

Джордж Г. Себайн  
Томас А. Торсон

# ІСТОРІЯ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ

**George H. Sabine  
Thomas L. Thorson**

---

**A HISTORY OF  
POLITICAL THEORY**

**Джордж Г. Сабайн  
Томас Л. Торсон**

---

**ІСТОРІЯ  
ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ**

Переклад з англійської

Київ  
ОСНОВИ  
1997

## Передмова до четвертого видання

У книзі докладно розглянуто принципи організації громадського життя, їх реальне втілення у давньогрецьких містах-державках і в європейських країнах, насамперед в Англії та Франції доби Середньовіччя.

Велику увагу приділено становленню верховної законодавчої та виконавчої влад, проблемі взаємозалежностей між природним, моральним, звичаєвим і юридичним правом спільноти і окремої особистості. Розглянуто доробок таких визначних корифеїв філософської і політичної думки, як Платон, Арістотель, Гобс, Лок, Г'юм, Гегель та ін.

Видання цієї книжки частково фінансується Департаментом допомоги країнам Центральної і Східної Європи Міністерства закордонних справ та зовнішньої торгівлі Канади за програмою Канадського Бюро міжнародної освіти.

The publication of this book was made possible, in part, through a grant provided by the Bureau of Assistance for Central and Eastern Europe, External Affairs and International Trade, Government of Canada under a programme managed by the Canadian Bureau for International Education.

La publication de ce livre est rendu possible grâce, à une subvention partielle donnée par la Direction générale d'assistance à l'Europe centrale et l'Europe de l'est, Affaires extérieures et Commerce extérieur de Canada, dans le cadre d'un programme confié au Bureau canadien de l'éducation internationale.

**Ліцензію на український переклад видання придбано  
за сприяння Дому Америки в Україні**

Copyright © 1973, 1961, by Holt, Rinehart & Winston, Inc.  
Copyright 1950, 1937, by Holt, Rinehart & Winston, Inc.  
Copyright renewed 1989 by George Sabine and Janet Sabine Kelbley.  
Copyright renewed 1978 by Holt, Rinehart and Winston, Inc.  
Copyright renewed 1965 by G.B. Sabine, M.J. Sabine and Janet Sabine Kelbley.  
Translation Copyright © 1997 by Yaroslav Cherdakli, Maria Hablevyeh, Igor Harnyk, Vasyl Ivashko, Viktor Ivchenko, Emil Khomenko, Valentyn Korniyenko, Oleksandr Kovalenko, and Oleksandr Mokrovolsky.

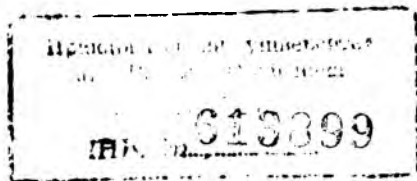
© Видавництво "Голт, Райнгарт і Вінстон, Інк.", 1973, 1961.  
© Видавництво "Голт, Райнгарт і Вінстон, Інк.", 1950, 1937.  
Авторське право поповнено. Джордж Себайн, Джанет Себайн Келблі, 1989.  
Авторське право поповнено. Видавництво "Голт, Райнгарт і Вінстон, Інк.", 1978.  
Авторське право поповнено. Дж.Б.Себайн, М.Дж.Себайн, Джанет Себайн Келблі, 1965.  
© Український переклад. Марія Габлевич, Ігор Гарник, Василь Івашко, Віктор Івченко, Олександр Коваленко, Валентин Корнієнко, Олександр Мокровольський, Еміль Хоменко, Ярослав Чердаклі, 1997.

Представляти нове, виправлене видання книжки, яка протягом тридцяти років не тільки не зазнавала змін, а й стала широко визнаною у своїй галузі класикою, — це, що й казати, ризикована справа. Своє завдання я вбачав у тому, щоб удосконалити велику працю професора Себайна, продовжуючи її розвиваючи її, але не змінюючи, по суті, мети й змісту.

Либонь, найбільшим джерелом потенційних труднощів, пов'язаних із продовженням роботи іншого автора, є питання сумісності інтелектуальних устремлінь. Професор Себайн у своїй передмові до видання 1937 року зауважував, що його погляди мають істотну подібність до думок Девіда Г'юма, надто ж стосовно Г'юмової логічної критики засад природного права. Та й моя власна «Логіка демократії» (Нью-Йорк, «Голт, Райнгарт і Вінстон», 1962) являє собою погляд на політичну філософію значною мірою в традиції Г'юма. Тож сподіваюся, що не покривлю душею, коли скажу, що розумію й ціную силу Г'юмової аргументації, його скептицизм і емпіризм.

Проте, так само, як Г'юм і, звичайно ж, Себайн, я переконаний у першорядному значенні культурної традиції та інтелектуальної історії для політики та її розуміння. Моя «Біополітика» (Нью-Йорк, «Голт, Райнгарт і Вінстон», 1970) трактує теорію культурної еволюції в рамках розширеної біологічної еволюції, що, хоча й є цілковито в дусі згаданої вище історичної перспективи, гадаю, викликало б у Г'юма й Себайна певне сум'яття. Оскільки тут не місце для розлогих дискусій із цього приводу, дозвольте бодай висловити ту думку, що значна кількість досліджень, здійснених за останні кілька десятиріч у різних галузях науки стосовно походження й природи тварини, яка називається людиною, зробила можливим таке розуміння людини й природи, проти якого логічна Г'юмова критика вже не здається такою нищівною.

З усього цього випливає те, що я значно прихильніше ставлюся до традиції природного права й до накресленої Гегелем і Марксом еволюційної перспективи, ніж професор Себайн, і ці симпатії позначилися на моєму внеску в цю книжку. Я додав новий перший розділ — щоб розглянути історію політичної думки в контексті як еволюції людини, так і до-грецької, до-філософської думки. Цього разу я звів можливий простір дискусії довкола проблеми проникнення західної політичної теорії у «незахідний» світ до додання розділу про Кітай і Мао Цзедуну у розділі про комунізм. Пом'якшено багато розкиданих на ниві цієї дискусії думок: опущено де



слово, а де й речення, і це найпомітніше у розділі про Гегеля, де опущено кілька сторінок.

Для третього видання (1961) Себайн переписав, значно скоротивши, тему про фашизм і націонал-соціалізм. Оскільки за останні дванадцять років знову спалахнув у різних частинах світу, і то з різних причин, інтерес до цього питання, я поновив цю тему в її первісному вигляді. Всю бібліографію осучаснено і в багатьох місцях додано нові примітки або нові посилання у давніх примітках.

І останнє — й чи не найважливіше: цей том оформлено по-новому, змінено формат і шрифт, що, слід сподіватися, надасть читачам легший доступ до великої вченості й не меншої мудрості Джорджа Себайна.

*Ла Порте, Індіана*

*Т. Л. Т.  
Січень 1973 р.*

## Передмова до першого видання

Цю історію політичної теорії написано у світлі тієї гіпотези, що політологічні теорії самі є частиною політики. Сказати б інакше, вони не відносяться до зовнішньої реальності, а продукуються як нормальна частина того соціального середовища, де існує сама політика. Роздуми над результатами політичної діяльності, над засобами досягнення їх, над можливими й необхідними політичними ситуаціями, а також над зобов'язаннями, що їх накладають на людей політичні цілі, є необхідним складником усього політичного процесу. Ця думка розвивається разом із поступом інституцій, урядових органів, разом із тими моральними й фізичними потрясіннями, на які вона посилається і які, хотілося б принаймні вірити, вона до певної міри контролює.

Осмислена таким чином теорія політики аж ніяк не ближче підступається до мети, ніж сама політика, тож її історія і не має свого завершального розділу. Якщо й існує у далекому майбутньому якась богодана подія, що до неї рухається історія людства, то автор цієї книжки не претендує на знання того, що це за подія. Взята як ціле, політична теорія навряд чи може вважатися цілком істинною. Серед її елементів є якісь тлумачення факту чи оцінки ймовірності, і, напевно, тільки час зможе визначити, наскільки вони об'єктивно слушні чи ні. Постає питання логічної сумісності елементів, які вона намагається поєднати. Вона обов'язково містить у собі якісь оцінки її уподобання, особисті чи колективні, що спотворюють сприйняття факту; в ній є оцінювання вірогідності й зважування сумісностей. Найбільше, що спроможна зробити критика, — це якомога чіткіше розмежовувати ці три чинники, відрізняючи прихильності від безперечності логіки або точності факту.

Не випадає припускати, що якась сучасна політична філософія, на відміну від філософії минулого, може вийти за межі відношення, в якому вона перебуває щодо проблем, оцінок, звичаїв чи навіть упереджень свого часу. Письменник-історик принаймні мав би уникати того егоїзму, що змушує кожне покоління уявляти, нібито воно є єдиним спадкоємцем усіх віків. А з другого боку, щоб бути професійним істориком, треба бути бодай настільки безстороннім, наскільки це потрібно для точності у використанні джерел, що є обов'язком кожного серйозного дослідника, й відверто признаватися у своїх свідомих уподобаннях, чого, зрештою, слід сподіватися від кожної чесної людини. У будь-якому іншому розумінні

претензія на таку безсторонність буде поверховістю або чистою претензійністю.

Якщо читач зацікавлений, він має право отримати щире зізнання історика щодо його історичних преференцій. Уподобання автора цієї книжки загалом не суперечать висновкам Г'юмової критики природного права, описаним у першій частині ХХІХ розділу. Наскільки розуміє автор, неможливо шляхом будь-якої логічної операції вгадати істинність того чи того твердження про факт, і така чи така цінність не впливає ні з логіки, ні з факту. Тож він вважає, що спроба змішати ці три дії, хай то буде в гегелівському ідеалізмі чи в його марксистському варіанті, лише увічне інтелектуальну плутанину, внутрішньо притаманну системі природного права. Підміна віри в раціональну самоочевидність вірою в наперед визначену еволюцію чи історичний прогрес означає витіснення ідеї, яку неможливо перевірити, ідеєю з іще меншою можливістю перевірки. Тож якщо й існує така річ, як історична «необхідність», це видається вельми подібним до розрахунку ймовірностей, і цей розрахунок виявляється, як правило, непридатним і завжди вкрай непевним у застосуванні. Що ж до цінностей, то авторові видається, що вони завжди є реакцією людських уподобань на певний стан соціального й фізичного факту; якщо ж конкретніші, то вони надто складні, щоб їх описати у загальних рисах, — хоча б ось таке розпливчате поняття, як корисність. Незважаючи на все це, ідея економічної зумовленості була, певне, найпліднішим внеском до соціальних наук ХІХ сторіччя.

Написати загальну історію західної політичної теорії з точки зору подібного соціального релятивізму є, либонь, значнішим завданням, ніж те, за яке міг би взятися сумлінний вчений-ерудит. Тут міститься патяк на таку сферу знання, якою автор, хоч і боляче йому це усвідомлювати, не володіє. Адже, з одного боку, політична теорія завжди була частиною філософії та науки, прикладенням до політики наявного на даний момент відповідного інтелектуально-критичного апарату. А з другого боку, це й розмірковування про мораль, народне господарство, урядування, релігію і право, — про що завгодно в конкретній історичній та інституційній ситуації, що висуває проблему, яка потребує розв'язання. В тому ж і суть прийнятого тут погляду, що не слід нехтувати жодним чинником. Інтелектуальний апарат важливий, принаймні для політичної теорії, лише остільки, оскільки він реально застосовується до певного стану фактів, а інституційна нерухомість важить лише остільки, оскільки вона викликає і контролює рефлексію. В ідеалі і те, і те має бути сприйняте і представлене істориком однаково чітко; політична теорія, що діє на практиці, має бути потрактована так само, як і книжна політична теорія. Тож на історикові плечі лягає до неможливого тяжка вимогливість щодо його вченості.

Працюючи з великим обсягом літератури, що є джерелами для історії політичної теорії, автор намагався уникати, наскільки це можливо, згадування людей і книжок, які через брак місця неможливо було докладно тут описати. Той факт, що жила певна людина чи що була написана

певна книжка, сам собою не є частиною політичної теорії у тому розумінні, в якому вона тут розглядається. У багатьох випадках було необхідно відкрито обрати взірць, що представляв би велику групу, а інших можливих представників — опустити. Після того, як вибір зроблено, найбільша трудність — зберегти розумну пропорцію між узятим до розгляду суб'єктами. Надто ж коли наближаєшся до теперішнього часу, майже нерозв'язною стає проблема, що взяти, а що — опустити, та як визначити відносну важливість вибраних для розгляду тем, коли мусиш оглядатися на відпущений тобі обсяг. Якщо говорити конкретно, то автора мучать сумніви, чи в розділах, що йдуть після присвяченого Гегелю, не опущено забагато такого, що мало б бути включене, якщо слід дотримуватися пропорції, подібної до тієї, що спостерігається у попередніх розділах. Якщо автору дозволено якось вибачитися, то він може хіба що сказати, що його друг, професор Френсіс В. Кокер, нещодавно виконав це завдання куди краще, ніж автор міг би в будь-якому випадку зробити це сам.

Автор у неоплатному боргу перед багатьма вченими, які значно компетентніше, ніж він сам міг би це зробити, дали раду окремим фазам чи обмеженим частинам цього предмета.

*Ітака, Нью-Йорк*

*Дж. Г. С.  
10 квітня 1937 р.*

## Передмова до третього видання

У цьому виданні, як і в обох попередніх, змін зазнали переважно останні три розділи; нумерація сторінок лишається незмінною аж до сторінки 740. Знов же й бібліографію переглянуто від початку до кінця, і в примітках указано ще кілька нових публікацій. Декілька дрібніших виправлень унесено до тексту про Лока — з огляду на працю пана Пітера Ласлета. Можливо, ліпше було б переписати цей розділ, аби повністю використати видання Локових «Нарисів про закон природи», здійснене паном В. фон Лейденом, але це, очевидно, призвело б до нових змін, що не входили в план цього перевидання.

Останній абзац, після сторінки 740, розділу про сучасний лібералізм переписано, аби очистити його від припущень ліберальних політиків. Розділ про Маркса змінено майже повністю — головним чином для того, щоб поліпшити виклад, але почасти й заради чіткішого переходу до розділу про комунізм. Виклад теорії про додаткову вартість опущено — почасти тому, що вона видавалася недоречною в дискусії про цю теорію, але головним чином тому, що, на думку автора, технічний бік дискусії не посідає важливого місця у політичній теорії марксизму.

Розділ про комунізм цілковито перероблено й переписано. Для цього було декілька підстав. По-перше, за останні десять років з'явилася надзвичайно велика кількість значних публікацій із цього питання, тож авторові видалося цілком можливим зробити кращий виклад історії ленінізму, ніж він міг це зробити у 1950 році. По-друге, автор переконаний, що у попередньому виданні він надто багато уваги приділяв формальним неузгодженостям між Леніним і Марксом. Нині марксизм видається йому не таким туго зв'язаним, як він вважав раніше, тож Ленін таки взяв у Маркса те, що в нього було взяти, хай навіть воно й відрізнялося вельми від того, чим Маркс видавався західноєвропейським коментаторам. Одне слово, існували дві марксистські традиції, одна з яких знайшла своє втілення у соціалістичних партіях Заходу, а друга сягла свого апогею в комунізмі. Ці дві традиції не були послідовними, але обидві вони вийшли з Маркса. І, по-третє, автор тепер відчуває, що його розповідь про комунізм надто часто звучала в загальних виразах, що він, наприклад, так представив ленінську теорію партії, ніби вона просто розгорнула свої імплікації, які ховала в собі 1902 року, коли її проголошено. Проте він усе ж таки гадає, що основні засади були викладені вже тоді й що вони справді залишилися незмінними. Факт лишається той, що кожне засто-

сування цих принципів на практиці виливалося в суперечки між людьми, які чудово їх розуміли. Тепер автор вважає, що його ж власне переконання в тому, що політичні теорії розвиваються як частина політики, мало б утримати його від потрактування Ленінових теорій такими жорстко дедуктивними. Відповідно він переписав цей розділ у більш хронологічному порядку, щоб простежити, яким чином під тиском обставин Ленінові засади звелися до чогось схожого на процедурні правила.

І, нарешті, перероблено останній розділ, присвячений націонал-соціалізму, — здебільшого з метою скоротити його. В останні десять років світ був радий — чи не занадто радий — забути Гітлера. Здається, немає потреби знову повністю цитувати різні «теорії», часто показові й завжди істеричні. Це не тому, що автор гадає, нібито політика набула імунітету до істерії, а скорше тому, що він переконаний: нові підступи знайдуть нове легковір'я, відмінне від попереднього, аби його проексплуатувати.

Автор користується з цієї нагоди, щоб висловити свою подяку панові Крістоферу Брейсету, що нині викладає в Лінкольнському коледжі Оксфорда, за його дуже кваліфіковану допомогу в готуванні до друку цього перевидання.

*Ітака, Нью-Йорк*

*Дж. Г. С.  
Січень 1961 р.*

<b>ЧАСТИНА ПЕРША. Теорія міста-держави</b>	
<b>1. Контекст політичної теорії</b> . . . . .	18
Політична теорія й еволюція людини. Політична теорія й політичні інститути. Політична теорія як атрибут західної культурної традиції. Розвиток цивілізації до греків. Винахід політичної філософії.	
<b>2. Місто-держава</b> . . . . .	34
Соціальні класи. Політичні інститути. Політичні ідеали.	
<b>3. Політична думка до Платона</b> . . . . .	49
Народна політична дискусія. Порядок у природі й суспільстві. Природа і умовність. Сократ.	
<b>4. Платон: «Держава»</b> . . . . .	62
Важливість політичної науки. Добродесність — це знання. Некомпетентність громадської думки. Зразок держави. Взаємні потреби і поділ праці. Класи і душі. Справедливість. Власність і сім'я. Навчання і виховання. Невизнання закону.	
<b>5. Платон: «Політик» і «Закони»</b> . . . . .	90
Призначення закону. Золота нитка закону. Змішана держава. Соціальні й політичні інститути. Освітні й релігійні інститути. «Держава» і «Закони».	
<b>6. Арістотель: політичні ідеали</b> . . . . .	107
Нова політична наука. Форми правління. Правління закону. Конфлікт ідеального і дійсного. Суперечливі вимоги до влади.	
<b>7. Арістотель: політичні реалії</b> . . . . .	121
Політичні й етичні інститути устрою. Демократичні та олігархічні принципи. Найкраща реальна держава. Нове мистецтво політика. Природа як розвиток.	

<b>8. Занепад міста-держави</b> . . . . .	134
Занепад міста-держави. Відособлення чи протест. Епікурейці. Цініки.	
<b>ЧАСТИНА ДРУГА. Теорія світової спільноти</b>	
<b>9. Закон природи</b> . . . . .	148
Особистість і людство. Договір і монархія. Місто-держава як всесвітня держава. Ревізія стоїцизму. Сципіонів гурт.	
<b>10. Цицерон і римські юристи</b> . . . . .	163
Цицерон. Римські юристи.	
<b>11. Сенека і отці церкви</b> . . . . .	176
Сенека. Християнський послух. Роздвоєне підданство. Амвросій, Августин і Григорій. Два мечі.	
<b>12. Народ і його закон</b> . . . . .	196
Всюдисущий закон. Пошук і декларація закону. Король перед законом. Як обирали короля. Сюзерен і васал. Феодальний суд. Феодалізм і держава.	
<b>13. Боротьба за право призначати єпископів</b> . . . . .	218
Середньовічна церква-держава. Незалежність церкви. Григорій VII і папсти. Генріх IV та імпералісти.	
<b>14. Universitas hominum</b> . . . . .	234
Джон із Солсбері. Св. Тома: природа і суспільство. Природа закону. Данте: ідеалізована імперія.	
<b>15. Філіп Гарний і Боніфацій VIII</b> . . . . .	250
Публіцисти. Взаємні позиції двох сторін. Папські претензії. Егідій Колонський. Римське право й королівська влада. Йоан Паризький.	
<b>16. Марсілій Падуанський і Вільям Окам</b> . . . . .	269
Марсілій: аверроїстський арістотелізм. Держава. Закон і законодавець. Церква і клір. Генеральний собор. Вільям: свобода церкви. Соборна теорія.	

<b>17. Соборна теорія церковного управління</b> . . . . .	290
Реформа церкви. Самодостатня громада. Гармонія і згода. Влада собору. Значення соборної теорії.	
 <b>ЧАСТИНА ТРЕТЯ. Теорія національної держави</b>	
<b>18. Макіавеллі</b> . . . . .	304
Тогочасний абсолютизм. Італія і папа. Що цікавило Макіавеллі. Моральна індиферентність. Загальний егоїзм. Всемогутній законодавець. Республіканство і націоналізм. Проникливість і короткозорість.	
<b>19. Перші протестантські реформатори</b> . . . . .	323
Сліпа покора і право на опір. Мартін Лютер. Кальвінізм і влада церкви. Кальвін і сліпа покора. Джон Нокс.	
<b>20. Роялістські й антироялістські теорії</b> . . . . .	338
Релігійні війни у Франції. Протестантська критика абсолютизму. «Vindiciae contra tyrannos». Інша протестантська критика абсолютизму. Єзуїти й непряма влада папи. Єзуїти і право на опір. Божественне право короля. Яків I.	
<b>21. Жан Бодуен</b> . . . . .	360
Релігійна терпимість. Держава і родина. Суверенітет. Обмеження влади. Добре упорядкована держава.	
<b>22. Модернізована теорія природного права</b> . . . . .	373
Альгузій. Гроцій: природне право. Моральні аксіоми та доказ. Контракт і індивідуальна згода.	
<b>23. Англія: приготування до громадянської війни</b> . . . . .	389
Морова «Утопія». Гукер: національна церква. Католицька та пресвітеріанська опозиція. Конгрегаціоналісти. Сектанти й ерастіани. Конституційна теорія: Сміт і Бекон. Сер Едвард Кук.	
<b>24. Томас Гобс</b> . . . . .	407
Науковий матеріалізм. Матеріалізм і природне право. Інстинкт самозбереження. Раціональна засада самозбереження. Верховна влада та уявна корпорація. Висновки, зроблені на основі фіктивних об'єднань. Держава і церква. Гобсів індивідуалізм.	

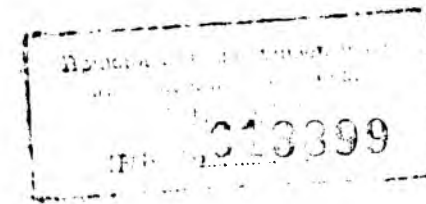
<b>25. Радикали та комуністи</b> . . . . .	425
Левелери. Англійське право за народженням. Помірювані і радикальні реформи. Приборкання законодавчої влади. Дігери. Право волі Вінстенлі.	
<b>26. Республіканці: Гарінгтон, Мілтон та Сідней</b> . . . . .	442
Економічна база республіканізму. Імперія закону. Структура республіки. Джон Мілтон. Філмер та Сідней.	
<b>27. Галіфакс і Лок</b> . . . . .	460
Галіфакс. Лок: індивід і спільнога. Природне право власності. Філософські двозначності. Контракт. Суспільство та врядування. Складнощі Локової теорії.	
<b>28. Франція: занепад природного права</b> . . . . .	481
Відродження політичної філософії у Франції. Засвоєння Лока. Відмінне оточення. Монтеск'є: соціологія і свобода. Закон і довколишнє середовище. Розмежування влад. Вольтер і громадянська свобода. Гельвецій: французький утилітаризм. Фізіократи. Гольбах. Прогрес: Тюрго і Кондорсе.	
<b>29. Повторне відкриття громади: Руссо</b> . . . . .	509
Повстання проти розуму. Людина як громадянин. Природа й просте життя. Загальна воля. Парадокс свободи. Руссо й націоналізм.	
<b>30. Звичай і традиція: Г'юм і Берк</b> . . . . .	529
Г'юм: розум, факт і цінність. Зруйнування природного закону. Логіка почуття. Берк: конституція на праві давності. Парламентське представництво й політичні партії. Абстрактні права й політична особистість. Божественна тактика історії. Берк, Руссо й Гегель.	
<b>31. Гегель: діалектика й націоналізм</b> . . . . .	549
Дух нації. Німецька держава. Діалектика її історична необхідність. Критика діалектики. Індивідуалізм і теорія держави. Свобода і влада. Держава й громадянське суспільство. Пізніше значення гегельянства.	
<b>32. Лібералізм: філософський радикалізм</b> . . . . .	585
Принцип найбільшого блага. Беніамінова теорія права. Економічна теорія раннього лібералізму. Політична теорія раннього лібералізму.	



<b>33. Модернізований лібералізм</b> . . . . .	611
Джон Стюарт Міль: свобода. Засади соціальних студій. Герберт Спенсер. Ідеалістична ревізія лібералізму. Лібералізм, консерватизм, соціалізм. Теперішнє значення лібералізму.	
<b>34. Маркс і діалектичний матеріалізм</b> . . . . .	653
Пролетарська революція. Діалектичний матеріалізм. Економічний детермінізм. Ідеологія і класова боротьба. Марксове резюме. Енгельс про діалектику. Енгельс про економічний детермінізм. Діалектичний матеріалізм і політика. Капіталізм як інституція. Крах капіталізму. Стратегія соціальної революції.	
<b>35. Комунізм</b> . . . . .	693
Російський марксизм. Ленінська теорія партії. Ленін про діалектичний матеріалізм. Буржуазія і пролетарська революція. Імперіалістичний капіталізм. Підхід до революції. Революція у перспективі. Проблема, породжена перемогою. Авангард пролетаріату. Демократичний централізм. Соціалізм в одній країні. Комунізм у Китаї. Природа комунізму.	
<b>36. Фашизм і націонал-соціалізм</b> . . . . .	768
Націонал-соціалізм. Пруський соціалізм. Ірраціоналізм: філософська суспільна думка. Філософія міфу. Фашизм і гегельянство. Народ, еліта і вождь. Расовий міф. Життєвий простір. Тоталітаризм. Націонал-соціалізм, комунізм і демократія.	
<b>Алфавітний покажчик</b> . . . . .	814

## Частина перша

# ТЕОРІЯ МІСТА-ДЕРЖАВИ



## Політична теорія й еволюція людини

Наука останньої третини двадцятого сторіччя дозволяє нам з високим ступенем упевненості характеризувати людину як члена загону тваринного царства, що зветься приматами. Людина, подібно до інших приматів, — а в цьому вона подібна до всіх інших тварин і рослин, — повсякчас стикається з безліччю проблем пристосування до умов життя на нашій землі. Для людини пристосування означає не лише генетичні зміни кольору шкіри, об'єму легень чи здатності терпіти холод, а й відкриття чи винахід способів і засобів взаємин з природою, іншими людьми і, мабуть, передусім, із внутрішньою людиною<sup>1</sup>.

Те, що ми називаємо політичною чи соціальною організацією — звичай, правила практичної діяльності, які з різною мірою послідовності утримують людей разом у взаємопов'язаних групах, — є, певно, найважливішою формою людського пристосування до середовища як навколишнього, так і внутрішнього. Дослідники поведінки людини і тварин роблять висновок про те, що в людини, та й у багатьох видів тварин, організація, суспільне життя є основними засобами біологічного виживання. Людина не має зовнішньої броні, як черепаха, або шпичаків, як дикобраз, але вона має суспільне життя і здатність ефективно організувати це життя з метою виживання.

Саме на цьому тлі й у цьому контексті слід розпочинати розгляд політичної теорії. Політична теорія є, всього-на-всього, людськими спробами збагнути й усвідомити проблеми свого колективного існування й організації. Отож політична теорія є інтелектуальною традицією. Її історія — еволюція людського осмислення політичних проблем протягом певного часу.

Антрополози залюбки характеризують людину як «культурну» тварину, а теоретик зв'язку Маршал МакЛуган називає засоби зв'язку «додатковими можливостями» людини<sup>2</sup>. Політична теорія є частиною тієї культури, яку

<sup>1</sup> Антрополог Вестон Ла Бар переконливо доводить необхідність розуміння не лише людської потреби пристосовуватися до зовнішнього, об'єктивного середовища, а й потребу пристосовуватися до своїх побоювань, мрій і фантазій. Weston La Barre. *The Ghost Dance* (Garden City: Doubleday & Co., 1970).

<sup>2</sup> Marshall McLuhan. *The Gutenberg Galaxy* (Toronto: University of Toronto Press, 1962) and *Understanding Media* (New York: McGraw-Hill, 1964).

людина носить з собою чи в собі. Вона є утвердженням людини, що посилюється такими її додатковими можливостями, як усна мова, письмо, друк і, віднедавна, радіо й телебачення.

Якби ми мусили визначати політичну теорію аж надто широко, як «усяке мислення про політику чи стосовно політики», то нам довелося б включити в неї всі людські думки за всю історію людства, що є, звичайно, справою неможливою. Політична теорія, яку ми маємо на меті розглянути в цій книжці, — це «впорядковане» дослідження політичних проблем, і як таке воно було винайдене у певному місці, а саме — еллінами у країні, яку ми тепер називаємо Грецією. Сталося це протягом п'ятого століття до н. е.

Якщо говорити мовою, прийнятою в біології, то можна сказати, що, власне, як природа в певному місці й у певний час породила ссавців, так і культурна тварина — людина — на певному етапі свого розвитку в певному місці і в певний час започаткувала впорядковане, самосвідоме політичне дослідження. Нам слід дещо продовжити цей еволюційний образ. «Винахід» ссавців природою означає не те, що вся лінія ссавців виникла миттєво й заповонила собою світ, а радше, що було перейдено поріг, за яким украй розмаїтій загін ссавців розшарувався.

За цим порогом — незалежно від того, переступали його раз чи кілька разів, — ссавці розвивалися й поширювалися по всій земній кулі. З цієї перспективи ми могли б говорити про історію розвитку ссавців. У такій самій спосіб ми говоримо про інтелектуальну традицію, про культурну тварину, якій властиве певне продовження людини. Ми говоримо, зрештою, про історію політичної теорії.

## Політична теорія й політичні інститути

Політична теорія як «впорядковане дослідження політичних проблем» переважно була тереном письменників-філософів, більшість із яких здобули визнання в галузі філософії й літератури в широкому її розумінні. Отже, Платон, Арістотель, Св.Августин, Тома Аквінський, Гобс, Лок, Руссо, Гегель і Маркс — всі вони видатні постаті в історії західної інтелектуальної традиції взагалі і її політичного аспекту зокрема.

У нашому дослідженні історії політичної теорії ми маємо насамперед усвідомити одну дуже важливу річ, а саме, що наш головний об'єкт вивчення — зібрання писаних праць, а не, навіть якби це було можливим у більш ніж широкому розумінні, справжні політичні інституції, практичні дії та звичаї. Отож міркування літературного й логічного аналізу доконечно будуть важливими, але це не означає, що будь-який політичний твір можна розглядати поза політичною практикою, якій цей твір присвячено.

І політичні інститути, і політичні теорії — складники культури; вони — продовження фізичної сутності людини. Групи людей створюють інститути і звичаї, байдуже, є поруч філософ, який би осмислив їх, чи ні; однак,

коли Платон чи Лок по суті записують свої міркування з певного приводу, ці міркування почасти можуть стати і стають способами, в які суспільства створюють свої інститути і звичаї.

Політичні інститути й політичні теорії взаємопроникають і зливаються в тому розумінні й тією мірою, що й ті, й ті прагнуть *об'єднувати* людей, об'єкти й події під певним поняттям спільного добра чи спільного інтересу. Естотною функцією політичної теорії є не лише показ того, чим є політична практика, а й того, що вона *означає*. Показуючи, що означає практика або що вона *має* означати, політична теорія здатна змінити те, чим ця практика є.

Ми звикли мислити категоріями «об'єктивних» взаємин між теоретиком і тим аспектом природи, щодо якого він теоретизує. Отож фізик чи хімік в ідеалі уявляється як науковець, який робить абсолютно точні висновки — чи дає абсолютно точну картину — стосовно елементів, атомів чи молекул, до яких він ставиться цілком неупереджено. Тоді виходить, що Галілей просто споглядав, як куля котилася по похилій площині; його присутність не справляла анінайменшої дії ні на кулю, ні на котіння, ні на площину.

Багато філософів науки й самих науковців схильні ставити під сумнів цей суто об'єктивний, зроблений «неупередженим споглядачем» опис взаємин теоретика і природи. Вони припускають, що жодна людина неспроможна пізнати природу інакше, як за допомогою людської мови, інтелектуальних і фізичних знарядь пізнання, а отже, жодна людина не є *простим* спостерігачем. У будь-якому разі, можна без перебільшення твердити, що політична теорія завжди складно й тонко переплетена з «політичною природою» з тієї лише причини, якщо нема інших, що сама «політична» природа є здебільшого рукотворною.

Якщо це твердження виглядає плутаним, то його, мабуть, може прояснити відповідь на запитання: «Як формується політична природа?» Інститути суспільства, що їх ми називаємо політичними, є утворенням влади й авторитету. Певні інститути в суспільстві вважаються законними органами влади, уповноваженими ухвалювати рішення за суспільство в цілому. (Якби таких інститутів не було в даній місцевості чи в даній групі людей, то важко було б твердити, що там існує справжнє суспільство чи політична спільність). Увага груп та індивідів, чий інтерес та наміри зачіпатимуть ці інститути, природно, загострюється на постановах, які ухвалюються в інститутах чи інститутами<sup>1</sup>. Коли зацікавлені групи чи індивіди роблять кроки до політичних інститутів, то такі дії стають частиною політичного аспекту суспільства чи частиною політичної природи — це матиме слушність незалежно від того, були такі дії переважно фізичними, вербальними чи поєднанням тих і тих. Відбувається те, що люди, роблячи кроки до політичних інститутів, *сполучають* себе і свої

<sup>1</sup> Див. цікаве обговорення суті політичного лідерства як такого, що «вимагає уваги», у праці Lionel Tiger and Robin Fox. *The Imperial Animal* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971).

інтереси з витвореною і твореною політичною природою, а отже, принаймні до деякої міри, стають її частиною.

Таке політичне «сполучення» може спричинитися, і насправді часто спричиняється людьми, які керують політичними інститутами. Певні різновиди державних ухвал, як, скажімо, тієї, що регламентує вміст шкідливих речовин у викидних газах автомобілів, перетворюють це в основі своїй хімічне явище на політичне. Можна навести безліч подібних прикладів, проте головна суть — в об'єднувальному, чи інтеграційному характері політичних інститутів. У цьому розумінні політична природа, щодо якої будуватиме свої теорії теоретик, є різновидом штучної тканини чи мережі, що взаємопов'язує чи сполучає людей, об'єкти й події у спосіб, який зачіпає спільні чи державні інтереси суспільства. Наведений нами приклад акцентує увагу на зв'язках, створених у *просторі*, проте ми маємо також усвідомлювати, що зв'язки можна створити й у *часі*, як-от, приміром, коли уряд збирає внески працедавців і робітників у Фонд соціального забезпечення, а потім, через десятиріччя, розподіляє їх у вигляді пенсії.

Досить легко помітити, виходячи з такого розуміння політичної природи, що політичний діяч є чинником інтеграції. Саме він безпосередньо плете політичну тканину й мережу. Політолог споглядає політика та його дії, радить і пропонує йому, що варто робити, а чого робити не слід.

Коли справжній політолог стежить за конкретною політичною практикою й робить зауваження стосовно певного зв'язку, «присутнього» в даній політичній природі, то він, як правило, не просто констатує його наявність. Він також прагне показати, що цей зв'язок *означає*. Він дощукуються причин утворення такого зв'язку, можливого впливу його минулих і потенційних наслідків. Отож, вказуючи на зв'язок і прагнучи висвітлити його значення, політолог активно діє в політичній природі, роз'яснюючи своїм читачам ті чи ті політичні обставини.

З цього боку політолог виглядає надполітиком — він продумує й перекожливо подає природу й доцільність чи недоцільність певних зв'язків, для зрозуміння й аналізу яких у завантаженого повсякденною працею політичного лідера може просто бракувати часу. Французький теоретик Монтеस्क'є, приміром, розглядав сучасний йому британський уряд з позиції розподілу цим урядом його владних функцій. Праця Монтеस्क'є справила глибокий вплив на авторів американської конституції, розкривши їм очі на значення та доконечність домовленості про розподіл влади. І це навіть попри те, що, як доводили багато дослідників його творчості, Монтеस्क'є неправильно розумів природу британських інститутів. І все ж такі Монтеस्क'є як політолог відігравав у політичній американській історії важливішу роль, ніж Корнуоліс чи навіть, можливо, й Вашингтон.

## Політична теорія як атрибут західної культурної традиції

Як випливає з попереднього викладу, політична теорія не є частиною поетичної, музичної чи мистецької традиції. Навпаки, вона переважно асоціюється з філософсько-науковою традицією і стилем мислення. Справді, політична теорія найчастіше характеризується тим, що називають «архітектонічною» позицією, відносно її предмета дослідження. Отож політолог, подібно до архітектора, стоїть «іззовні» споруди. Він бачить її як ціле, планує її розвиток як цілого й коригує той чи той аспект з огляду на успіх цілого.

Філософсько-науковий стиль мислення, частиною якого є політична теорія, бере свій початок, як зазначалося вище, серед тих, кого ми називаємо стародавніми греками. Ми говорили, що політичну теорію започаткували у п'ятому столітті до н. е. Для теперішнього вченого це дуже давно — фактично настільки давно, що порушується питання її релевантності до сучасних проблем. Ми вважаємо тих греків «стародавніми», власне, відповідно до значення нашого терміна. Проте з іншої, і в багатьох відношеннях правильнішої позиції було б точніше називати їх «новітніми», якщо вже не цілком сучасними. Розгляньте таблицю на с. 23.

Золоту добу Афін, або Періклову добу, на яку ми позираємо з трепетом, правильно буде вважати початком *європейської* цивілізації — чи, як ми тепер звикли казати, *західної* цивілізації, — але якщо ширше глянути на історію людства, то розквіт Афін був радше запізнілою й периферійною подією. Досить легко збагнути, що наше двадцяте століття від Періклової доби віддаляють 2400 років, але так само важливо зрозуміти, що Перікла віддаляло майже стільки ж років від тих, хто спорудив велику піраміду Хеопса, від людей, які мали украй складну математичну астрономію й будівельну техніку<sup>1</sup>.

Греція — місце, де європейці контактували з цивілізацією стародавнього Переднього Сходу, і саме там людина переступила поріг науки, філософії та політичної теорії. Теперішня західна людина, почасти завдяки своїй провінційності, судить Платона, Арістотеля і грецьку науку та філософію загалом, протиставляючи їх лише сучасній західній науці і майже ніколи тому, що було раніше<sup>2</sup>.

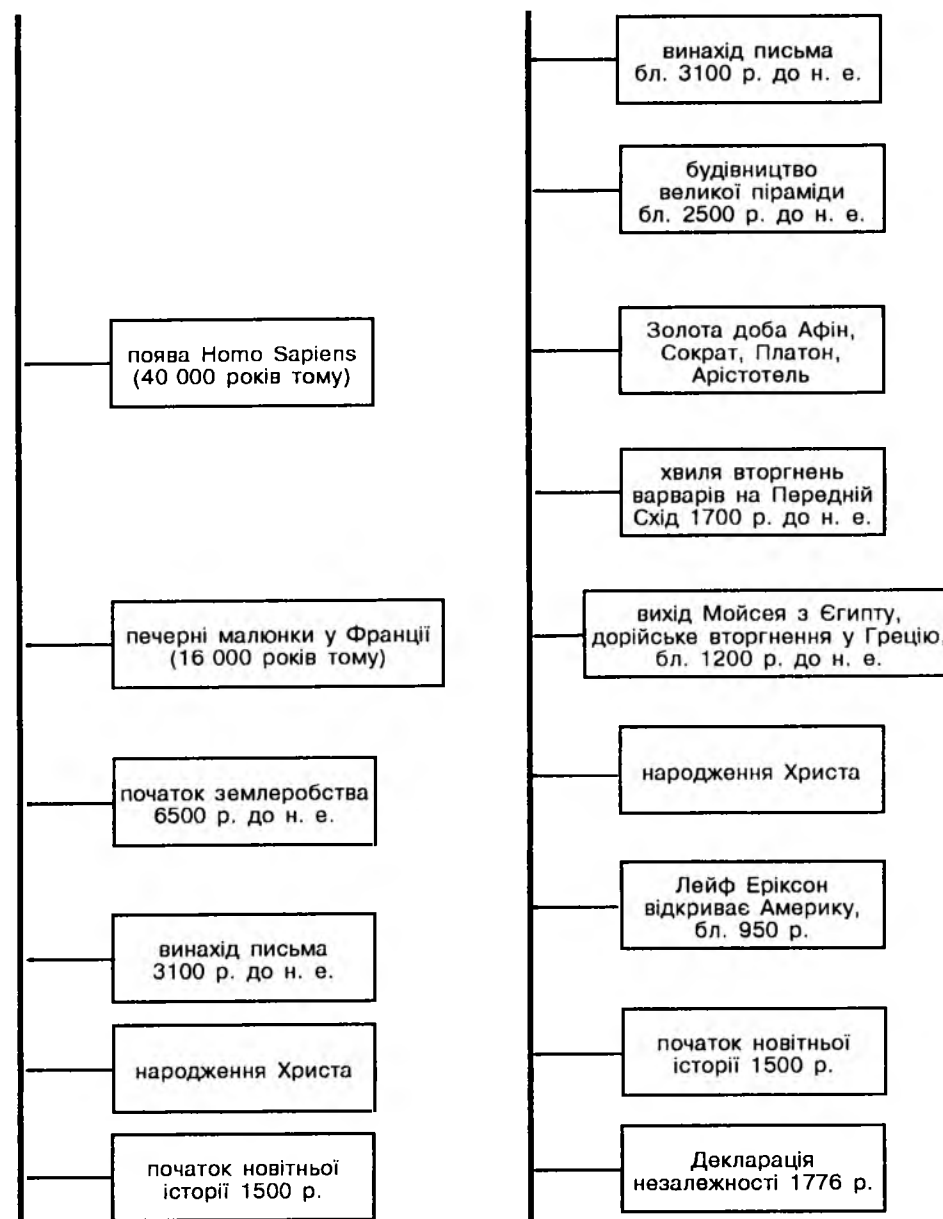
Для розуміння природи політичної теорії як продовження людини треба розглядати її в тому контексті, в якому вона розвивалася. Отже, нам слід зробити дві речі, перш ніж розпочинати в наступному розділі розгляд грецького міста-держави, яке правило за безпосереднє середовище для Сократа і Платона. Ми маємо встановити щабель для появи грецької

<sup>1</sup> Див. Peter Tompkins. *Secrets of the Great Pyramid* (New York: Harper and Row, 1971).

<sup>2</sup> Таке саме зауваження можна зробити й щодо християнства. Сьогоднішній інтелектуал протиставляє християнське вчення теперішньому науковому раціоналізму і рідко розглядає його в контексті стилів міфологічного мислення, з якими це вчення змагалось на початку.

Останні 50 000 років

Останні 5000 років



цивілізації і дослідити, бодай коротко, інтелектуальний стиль і форму, що передували винайденню філософії та політичної теорії.

### Розвиток цивілізації до греків

Археологічні дослідження протягом останніх кількох десятиріч, — а ці дослідження ще аж ніяк не завершені, — значно розширили наші знання про стародавній світ. Хоча, за твердженням деяких дослідників, людина з'явилася вперше в Африці<sup>1</sup>, вирішальний поріг становлення цивілізації, що є важливим моментом для нашого викладу, було пройдено десь близько 6500 року до н. е. на Передньому Сході. Тут людина — мисливець, збирач, пастух — вперше їй у дуже природний спосіб стає землеробом. Відтоді прості методи обробітку землі постійно географічно поширювалися, аж до 3000 року до н. е., коли хліборобські сільськогосподарські громади можна було знайти на узбережжі Північної Африки, в Європі й Індії, на всьому Іранському плато й у Середній Азії.

Землеробство переростало в цивілізацію лише за конкретних сприятливих обставин, розвиваючись у заплавах великих річок. Найперша, очевидно, виникла в долині між Тигром та Євфратом. За визначенням цього терміна, цивілізація передбачає певну суспільну, колективну діяльність і потребує її, коли пройдено рівень натурального господарства. Очевидно, що більша плодючість ґрунту внаслідок весняних повенів великих річок могла забезпечити надлишок сільськогосподарської продукції, завдяки якому створювалися умови для характерних «цивілізованих» форм людської діяльності.

Мабуть, важливішим, ніж просте збільшення плодючості землі, було те, що заплави були тим середовищем, де людина могла використовувати властиву їй винахідливість для побудови складної системи зрошення. Іригаційні проекти потребують узгоджених зусиль у великому масштабі, а це означає появу розпорядників, «менеджерів». Ними, як правило, були жерці, вожді чи військові ватажки, які, очевидно, мали певні права на надлишок продукції, одержаний завдяки зрошенню. Щойно цей надлишок потрапляє до рук керманців, то виникає можливість наймати не лише копачів зрошувальних каналів, а й ремісників, митців чи музикантів, тобто професіоналів, які присвячують своє життя вдосконаленню й розвиткові діяльності, що завжди була характерно людською, до рівня, який ми називаємо цивілізованим.

Отже, не випадково, що одне з найважливіших знарядь людини — письмо — було винайдено близько 3100 року до н. е. цивілізацією шумерів,

<sup>1</sup> Див. Robert Ardrey. *African Genesis* (New York: Atheneum, 1962); L.S.B. Leakey, «The Origin of Genus Homo», in Sol Tax ed. *Evolution after Darwin* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), II, pp. 17–31; Bjorn Kerten. *Not From the Apes* (New York: Pantheon Books, 1972).

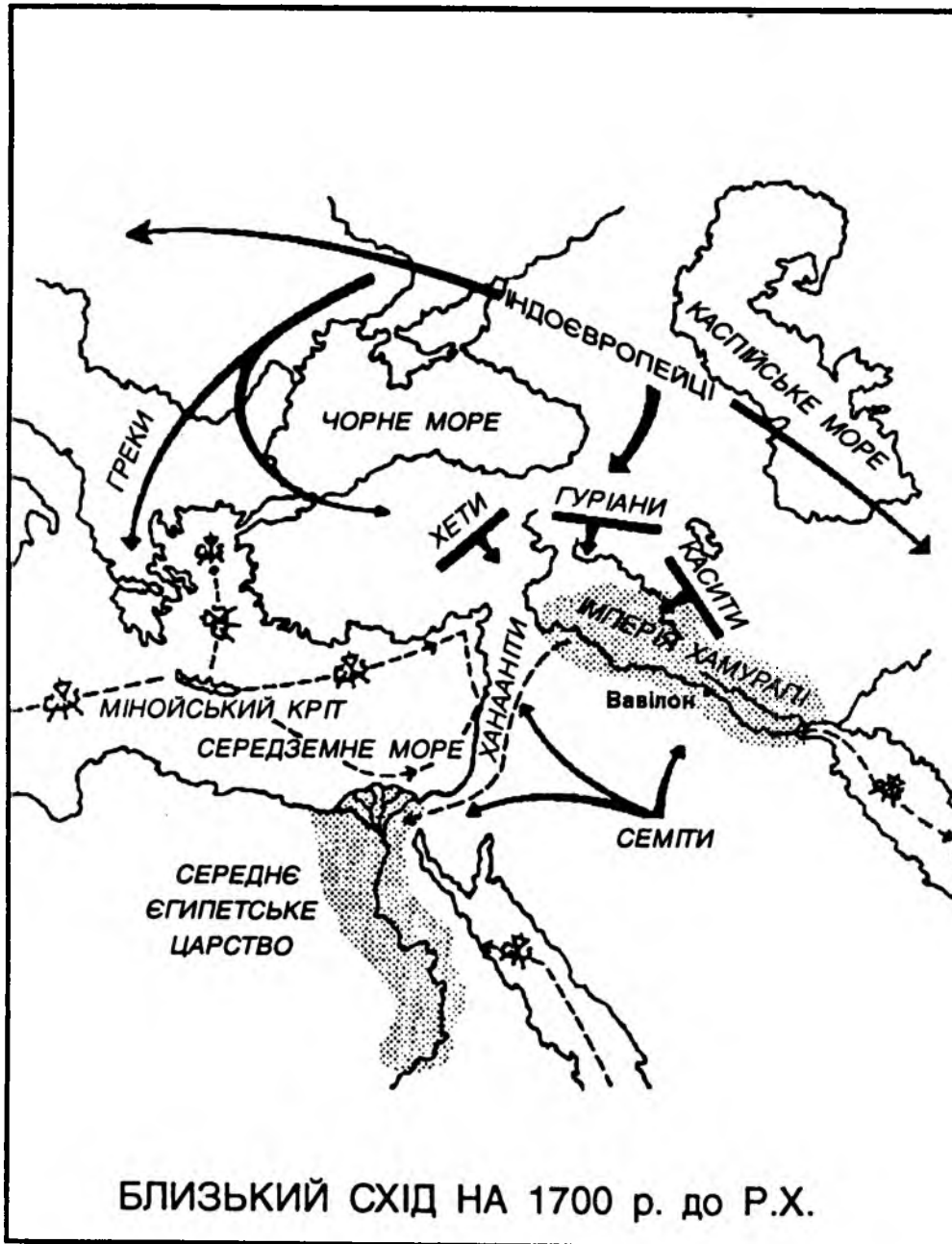
яка постала завдяки надлишкові сільськогосподарської продукції в межиріччі Тигру і Євфрату.

Просте натуральне господарство, ймовірно, невпинно поширювалося з Переднього Сходу в Африку, Європу та Азію. Як тільки було набуто основних сільськогосподарських павічок, вже не виникало якихось особливих проблем, пов'язаних з нарізанням нових полів. За наявності мінімально придатних ґрунту і кліматичних умов, з часом міг розвинутися безперервний сільськогосподарський пояс. Цивілізація, у своїй оригінальній формі, була, однак, зовсім іншою, оскільки пов'язувалася з конкретними умовами. Цивілізація мусила перестрибувати з однієї заплави в іншу, але фактично існує мало місць з подібними умовами. Тим часом як уздовж менших річок виникало багато міст<sup>1</sup>, які могли недовго відбиватися від навал гірських чи пустельних варварів, з великих річок лише Ніл та Інд (суміжні з Переднім Сходом і яких шумери могли досягти морем) могли підтримувати життя великих цивілізованих хліборобських громад. Ймовірно, долина закаспійських річок Окс та Яксарт (Амудар'я та Сирдар'я) була ареною паралельного розвитку, але поки що мало відомо про цей регіон. Пізніше те саме відбувалося на берегах Жовтої річки (Хуанхе) в Китаї, а ще пізніше на берегах річок теперішньої Камбоджі.

З часом немінуче виникали істотні контакти й конфлікти між цими високорозвиненими річковими районами та їхніми сусідами, які перебували на примітивнішому рівні розвитку. Елементи цивілізації мали тенденцію до поширення. Коли жадання розвитку серед довколишніх варварів прибрало форми збройної навали на цивілізовані землі, опір їм став доконечним, але був не завжди успішним. Політична ситуація у долині Тигру та Євфрату постійно мінчалася протягом періоду від 3000 р. до н. е. до 1700 р. до н. е.; загальною моделлю розвитку було поширення цивілізації в північному напрямку в міру того, як послідовні хвилі варварів спершу нападали на іригаційні цивілізації, а потім поглиналися ними. Отож близько 3000 р. до н. е. політичним центром був Шумер, розташований дуже близько від річкового гирла, а 1700 р. до н. е. центр перемістився на багато миль північніше до Вавилону під гегемонію амореянського «варвара» Хамурапі.

Хоча про цивілізовані народи, що жили понад Індом, відомо набагато менше, вони також, певно, мали свої проблеми з довколишніми пародами, які за ступенем свого розвитку стояли нижче і яких ми сьогодні називаємо «варварами». А ось єгиптяни були порівняно ізольовані на своєму Нілі, а отже, могли виробити порівняно усталений стиль життя й мислення. Єгипетський стиль мислення дуже контрастує з грецьким стилем, що, як відомо, призвів до винаходу філософії. Невдовзі ми повернемося до нього,

<sup>1</sup> Приміром, Єрихон на Йордані пережив розквіт за 2000 років до часів Старого Заповіту.



та спершу нам слід з'ясувати обставини, за яких греки вийшли на світову сцену.

Починаючи десь від 1700 р. до н. е., хвиля завоювань з півночі відкрила нову фазу розвитку людства. Люди, які розмовляли мовами з однієї — індоєвропейської — мовної сім'ї, вторглися в долину Інду й зруйнували тамтешню цивілізацію. Вони рухалися на Передній Схід, де, зрештою, ставши на чолі союзу місцевих племен, завоювали Єгипет. На Заході індоєвропейська мова була ранньою формою грецької, і саме ці воїни, які говорили спорідненою мовою, вторглися в Аттику та Пелопоннес.

Ці завоювання, що тривали майже двісті років, різко змінили ситуацію на Передньому Сході. Єгипет вже не міг залишатися ізольованим, і після падіння стародавніх культурних та географічних бар'єрів утворилося те, що, либонь, можна назвати космополітичною цивілізацією, до якої входили Єгипет, Месопотамія і все, що було між ними. Тим часом як єгипетські та месопотамські культурні, інтелектуальні й політичні стилі залишалися могутніми й певною мірою відокремленими одна від одної, все ж таки в період між 1500 та 500 р. до н. е. спільне «велике суспільство» стало поширюватися з Нілу на Тигр та Євфрат і далі. Саме на початку цього періоду — бл. 1200 р. до н. е. — вождь пустельного племені, вихований і навчений єгипетськими жерцями, вивів свій народ з Єгипту через Синаї до краю обітованого. Приблизно в той самий час інша група семітів на околицях між Єгиптом та Месопотамією, очевидно, неспроможна навчитися складних єгипетського та месопотамського стилів письма, спростила письмо до двадцяти — тридцяти знаків, які передавали основні звуки, і в такій спосіб винайшла абетку<sup>1</sup>. Майже водночас нова хвиля грекомовних варварів, дорійців, накопилася з півночі. Троянську війну, описану Гомером в «Іліаді», як правило, датують 1184 р. до н. е.

У першій половині першого тисячоліття до н. е., тим часом як на Передньому Сході і далі відбувалося космополітичне об'єднання, наближаючись до справжнього політичного об'єднання за правління персів бл. 500 р. до н. е., майбутнє розвивалося у формі трьох периферійних цивілізацій: Китаю, який дав Конфуція, Індії, яка дала Будду, і Греції, яка в кінцевому підсумку дала Сократа, Платона й Арістотеля.

Розглядаючи перську гегемонію на Передньому Сході за царювання Кіра та Камбіса (незадовго перед 500 р. до н. е.), історик Уільям Г. МакНіл робить висновок:

*З досягненням гегемонії персів політичний розвиток стародавнього Сходу наближається до свого логічного, якщо не історичного завершення. Стародавній цивілізований світ було об'єднано під єдиним*

<sup>1</sup> Єгипетські ієрогліфи та месопотамський клинопис зображували не звуки, а, як у китайській, складні сполучення понять, речей, складів та звуків. Абетка виявилася набагато гнучкішою й придатнішою. Щодо цієї проблеми див. Thomas Landon Thorson, *Biopolitics* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970), pp. 156 – 160.

правлінням; варварський світ був шанобливо настрашений побаченим у завойованих. Але на своїх північно-західних кордонах перси зіткнулися з проблемою, яку вони виявилися неспроможними розв'язати. Ще до доби Кіра гроно невеличких грецьких міст-держав почало створювати цивілізацію, яка, запозичуючи у Сходу багато його елементів, однак, якісно глибоко різнилася від нього. Ця цивілізація невдовзі стала провідною зіркою для варварських народів Македонії, Фракії та Південної Росії<sup>1</sup> і почала викликати захват навіть у Персії. Ще 479 р. до н. е. грецькі перемоги в битвах при Саламіні та Платеї змусили персів перейти до оборони. Через півтора століття еллінізовані македонці та їхні грецькі союзники вторглися в Перську імперію і зруйнували її (334–330 рр. до н. е.), вливши в такий спосіб нову дуже потужну культурну силу у стародавню цивілізацію Переднього Сходу.

Піднесення грецької цивілізації від статусу периферійного паростка Переднього Сходу до рівня (і навіть вище) стародавнього центру означає фундаментальну поворотну точку в цивілізованій історії. Доба панування Переднього Сходу, таким чином, завершувалася; розпочалися складні культурні взаємини між основними цивілізованими суспільствами Європи, Переднього Сходу, Індії та Китаю. В Євразії утворилося щось подібне до рівноваги культур, рівноваги, яка тривала аж до 1500 року нової ери, коли Європа розпочала насаджувати нове панування над народами й культурами світу.

Будь яка гадана дата завершення панування Переднього Сходу, звичайно ж, має бути умовною. Однак, 500 р. до н. е. – зручна кругла цифра, час найвищої моці та престижу Персії на грецьких та індійських кордонах стародавнього східного світу напередодні іонійського повстання 499 р. до н. е., коли було кинуте виклик могутності великого царя. Крім того, близько 500 р. до н. е. цивілізації Греції, Індії та Китаю вже набули більшості зі своїх характерних ознак. Виникли грецькі мистецтво й філософія; водночас Конфуцій у Китаї і Будда в Індії формували те, що потім виокремлювало Китайську й Індійську цивілізацію<sup>2</sup>.

## Винахід політичної філософії

Слід наголосити, що Греція була віддаленою від Єгипту й Месопотамії, але не ізолюваною від них. На відміну від Індії, яка була в основному

<sup>1</sup> Автор, очевидно, має на увазі народи, які на той час жили на території сучасної України. (Приміг. ред.)

<sup>2</sup> William H. McNeill. The Rise of the West (Chicago: University of Chicago Press, 1963), p.116.

ізолюваною, та Китаю – майже цілковито відокремленою. Китайці, хоча й розпочали пізніше, однак, здається, багато в чому повторили фази розвитку, через які пройшли Єгипет і Месопотамія. Отож є істотна схожість між китайським імператором і його владарюванням і месопотамським імператором чи єгипетським фараоном і їхнім владарюванням. А ось греки, схоже, зробили дещо фундаментально відмінне. Вони, кажучи запропонованою вище еволюційною мовою, переступили поріг розвитку людства.

У Греції політика почала відрізнятися від релігії, а філософія і/чи наука почала відходити від міфу. Таке розмежування сучасна західна людина сприймає аксіоматично. Ця різниця навіть сьогодні набагато відчутніша на Заході, ніж на Сході, і це не випадково, адже саме західна людина, а не східна, є прямим культурним спадкоємцем греків.

У теперішньому світі можна легко провести розмежування між тим поясненням проходження сонця по небу, яке описує його як вогненну колісницю, що мчить певним небесним шляхом, і поясненням, згідно з яким Сонце – велетенська, неімовірно гаряча куля газу, яка видається нам такою, що рухається завдяки обертанню Землі навколо своєї осі. Перше пояснення – міфологічне, друге – наукове.

Міф має форму оповіді: колісницю тягнуть вісім коней або чотири бики; нею править певна конкретна особа; її ковтає велетенський птах (під час затемнення), але ненадовго. Наукова форма – це абстрактний принцип, точніший об'єктивний опис. У суворо науковому поясненні немає місця особистості. Треба запам'ятати, що у справжньому міфі оповідь – це не символічне пояснення, а буквальный опис. Для стародавніх єгиптян сонце не заміщало її не репрезентувало бога, ним не керував якийсь всемогутній, але невидимий бог (якого відкрили іудеї), сонце (Ра) було богом. Характерна риса сучасної свідомості – спроможність явно творити «міф» з метою вплинути на інших людей (як, приміром, це зробив Платон у «Державі»). У своєму первісному розумінні міф є буквальный описом.

Антропология та казки для дітей змушують нас розглядати міфи всього-на-всього як зібрання наївних, фантастичних оповідань. Однак є свідчення, що стародавні єгиптяни і певною мірою стародавні месопотамці, маючи здебільшого міфологічні уявлення про взаємини людини, землі та неба, на ділі досліджували цей предмет за допомогою надзвичайно точних і складних методів.

Стародавні астрономи Єгипту та Месопотамії спостерегли, що всі зміни на небі відбуваються у небесній смугі завширшки 14 градусів – довкола того місця, яке астрономи називають площиною екліптики. Сонце, Місяць і планети рухаються по небу в цій смугі, тим часом як решта неба відіграє роль «небесного склепіння», під яким відбувається вся ця діяльність. На цій смугі розміщені знайомі зодіакальні сузір'я – звіди і астрологічні вирази, як-от, скажімо, «Юпітер сходить у Стрільцях». Пояснення руху Сонця, Місяця та планет у різних сузір'ях було міфічним, зате спосте-

реження за небесними світилами її обчислення їхніх траєкторій здійснювалися за допомогою точних і дуже складних математичних методів.

Ці обставини спричинилися до появи вкрай складного окультного релігійно-наукового набору вчень, що оберігався жерцями. Жерці знали математику, астрономію (яка фактично є тим, що ми назвали б астрологією), володіли складним стилем письма і тлумачили міфи.

Згідно з наявними свідченнями, для представників цивілізації річкових долин їхні річки були земним віддзеркаленням або земним варіантом екліптики чи шляху сонця по небу. Їхнім царем було сонце, яке являло собою певну божественну особистість. Люди сполучали земне царство з небесним за допомогою веж-храмів (Вавилонська вежа і, мабуть, піраміда Хеопса є тому прикладами). Греки називали ці вежі-храми «омфалосами» (у перекладі з грецької – пуп, або осереддя). Мабуть, вони мали правити за своєїрідну пуповину, що з'єднувала небо й землю. Легко помітити тут міфічну начинку, а проте астрономічно-математична точність і складність будівництва, розташування веж, календарі, астрономічні записи свідчать про куди істотніший прогрес, якого не змогли досягти греки зі своїм «науковішим» підходом. Деякі вчені припускають, що Єгипет було ретельно обстежено й сплановано відповідно до небесного зразка і що велика піраміда Хеопса була астрономічною обсерваторією й точною моделлю Північної півкулі!<sup>1</sup>

Попри все безладдя й недосконалість, характерні для історії стародавнього Переднього Сходу, все-таки можна розрізнити певну політичну модель. Політичний лад зосереджено в богові-цареві, його підтримують і оточують жерці-бюрократи, які тлумачать світ за допомогою міфу, що вдосконалювався до математичної астрономії-астрології.

Варвари-греки спілкувалися з цією цивілізацією та її стародавньою мудрістю наприкінці життя цієї цивілізації, коли Zenit її розвитку був давно позаду. Точнісінько так, як вони навчилися писати, використовуючи абетку, яка є надзвичайно спрощеним варіантом клинопису чи ієрогліфів, греки сприйняли і зрозуміли силу небесного, математично-геометричного, «природного» обґрунтування для політичного ладу. Але вони перейняли цей стиль мислення у деміфологізованій формі. МакНіл доводить, що греки співвідносили свої головні суспільні інститути, поліси або міста-держави (які розглядатимуться ґрунтовніше в наступному розділі) з космосом.

*Спілкування зі східними та варварськими суспільствами познайомило іонійців з розмаїттям тодішніх релігійних доктрин; і хоча вони переросли Гомерову теологію, іонійці зберегли його концепцію безособистісної і невблаганної Доли, яка тяжіє і над богами, і над людьми, в кінцевому наслідку керуючи ними. Але по-справжньому вирішальний чинник повертає нас безпосередньо до міста-держави.*

<sup>1</sup> Див. Tompkins. *Secrets of the Great Pyramid*.

*В Іонії шостого століття людські справи досить успішно регулювалися неупередженими, одноманітними, доконечними і – слід сподіватися – справедливими законами. Зрозуміло, закони природи, що їх, на думку іонійських філософів, вони могли простежити у Всесвіті в цілому, мали різочу схожість із законами міста-держави, які, напевне, хоч і невидимо, керували їхнім власним особистим життям. Отже, початки грецької філософії можна розглядати як наївну, проте надзвичайно плідну проєкцію на космос метушливого, але впорядкованого світу міста-держави.*

*Перші мислителі, як греки, так і варвари, так само у думках переносили своє соціальне середовище на космос. Але майже в усіх ранніх суспільствах люди були підвладні примхам природи, деспотичній волі своїх верховників або, найчастіше, і першому, і другому водночас. Поки харчування суспільства залежало від примхливої погоди, загальний добробут від гарного настрою якогось далекого вседержителя, а саме життя постійно залежало від випадкової арифметики навал і чуми, будь-які уявлення про Всесвіт, які не акцентували б нерегулярної і непередбачуваної природи речей, були б, очевидно, безглуздими. Однак у квітучих і незалежних містах, таких, як, скажімо, Мілет, життя й добробут громадян залежали переважно від їхньої власної узгодженої діяльності, яка регулювалася законом. Локальні неврожаї почасти перестали бути надто страшними, коли кораблі, торгуючи з далекими краями, почали привозити зерно для потреб міста. Жоден далекий монарх не мав влади над долею мілетійців. Навіть наслідок війни залежав переважно від уміння й дисципліни солдатів громадян. Отож поліс був буфером між його членами і примхами природи, він надягав гамувальну сорочку на деспотичні поривання суддів трибуналу галеастів і правителя, і, через військову муштру, йому навіть вдалося зменшити ризик війни до мінімуму. Громадянин такого міста був настільки вільним, наскільки людина може бути вільною від кореня чужій волі; проте його життя суворо обмежувалося законом. Отож навряд чи буде несподіванкою, що кілька схильних до розмірковувань громадян уявили собі, наче Всесвіт може керуватися подібно до поліса. А втім, цей неймовірний здогад помітно вплинув на всю наступну грецьку (і європейську) думку. Це було вельми дивовижно; та куди дивовижніший той факт, що, попри все розмаїття окремих явищ, закони природи все ж таки, здається, існують!<sup>1</sup>*

Саме в полісі починалася політична теорія, і саме поліс ми тепер розглянемо.

<sup>1</sup> McNeill, op.cit., pp. 214 – 215.





## Вибрана бібліографія

- African Genesis.* By Robert Ardrey. New York, 1962.
- Before Philosophy.* By Henri Frankfort et. al. Harmondsworth, 1941.
- Political Philosophy and Time.* By John G. Gunnell. Middletown, 1968.
- The Gost Dance.* By Weston La Barre. Garden City, 1970.
- Not From the Apes.* By Bjorn Kerten. New York, 1972.
- The Gutenberg Galaxy.* By Marshall McLuhan. New York, 1964.
- The Rise of the West.* By William H. McNeill. Chicago, 1963.
- Evolution after Darwin, vol. II.* Edited by Sol Tax. Chicago, 1960.
- Biopolitics.* By Thomas Landon Thorson. New York, 1970.
- The Imperial Animal.* By Lionel Tiger and Robin Fox. New York, 1971.
- The Fabric of Heavens.* By Stephen Toulmin and June Goodfield. London, 1961.
- Israel and Revelation.* By Eric Voegelin. Boston Rouge, 1956.
- Politics and Vision.* By Sheldon S. Wolin. Boston, 1960.

Більшість теперішніх політичних ідеалів — таких, як, скажімо, справедливість, свобода, конституційний уряд і повага до закону — чи принаймні визначення цих ідеалів бере свій початок від роздумів грецьких мислителів над інститутами міста-держави. Але в довгій історії політичної думки значення таких термінів багато разів змінювалося, і завжди це значення слід було розуміти у світлі тих інститутів, за допомогою яких ідеали мали реалізовуватися, її суспільства, в якому ці інститути функціонували. Грецьке місто-держава аж надто різнилося від політичних громад, в яких живуть теперішні люди, а тому потрібні неабиякі зусилля, щоб уявити собі картину його суспільного й політичного життя. Думки грецьких філософів про політичну практику вельми різняться від тих, які домінують у сучасному світі, так само різниться і вся атмосфера громадської думки, в якій провадилася їхня робота. Їхні проблеми, попри можливі аналогії з сучасністю, аж ніяк не тотожні сьгоднішнім проблемам, а етичний апарат, за допомогою якого оцінювалося й аналізувалося політичне життя, дуже різниться від будь-якого узвичаєного нині. Для того, щоб мати загальне точне уявлення про те, що означали їхні теорії, слід насамперед усвідомити, принаймні в загальних рисах, який різновид інститутів вони мали на оці і яке розуміння вкладалося в слово «громадянство», як факт і як ідеал, людьми, для яких ці теорії писалися. Через те урядування, зокрема Афін, важливе почасти тому, що воно найкраще відоме, та переважно тому, що воно було предметом особливої уваги найвидатніших грецьких філософів.

### Соціальні класи

Порівняно з сучасними державами стародавнє місто-держава було надзвичайно маленьким як за площею, так і за населенням. Отож уся територія Атики лише трохи перевищувала дві третини площі Род-Айленда, а чисельність населення Афін можна порівняти з чисельністю населення таких міст, як Денвер чи Рочестер. Дані вельми непевні, але, думаємо, ми не набагато помилимося, назвавши цифру трохи більшу, ніж триста тисяч. Такий лад, коли над невеликою територією панувало одне місто, був типовий для міста-держави.

Населення ділилося на три основні класи, які різнилися з політичного і правового погляду. На нижніх щаблях соціальної драбини стояли раби, оскільки рабство було узвичаєним інститутом у стародавньому світі. З усього населення Афін десь третину складали раби. Як наслідок, для економіки міста-держави інститут рабства був так само характерний, як наймана праця для сьгоднішньої економіки. Звісно, раб не мав політичної ваги в місті-державі. У грецькій політичній теорії його існування було аксіомою так само, як у середні віки ніхто не сумнівався в феодалізмі або як ніхто не ставить під сумнів взаємні робітника і працедавця нині. Часом доля раба була жалюгідною, часом інститут рабства (але не зловживання ним) брався під захист.

Однак порівняно велика кількість рабів — а надто перебільшення їх числа — призвела до появи міфу, який спричинився до істотних помилок. Зокрема, до думки, наче громадяни міста-держави складали бездіяльний клас, а отже, його політична філософія була філософією класу, звільненого від корисної праці.

Це майже цілковита ілюзія. Звільненні від праці клас в Афінах навряд чи міг перебільшувати кількість незаінтересованих у будь-якому американському місті, яке дорівнює їм за розміром, бо греки не були багатими й жили у дуже вузьких економічних межах. Якщо стародавні греки мали більше дозвілля, ніж теперішнє покоління, то це тому, що вони купували його їхній економічний механізм не був аж надто цільно підігнаний — коптом зниження рівня споживання. Простота й примітивність життя стародавніх греків була б важким тягарем для сучасного американця. Безперечно, що переважна більшість афінських громадян мали бути кунцями, ремісниками чи землеробами, які своєю працею заробляли собі на життя. У них не було іншого способу існування. Як наслідок, подібно до більшості людей у сучасних суспільствах, вони займалися політичною діяльністю за рахунок скорочення часу, який вони віддавали своїм безпосереднім заняттям. Слушно, що Арістотель, використовуючи цю обставину, вважав, що було б бажаним, якби всю ручну працю виконували раби, щоб у громадян з'явився вільний час для занять політикою. Хоч би що думали про мудрість цього ідеалу, безперечно, що Арістотель не описував тодішній стан речей, а пропонував змішати його для вдосконалення політики. Грецька політична теорія часом ідеалізувала бездіяльний клас, і в аристократичних містах панівним класом могли бути землевласники, але цілковито хибна думка, згідно з якою в такому місті, як Афіни, громадянами були люди, чії руки не знали праці.

Після рабів другою основною групою у грецькому місті були осілі чужоземці, або метици. У торговому місті, яким були Афіни, таких людей могло бути багато, і більшість із них не були тимчасовими мешканцями. Однак не існувало форми законної натуралізації, і метик не ставав громадянином, попри те, що кілька поколінь його предків жили в місті, інакше як через недогляд чи попускання. Уявіть собі, що перші американські колоністи з англосаксів приймали б іммігрантів із різних країв,

не даючи їм громадянства. Метик, як і раб, не брав участі в політичному житті міста, хоча він був вільною людиною і його виключення з цього життя не містило в собі нічого дискримінаційного.

Нарешті, була група громадян, або тих, хто був членом міста і мав право на участь у його політичному житті. Цей привілей надавався за правом народження, бо грек залишався громадянином того міста, до якого належали його батьки. Ба більше, громадянство давало право людині на *членство*, тобто на певну мінімальну частку політичної діяльності чи участі в державній діяльності. Цей мінімум міг зводитися до привілею відвідувати міські зібрання, які самі могли мати більше чи менше значення відповідно до наявного ступеня демократії, або ж давав право бути обраним на ту чи ту посаду. Отож Арістотель, очевидно маючи на оці афінську практику, вважав, що право бути обраним для виконання судових обов'язків є найкращим критерієм громадянства. Мала людина право обіймати багато посад чи лише деякі, своєю чергою залежало від того ступеня демократії, що переважав у її місті. Проте слід зауважити той момент, що для грека громадянство завжди більшою чи меншою мірою означало саме участь у політичному житті. Отже, сама тодішня ідея громадянства була куди особистішою і набагато менш правовою, ніж сучасна. Теперішнє поняття «громадянин», тобто людина, якій законом гарантовані певні права, краще зрозуміли б не греки, а римляни, бо латинське слово *ius* почасти означає володіння таким особистим правом. Греки, однак, вважали своє громадянство не особистим володінням, а чимось подібним до спільного володіння, як, скажімо, спільне життя членів родини. Цей факт справив глибокий вплив на грецьку політичну філософію. Він означав, що проблема, на їхню думку, полягала не у здобутті людиною своїх прав, а в забезпеченні їй того місця, на яке вона має право. Трохи перефразувавши, це означає, що, з погляду грецьких мислителів, політична проблема мала розкрити місце, на яке кожен тип чи клас людей заслуговував у цілісному суспільстві, побудованому так, щоб могли провадитися всі істотні форми суспільної роботи.

## Політичні інститути

Роботу інститутів, за допомогою яких громадяни провадили свою політичну діяльність, можна проілюструвати на прикладі Афін як найвідомішого типу демократичного устрою<sup>1</sup>. Всі громадяни чоловічої статі утворювали асамблею, або еклесію, міські збори, в яких кожен афінянин мав право

<sup>1</sup> Устрій Клісфена, чий реформи були прийняті 507 р. до н. е. Дрібні зміни вносилися час від часу, переважно в напрямку збільшення кількості суддів, які обиралися голосуванням і жеребкуванням, а також кількості платних посад — і те, і те було знаряддям народного врядування, — однак Клісфенові реформи встановили устрій Афін, що зберігався протягом періоду найвищої могутності Афін. Був час короткої олігархічної реакції наприкінці Пелопоннеської війни, але давні форми правління було відновлено 403 року.

брати участь після того, як йому виповнювалося двадцять років. Асамблея збиралася регулярно десять разів на рік, а у надзвичайних випадках — на заклик Ради. Ухвали цих міських зборів відповідали, настільки, наскільки це можливо, теперішнім декретам. У них втілювалася вся повнота державної влади цього політичного органу. Проте це не означає, що на асамблеї відбувалося чи мало відбуватися формування політики й ефективне обговорення заходів. Безпосередня демократія, яку здійснювали всенародні збори, — це радше міф, аніж форма управління. Ба більше, всі форми грецького врядування (за винятком неправової диктатури), як аристократичні, так і демократичні, включали в себе певного роду народні збори, хоча насправді їхня роль в управлінні була неістотною.

Цікавим моментом афінського врядування, таким чином, були не збори всього народу як такі, а засоби, що робили суддів та чиновників підзвітними загалу громадян і відповідальними перед ним. Ці засоби зводилися до представництва, хоча воно й істотно відрізнялося від теперішніх уявлень про представництво. На меті мався вибір достатньо великого органу для створення зрізу чи зразка загалу громадян. Цьому органу було дозволено в окремих випадках на короткий час діяти від імені народу. Терміни перебування при владі були короткі; як правило, існували запобіжні важелі проти переобрання; а отже, решта громадян своєю чергою могла взяти участь у керуванні державними справами. На додаток до такої політики архонтат був правлінням не когось одного, а ради десятиох, які вибиралися по одному від кожного племені, на які були поділені громадяни. Однак судді здебільшого мали незначну владу. В Афінах були два ключові органи контролю за урядом, а саме — Рада п'ятисот і трибунали галеастів із широким колом суддів.

Спосіб, у який вибиралися члени цих керівних органів, вказує на те, що вони представляли весь народ. Для зручності місцевого управління афіняни поділялися приблизно на сто демів, або, як їх ще можна назвати, адміністративних районів, цивільних округів чи парафій. Ці демни були одиницями місцевого управління. Втім, в одному їх не можна прямо порівнювати з місцевими одиницями; членство в них було спадковим і навіть якщо афінянин переїздив з однієї місцевості до іншої, він залишався членом того самого дему. Відповідно, попри те, що дем був місцевістю, система не була виключно системою місцевого представництва. Демни, однак, мали певний ступінь місцевої автономії і справляли деякі місцеві поліцейські обов'язки, що не мали істотної ваги. Окрім того, вони були тими дверима, крізь які афінянин вступав у громадянство, бо в них вівся список членів, і до нього записували кожного афінського юнака, коли тому виповнювалося вісімнадцять років. Та по-справжньому важливу роль вони відігравали, виставляючи кандидатів на посади в розмаїтих органах, що здійснювали центральне керівництво. Система поєднувала вибори й жеребкування. Демни вибирали кандидатів, приблизно пропорційно до їхніх розмірів, а урядовці визначалися жеребкуванням зі списку, сформованого виборами. На думку греків, такий спосіб призначення на посади

шляхом жеребкування був винятково демократичною формою правління, оскільки всі мали рівні шанси посісти державну службу.

Утім, був один важливий афінський офіційний орган, який залишався поза межами цієї схеми виборів за допомогою жеребкування і який порівняно з іншими зберігав більшу незалежність. Це були десять стратегів, які вибиралися прямим голосуванням і, крім того, мали право переобиратися. Звісно, в теорії стратеги були суто військовими людьми, але надто за імперської доби вони не лише фактично здійснювали важливі владні функції в далеких частинах Афінської імперії, а й мали істотний вплив на ухвали Раді й асамблеї вдома. Отже, ця посада насправді була не військовою, а давала в окремих випадках якнайважливіші політичні права. Саме як стратег Перікл багато років поспіль стояв на чолі афінської політики, а його становище відносно ради й асамблеї більше нагадувало становище прем'єр-міністра в сучасному уряді, ніж звичайного воєначальника. Але його сила полягала в тому, що він міг повести за собою асамблею; якби йому це не вдавалося, то від нього позбулися б так само ефективно, як, голосуючи проти, звільняють відповідального міністра.

Як було сказано вище, по-справжньому важливими керівними органами в Афінах були Рада п'ятисот і трибунали галеастів, які вибиралися народом. Певного роду рада була характерною частиною всіх форм грецького міста-держави, але в аристократичних державах, таких, як, скажімо, Спарта, рада була сенатом, утвореним із старійшин, яких обирали на все життя і які не були відповідальними перед асамблеєю. Членство у такій раді, як правило, було привілеєм благородного класу, а отже, цілком різнилося від членства в афінській раді, яка обиралася народом. Рада ареопагу була пережитком аристократичного сенату, якого позбавила влади зростаюча демократія. По суті, Рада п'ятисот була виконавчим і керівним комітетом асамблеї.

Фактично урядову роботу було зосереджено в цьому комітеті. І все ж таки п'ятсот чоловік було забагато для ведення справ, і це число скорочувалося до робочого розміру за допомогою улюбленого засобу — ротатії. Кожне з десяти племен, на які були поділені афіняни, призначало п'ятдесят членів Раді, і ці п'ятдесят представників одного племені працювали лише одну десятину року, тобто терміну своїх повноважень. Цей комітет п'ятдесяти, за участю дев'яти інших радників — по одному від кожного з дев'яти племен, які на той час не мали влади, здійснював фактичне керівництво й вів справи від імені всієї Раді. Голова вибирався жеребкуванням не більше, ніж на один день, і жоден афінянин не міг перебувати на цій почесній посаді більше одного дня за все своє життя. На Раду покладався дуже важливий обов'язок пропонувати заходи для розгляду на загальній асамблеї громадян, яка брала до уваги лише ті проблеми, що попередньо розглядалися Радою. У часи, коли афінська конституція досягла своєї найвищої точки, могло скластися враження, що Рада, а не асамблея була тим органом, який ефективно формулював заходи. Пізніше вона, схоже, обмежилася завданням підготовки проектів заходів, які слід

було розглянути на асамблеї. Окрім виконання цих законодавчих обов'язків, Рада була ще й центральним виконавчим органом управління. Чужоземні посольства могли звертатися до народу лише через Раду. Судді трибуналу галеастів великою мірою були під її контролем. Рада могла ув'язнювати громадян і навіть засуджувати їх на смерть, виступаючи в ролі суду або передаючи злочинців до одного зі звичайних судів. Вона здійснювала весь контроль над фінансами, управлінням державним майном та стягненням податків. Флот та його арсенали були безпосередньо підпорядковані їй, і з нею більш чи менш тісно співпрацювали розмаїті комісії й адміністративні органи або службовці.

Великі повноваження Раді, однак, завжди залежали від доброї волі асамблеї. Асамблея розв'язувала питання, подані на її розгляд Радою, ухвалюючи постанови, вносячи доповнення або відкидаючи їх, відповідно до своїх поглядів. Пропозицію, яку було внесуто на асамблеї, могли передати до Раді, або ж остання могла ознайомити асамблею з пропозицією, не даючи жодних рекомендацій. Усі найважливіші питання, такі, як оголошення війни, укладання миру, створення союзів, голосування за прямі податки чи загальні законодавчі постанови, мали розглядатися асамблеєю для народного схвалення, але ніхто не вважав, принаймні в найкращу добу афінської політики, що Рада мала бути лише органом для складання проектів постанов. У всякому разі, декрети видавалися від імені Раді і народу.

Однак народний контроль як над суддями, так і над самим законом здійснювався через суди. Афінські трибунали галеастів, безперечно, були наріжним каменем усієї демократичної системи. Їхню роль неможливо порівняти з роллю, яку виконують суди в будь-якій теперішній системі управління. Їхнє завдання, як і будь-якого іншого суду, звісно, полягало в ухваленні юридичних постанов, зокрема при розгляді і цивільних, і кримінальних справ. Але, крім цього, їм було надано широких повноважень, які, згідно з сучасними уявленнями, мали радше виконавчу або законодавчу, ніж юридичну, природу.

Члени або судді трибуналу галеастів призначалися деманами — щороку обиралися шість тисяч осіб, з яких жеребкуванням визначалися ті, хто мав засідати в конкретних судах і розглядати конкретні справи. Для виконання цих обов'язків могли вибрати будь-якого афінянина, якому виповнилося тридцять років. Трибунал був великим органом, де ніколи не було менше 201 члена, а як правило — 501, а то й набагато більше. Ці громадяни не ділилися на суддів та присяжних, оскільки афінський суд не мав жодних механізмів, супутніх методологічно розвиненій формі права. Сторони на судовому процесі повинні були особисто викласти свої справи. Суд просто голосував, спершу щодо встановлення вини, а потім, якщо вини було встановлено, щодо покарання, яке слід було накласти на винного після того, як кожна сторона пропонувала справедливу, на її думку, кару. Ухвала суду була остаточною, оскільки не існувало системи касації. Справді, це було цілком логічно, адже згідно з теорією афінських

судів трибунал діяв і вирішував від імені всього народу. Трибунал був не просто юридичним органом; для зручності він буквально вважався афінським народом. Отже, ухвала одного трибуналу в жодному разі не була обов'язковою для будь-якого іншого. Фактично, у певних аспектах суд був рівний самій асамблеї. І асамблея, і трибунал були народом. Таким чином суди використовувалися для забезпечення народного контролю як над посадовими особами, так і над самим законом.

Контроль трибуналів над суддями здійснювався у три основні способи. По-перше, була можливість екзамінувати кандидата, перш ніж він обійме посаду. Іспит могли влаштувати на тій підставі, що даний кандидат не годився для такої посади, і трибунал міг дискваліфікувати його. Такий механізм робив вибори шляхом жеребкування куди менш випадковими, ніж здавалося б на перший погляд. По-друге, наприкінці повноважень від судді могли вимагати звіту за всі його дії; звітувати він мав також перед трибуналом. І нарешті, наприкінці строку повноважень кожного судді трибуналу галеастів відбувалася спеціальна ревізія рахунків і огляд того, як він розпоряджався державними коштами. Афінський суддя трибуналу галеастів, який не мав права на переобрання і дії якого (до і після виконання ним своїх обов'язків) міг розглянути трибунал, що складався з п'ятиста чи більше його співвітчизників, визначених жеребкуванням, мав крайню обмежену свободу дії. У випадку зі стратегами та обставинами, що їхнє переобрання дозволяло їм уникати ревізій, безперечно, великою мірою пояснює, чому вони були найнезалежнішими афінськими посадовими особами.

Контроль з боку трибуналу аж ніяк не зупиняв суддів. Вони контролювали сам закон, який міг дати їм справжню законодавчу владу і піднести їх до становища, яке в окремих випадках дорівнювало становищу самої асамблеї. Адже трибунали могли судити не лише людину, а й закон. Отож ухвалу Ради чи асамблеї могли поставити під сумнів, висунувши певного роду позов, згідно з яким ця ухвала суперечила конституції. Будь-який громадянин міг оскаржити її, а відтак дія спірного закону припинялася, поки його доля не вирішувалася в трибуналі. Винний закон судили так само, як і людину, й негативна постанова суду анулювала його. На практиці не було зримого обмеження підстав для такої дії; досить було просто припустити, що цей закон недоцільний. З другого боку, очевидно, що афіняни, для зручності, ототожнювали волю суддів трибуналу галеастів з волею всього народу.

## Політичні ідеали

Вибрана народом Рада та її відповідальність перед асамблеєю і незалежні й вибрані народом судді трибуналу галеастів були характерними інститутами афінської демократії. Однак, як і в будь-якій системі управління, за інститутами стояли певні концепції того, що ці інститути мають уособ-

лювати, ідеали вартісного політичного життя, для якого ці інститути мали бути корисними. Такі ідеали важче виявити й охарактеризувати, проте вони не менш важливі, ніж самі інститути, для розуміння політичної філософії. На щастя, історик Фукидід констатував, у незрівнянному фрагменті одного із своїх творів, те значення, яке демократія мала для глибокодумних афінян. Це уславлене «Надгробне слово», що його приписують Періклові, провідникові демократії, і яке нібито було виголошене на честь солдатів, полеглих у перший рік великої війни зі Спартою<sup>1</sup>. Мабуть, в історичній літературі ніколи не було кращого викладу політичного ідеалу. Гордість, з якою афінянин споглядав своє місто, любов, з якою він ставився до своєї участі в громадському житті міста, й моральне значення афінської демократії проглядаються у кожному рядку.

Періклова промова, очевидно, мала на меті пробудити у слухачів усвідомлення міста як їхньої найдорогоціннішої власності, а також як чогось найкориснішого, чому вони могли присвятити своє життя. Мета звернення — патріотичний заклик, привід — похорон, отож від промовця слід було б чекати розмірковувань щодо благочестя та родової величі. Фактично Перікл мало говорить про традицію чи про минуле. Він зупиняється на тогочасній славі об'єднаних і одностайних Афін. Він закликає своїх слухачів побачити в Афінах те, чим вони були насправді, збагнути, що вони означають для життя своїх громадян, і говорить про все це так, наче місто було надзвичайно вродливою і гідною жінкою.

*Я хотів би, щоб ви день у день споглядали велич Афін, поки не сповнитесь любові до них; а коли вас вразить видовище їхньої слави, згадайте, що цю імперію створили люди, які знали свій обов'язок і мали сміливість виконати його, яких у годину незгоди ніколи не полишав страх безчестя і які, коли їхні наміри зазнавали поразки, не дозволяли, щоб їхні чесноти були втрачені для країни, а беззастережно офірували своє життя, як найщиріші жертви, на її вівтар.*

Отже, афінське громадянство — найбільша слава афінян. «Звеличуючи місто, я звеличив їх». Адже якому скарбові глибокодумна людина віддала б перевагу перед цим? Яке своє майно вона поцінувала б вище або за яке вона ризикуватиме й офіруватиме більше? Може, вона віддасть перевагу своєму майну або своїй родині? Яка користь від майна, окрім тієї, що воно дозволяє людині втішатися вищим благом, що йде від активної участі в житті міста? А яка вартість родини, навіть якщо вона походить із стародавнього і шляхетного роду, окрім тієї, що вона забезпечує доступ до вищої форми соціальних взаємин, якою є громадське життя? Над усіма фракціями, над усіма меншими групами будь-якого кшталту стоїть місто,

<sup>1</sup> Фукидід. Кн. II, 35 — 46. Цитується за англійським перекладом Бенжамена Джовета, виданим в Оксфорді 1900 року.

яке надає їм усім значення й вартості. Родина, друзі та майно дають найбільшу втіху лише тоді, коли вони є складниками цього найвищого добра, яке полягає в тому, щоб мати місце в житті й діяльності самого міста.

Зваживши на риторичну гіперболізацію, природну для такої нагоди, залишається той факт, що «Надгробне слово» було виразом справжнього ідеалу грецького політичного життя. Це життя було позначене тією інтимністю, яку теперішній людині важко асоціювати з політикою. Сучасні держави настільки великі, далекі й відчужені, що не можуть відігравати ту роль у житті сучасного громадянина, яку так природно брало на себе місто-держава стародавнього грека. Інтереси афінянина були не так роз'єднані, вони не розпадалися аж надто різко на відсіки, не сполучені між собою, а всі зосереджувалися на місті. Його мистецтво було громадянським мистецтвом. Його релігія, оскільки вона не була родинною справою, — це релігія міста. Його релігійними святами були громадянські торжества. Навіть його засоби існування залежали від міста куди частіше, ніж у сучасному житті. Отже, для греків місто було життям укупі; його устрій, за словами Арістотеля, був радше «способом життя», ніж правовою структурою; і як наслідок, основоположною думкою у грецькій політичній теорії була гармонія цього спільного життя. Між його розмаїтими аспектами майже не робилося різниці. Для греків теорія міста була водночас і етикою, і соціологією, і економікою, а також політикою в її вужчому теперішньому розумінні.

Всеохопність цього спільного життя й те, як афіняни цінували його, стає зрозумілим з їхніх інститутів. Ротація в державних установах, призначення на посади за допомогою жеребкування, а також збільшення розмірів керівних органів настільки, що вони ставали незграбними, — усе це мало на меті залучення якомога більшої кількості громадян до участі в урядуванні. Афінянин незгірш за інших знав докази проти всіх цих механізмів, однак він був готовий погодитися з цими вадами заради переваг, що їх, на його думку, вони давали. Його системою врядування була демократія, «бо управління перебуває в руках багатьох, а не кількох». У сучасній політиці такої вираз ймовірно сприймуть не зовсім буквально, якщо тільки під ним не розумітимуть вельми безбарвне право голосувати. Безперечно, перебування при владі важить мало в розрахунках теперішніх демократів, окрім тих небагатьох, які роблять кар'єру в політиці. Для афінянина така подія була нормальною в житті майже кожного громадянина. Спираючись на цифри, наведені Арістотелем в його «Конституції Афін», можна підрахувати, що в будь-який рік один громадянин із шести міг брати участь в управлінні державою, навіть якщо ця участь зводилася всього-на-всього до обов'язків судді трибуналу галеастів. А якщо громадянин не виконував жодних державних обов'язків, він усе-таки міг, регулярно десять разів на рік, брати участь в обговоренні політичних питань на загальній асамблеї громадян. Обговорення, формальне чи неформальне, державних справ було однією з головних розваг і інтересів його життя.

Отож Перікл найбільше пишається тим, що Афіни краще, ніж інші держави, засвоїли таємницю того, як дати змогу своїм громадянам об'єднати піклування про свої приватні справи з участю у громадському житті.

*Афінянський громадянин не пхтує державу, бо він піклується про свою домівку; і навіть ті з нас, хто займається ремеслом, мають дуже ясне уявлення про політику. Тільки ми вважаємо людину, яка не цікавиться державними справами, не добромисною, а некорисною; лише небагато з нас спроможні бути політиками, але всі можуть оцінювати їхні дії.*

Присвячення всього свого часу приватним справам за Періклової доби сприймалося б жахливим спотворенням цінностей; виробники афінян, зокрема гончарів і зброярів, свого часу були найкращі у грецькому світі, але навіть ремісник повстав би проти життя, де не залишалося місця для участі у спільних справах, справах міста.

Цьому бажанню участі кожного у громадському житті доконечно супутній той ідеал, що зовнішні розбіжності в становищі чи багатстві нікому не повинні ставати в цьому на заваді.

*На почесні державні посади висувують тих, кого шанують за чесноти, і привілей не дає більшого успіху, ніж особиста доблесть, а скромність звання не заважає біднякові прислужитися своїй країні.*

Іншими словами, ніхто не народжений для посади і ніхто не купує собі посаду, однак рівні шанси ставлять людину на те місце, на яке їй дає право її природний хист.

Нарешті, цей ідеал спільного життя, в якому всі могли б брати активну участь, містить у собі оптимістичну оцінку політичних здібностей пересічної людини. З другого боку, припускається, що сувора мунштра і глибока спеціалізація не потрібні для того, щоб розумно розсудити політичні й соціальні питання. У Перікловій промові найвиразніше бринить гордість, з якою демократ-афінянин сприймає свою «щасливу різнобічність».

*Ми покладаємося не на управління чи хитрість, а на наші серця та руки. А в питаннях виховання, тим часом як вони (спартанці) з дитинства виснажують себе важкими вправами, які мають на меті зробити їх сміливими, ми живемо вільно, а проте так само готові долати небезпеки, як і вони.*

Це, звичайно ж, глузливе зауваження про Спарту з її суворою військовою дисципліною, але не тільки. Духом аматорства завжди була пронизана афінянська політична практика. Афінянин мав гострий розум і був готовий

повірити — собі на біду, — що гострота розуму могла замінити глибокі знання чи фахові навички. І все ж таки правдою в похвалянні афінянина було те, що він міг перевершити представників усіх інших народів своїми здобутками — у мистецтві, в ремісництві, у війні на морі і в управлінні державою.

Отож, згідно з афінським розумінням, місто було спільнотою, де якомога більшої кількості громадян слід дозволяти брати активну участь у громадському житті, не роблячи різниці щодо звання чи багатства, і де здібності її окремого члена знаходили природний, несподіваний і щасливий вихід. І досить великою мірою — мабуть, більшою, ніж будь-якій іншій людській спільноті, — Перікловим Афінам вдалося реалізувати цей ідеал. І все-таки це був ідеал, а не факт. Навіть у свої найкращі часи демократія мала свій зворотний бік, який так само пов'язаний з початком політичної теорії, як і з її успіхами. Платонову «Державу», либонь, можна охарактеризувати як критику демократичного поняття «щасливої різнобічності», поняття, яке, на Платонову думку, було нічим іншим, як невикорінною вадою будь-якого демократичного устрою. І справді, знаючи про руйнівні наслідки Пелопоннеської війни, він міг сумніватися у вартості демократії більше, ніж Перікл. У Фулідідовій «Історії» щодо «Надгробного слова» також є жахлива іронія, бо воно протиставляється розповіді про наступну поразку Афін.

Стосовно ширшої проблеми досягнення гармонійного спільного життя також слід визнати, що місто-держава мала лише обмежений успіх. Вже сама інтимність і всеохопність його життя, яка пояснює більшу частину моральної величчя ідеалу, призвела до вад, які були зворотним боком його чеснот. Загалом міста-держави мали, ймовірно, стати жертвами фракційних сутичок та партійного суперництва, які були настільки запеклими, наскільки може бути лише суперництво між близькими людьми. Фулідід малоє жахну картину наступу крутих змін і розбрату на грецькі міста мірою того, як поглиблювалася війна.

*Необачна відвага вважалася відданою сміливістю; обережна затримка була виправданням боягузтва; стриманість приховувала нечоловічу слабкодушність; знати все — означало нічого не робити. Шалена енергія була істинною ознакою чоловіка... Тому, хто втішався жорстокістю, завжди довіряли... Політичні узи виявлялися міцнішими за кровні зв'язки... Довіра ґрунтувалася не на божественному законі, а на співучасті у злочинах<sup>1</sup>.*

Пізніше, після завершення війни, Платон сумно стверджував, що «всі міста, навіть найменші, поділені навпіл, на місто багатих і місто бідних»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Фулідід. Кн. II б, 82.

<sup>2</sup> Платон. «Держава», Кн. IV, 422e.

Саме тому, що ідеал гармонії було лише частково або ненадійно реалізовано, він аж надто наполегливо формує частину грецької політичної думки. Була тенденція повсякчас виявляти відданість радше конкретній формі правління чи партії, ніж місту, а це надто просто відкривало шлях до чистісінького політичного егоїзму, в якому не було місця для лояльності до партії. У цьому відношенні становище в Афінах, певне, було кращим, ніж у цілому, хоча Алквіадова кар'єра висвітлює як небезпек розколу, так і безсовісний егоїзм, можливі в афінській політиці.

Хоч би як ненадійно реалізований, цей ідеал гармонійного спільного життя, участь у якому мала бути головною втіхою для кожного громадянина, залишається провідною думкою у грецькій політичній теорії. Це більше, ніж будь-що, пояснює здивування, яке охоплює сучасного читача одразу після того, як він уперше звертається до Платонових чи Арістотелевих праць. Там нема наших найбанальніших політичних понять; зокрема поняття окремих громадян, наділених особистими правами, і поняття держави, яка, за допомогою закону, захищає права своїх громадян і вимагає від них виконання необхідних для цього обов'язків. Наша найузвичаєніша політична думка припускає наявність певної рівноваги між цими двома протилежними тенденціями — достатньою владою, щоб держава була ефективною, і достатньою свободою, щоб громадянин залишався вільним у своїх діях. Філософ міста-держави не розглядав ані таке протистояння, ані таку рівновагу. Право чи справедливість означає для нього устрій чи організацію спільного життя громадян, а мета закону — визначити кожній людині її місце, її звання, її функцію в загальному житті міста. Громадянин має права, але вони не є атрибутами окремої особистості; вони асоціюються з його званням. Він також має обов'язки, але вони не накладаються йому державою; вони виростають з необхідності реалізувати його власні можливості. Грек щасливо уникав як ілюзії, що в нього є спадкове право чинити так, як йому заманеться, так і удавання, наче його обов'язок «суворо заповідав голос Божий».

У межах кола, окресленого таким чином за допомогою концепції громадянської гармонії та спільного життя, афінський ідеал визначив місце для двох фундаментальних політичних вартостей, завжди тісно пов'язаних у грецькій свідомості, які були, так би мовити, стовпами системи. А саме — свобода і повага до закону. Важливо відзначити, як Перікл поєднує обидві вартості майже в одному й тому самому висловлюванні.

*У нашій державі ми живемо вільно і в повсякденному житті уникаємо взаємних підозр: ми не почувасмо ворожості до сусіда, якщо він у своїй поведінці керується особистими нахилами; ми не кидаємо на нього похмурих поглядів, які неприємні, хоч і нешкідливі. Тим часом як наші особисті взаємини не обмежені, наше громадське життя просякло духом шанування; ми шануємо владу і не порушуємо законів, надто тих, які встановлено на захист скривджених, а також законів неписаних, порушення яких усі вважають негідним.*

Міська діяльність відбувається за добровільної співпраці громадян, а головний засіб цієї співпраці — вільне її вичерпне обговорення політики в усіх її аспектах.

*Великою перешкодою для дії, на нашу думку, є не дискусія, а бажання того знання, яке здобувається за допомогою обговорення, що передує дії. Адже ми маємо особливу силу думати, перш ніж діяти, і все таки діяти, тим часом як інші люди сміливі через незнання, а розміркувавши, стають нерішучими.*

Саме ця віра в обговорення, як найкращий засіб визначення державних заходів і запровадження їх у життя, — ця віра, згідно з якою мудрий захід чи добра інституція має витримати перевірку багатьма головами, — зробила афінянина творцем політичної філософії. І не тому, що він зневажав звичаї, він просто ніколи не вірив, що засновані на традиції звичаєві закони є обов'язковими лише завдяки своїй стародавності. Він вважав за краще вбачати у звичаї підставу для припущення існування основоположного принципу, який витримав би раціональну критику, а відтак став би чіткішим і зрозумілішим. Ця проблема взаємні звичаю та розуму пронизує всю теорію міста-держави. Отож скептицизм, згідно з яким право є лише сліпим звичаєм, а політичні інститути — це всього-на-всього засіб здобуття переваг для бенефіціаріїв системи, був, на думку Платона, найсмертельнішою соціальною отрутою. Але в цьому відношенні Платон обстоював ту природжену віру греків, що державне управління у крайньому разі спирається на переконання, а не на силу, і що його інститути існують для того, щоб переконувати, а не примушувати. Урядування не є таємницею для шляхетних нащадків Зевса. Свобода громадянина залежить від того факту, що він має раціональну здатність переконувати інших і дозволяти переконувати себе у вільному й беззастережному спілкуванні зі своїми співвітчизниками. Грек по суті дещо наївно вважав, що йому одному з усіх людей була властива така здатність і що з усіх форм урядування лише місто-держава давала їй вільний вихід. Саме в цьому корінилося звернене ставлення до «варварів», які, за словами Арістотеля, були рабами за натурою.

Отож, згідно з таким уявленням, свобода містить у собі повагу до закону. Афінянин не думав, що його ніщо не стримує, але він чітко розрізняв обмеження, яке являє собою просте корення деспотичній волі іншої людини, і обмеження, згідно з яким закон є правилом, яке слід поважати, а отже, воно є добровільним. Є один момент, з яким погоджуються всі грецькі політичні філософи, а саме, що тиранія — це найгірша з усіх форм управління. Бо тиранія означає саме застосування незаконної сили: хоч би якими добрими були її цілі та наслідки, вона не стає від цього кращою, оскільки руйнує самоврядування.

*У міста нема гіршого ворога, ніж деспот, який відмінняє спільні закони, а править сам, тримаючи в руках закон<sup>1</sup>.*

У вільній державі править закон, а не правитель, і закон заслуговує на повагу громадянина, навіть попри те, що в окремому випадку закон карає його. Свобода і верховенство закону — ось два взаємодоповнюючі аспекти добродійного державного управління. Ось та таємниця міста-держави, що, як гадали греки, є тільки їхньою прерогативою з-поміж усіх народів світу.

Саме це означають Періклові горді слова, що «Афіни — це школа Еллади». Афінянський ідеал можна підсумувати однією фразою, як поняття вільного громадянина у вільній державі. Процес управління — це похідне від неупередженого, справедливого закону, який обов'язковий, бо він правильний. Свобода громадянина — це свобода розуміти, обговорювати й пропонувати не завдяки своєму званню чи багатству, а відповідно до своїх талантів і заслуг. Мета всього задіяного — поява громадського життя, яке для індивіда є найкращою школою поліпшення своїх природних здібностей, для суспільства — гарантія припад цивілізованого життя з його благами матеріального комфорту, мистецтва, релігії й вільного інтелектуального розвитку. В такому суспільному житті найвища цінність для індивіда — це, власне, його здатність і його свобода справляти істотний вплив на перипетії громадського життя, займати в цьому житті якесь місце, бодай скромне. Про гордість афінянина за своє місто свідчить його віра в те, що тут, уперше за всю історію людства, було майже реалізовано задумане. Про успіх афінян свідчить те, що жоден із народів, які жили після них, не ставив перед собою ідеал громадянської свободи, па який не впливають ані його інститути, ані його філософія.

## Вибрана бібліографія

- Greek Political Theory: Plato and his Predecessors.* By Ernest Barker. 4th ed. London, 1951. Chs. 1,2.
- Hebrew Thought Compared With Greek.* By Thorleif Boman. London, 1960.
- Lawyers and Litigants in Ancient Athens: The Genesis of the Legal Profession.* By Robert J. Bonner. Chicago, 1927.
- Aspects of Athenian Democracy.* By Robert J. Bonner. Berkeley, Calif., 1933.
- Classical Greece.* By C.M. Bowra. New York, 1965.
- Aspects of the Ancient World.* By Victor Ehrenberg. Oxford, 1946. Essays 3,7.
- Hellenistic Athens: An Historical Essay.* By W.S. Fergusson. London, 1911.
- Greek Imperialism.* By W.S. Fergusson, Boston, 1913.
- Thucydides.* By John H. Finley, Jr. Cambridge, Mass., 1942.
- The Pre-Socratic Philosophers.* By Kathleen Freeman. Oxford, 1946.
- The Growth of the Athenian Economy.* By A. French. London, 1946.

<sup>1</sup> Евріпід. «Прохачки», II, 429 — 432.



- The Greek City and Its Institutions.* By G. Glotz. Eng. trans. by N. Mallinson. London, 1929.
- Essays in Greek History and Literature.* By A. W. Gomme. Oxford, 1937. Chs. 4, 5, 9, 11.
- «Democracy at Athens». By George M. Harper, Jr. In *The Greek Political Experiences: Studies in Honor of William Kelly Prentice.* Princeton, N. J., 1941.
- The Liberal Temper in Greek Politics.* By Eric A. Havelock. New Haven, 1957.
- A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.* By C. Hignet. Oxford, 1952.
- The Early Ionians.* By G. L. Huxley, London, 1957.
- A History of the Greek World from 479 to 323 B.C.* By M. L. W. Laistner. 3rd. ed./London, 1957.
- Representative Government in Greek and Roman History. By J.A.O. Larsen. Berkley, Calif., 1955. Lecture 1.
- «Cleisthenes and the Development of the Theory of Democracy at Athens.» In *Essays in Political Theory.* Ed. by Milton R. Konvitz and Arthur E. Murphy. Ithaca, N.Y., 1948.
- The World of the Polis.* By Eric Voegelin. Baton Rouge, 1957.
- «Athens: the Reform of Cleisthenes.» By E. M. Walker. In the *Cambridge Ancient History.* Vol. IV (1926). ch. 6.
- «The Periclean Democracy.» By E.M. Walker. In the *Cambridge Ancient History.* Vol. V (1927), ch. 4.
- Greek Oligarchies, Their Character and Organization.* By Leonard Whibley. New York, 1896.
- A Companion to Greek Studies.* Ed. by Leonard Whibley. 3rd ed. rev. and enlarged. Cambridge, 1916, ch. 6.
- Staat und Gesellschaft der Griechen.* By Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. 2d ed., 1923. In *Die Kultur der Gegenwart.* Ed. by P. Hinneberg, Berlin, 1906 – 1925.
- The Greek Commonwealth: Politics and Economics in Fifth-century Athens.* By Alfred E. Zimmern. 5th ed. rev. Oxford, 1931.

## Політична думка до Платона

Велика доба в громадському житті Афін припадає на третю чверть п'ятого століття до нашої ери, в той час як велика доба політичної філософії настає пізніше — уже після поразки Афін у їхній боротьбі зі Спартою. У даному випадку, як це нерідко траплялось в історії, діяння передували їх осмисленню, а принципи абстрактно проголошувались лише після того, коли ними вже давно починали керуватися в житті. Афінянини п'ятого століття до нашої ери не дуже був схильний до читання чи писання книг, і до того ж, якщо навіть політичні трактати і писались до платонівських часів, то небагато з них збереглося до наших днів. І все-таки є цілком очевидні ознаки того, що протягом п'ятого століття до нашої ери політичні проблеми будили громадську думку, були предметом жвавих дискусій, і що багато з концепцій, які знаходимо пізніше у Платона і Арістотеля, уже викристалізувались на той час. Зародження і розвиток цих ідей важко простежити належним чином, однак необхідно відтворити атмосферу громадської думки, в якій могла розвинути більш чітко виражена форма політичної філософії наступного століття.

### Народна політична дискусія

Навряд чи варто говорити про те, що афінянини п'ятого століття до нашої ери постійно дискутували з приводу політики. Стан і ведення громадських справ незмінно викликали у них жвавий інтерес. Афінянини жив в атмосфері усної дискусії і бесіди — атмосфері, яку навіть важко уявити сучасній людині. Допитливий і проникливий розум афіпського громадянина звичайно намагався дійти до суті будь-якого політичного питання, що становило для нього інтерес. Самі ж історичні умови навряд чи могли бути більш сприятливими для розвитку певних форм політичного дослідження. Грек змушений був задумуватись над тим, що в наші дні можна було б назвати порівняльним управлінням. В усіх куточках грецького світу він завжди натрапляв на велику розмаїтість політичних інституцій, як правило, характерних для міст-держав, але водночас і не позбавлених значних відмінностей. Та була принаймні ще одна відмінність, суперечки про яку, певно, чув кожний афінянин, відколи ставав достатньо дорослим, щоб збагнути суть взагалі будь-якої розмови, а саме: протилежність між Афінами і Спартою, прогресивним і консервативним різновидами держави

або між демократичною і аристократичною державою. А тим часом зі сходу простяглась жахлива тінь Персії, загрозу з боку якої майже повсякчас усвідомлював кожен грек. Навряд чи могла бути для нього зразковою форма правління цієї держави, у всякому разі, він сприймав її як цілком гідну варвара, але вона являла собою свого роду темне тло, на яке він проектував свої власні найкращі інституції. Подорожуючи все далі й далі від дому до незаних країн — Єгипту, західної частини Середземномор'я, Карфагена, до племен у глибинах азіатського континенту, — він незмінно знаходив щораз новий матеріал для порівняння.

Те, що греки уже в п'ятому столітті до нашої ери розвинули в собі жвавий інтерес до незвичних для них законів та інституцій, з якими вони стикалися, переконливо підтверджується тією скарбницею антропологічних даних, що її включає до своєї історії Геродот. Опис дивних звичаїв і манер чужоземців — невід'ємна складова історичних праць Геродота. Його дивувало, що поведінка, яка в одній країні розглядається як вияв найбільшого благочестя і доброти, в іншій сприймається байдуже або ж, можливо, навіть з відразою. Кожна людина, природно, віддає перевагу звичаям своєї країни, і хоч ці звичаї, по суті, аніскільки не кращі від звичаїв іншої країни, життя кожної людини повинно пристосовуватись до певних ustalених норм існування. Людська природа потребує благочестя, пов'язаного з певною обрядовістю. Відкрите ним дивовижне розмаїття звичаїв Геродот споглядав з цікавістю, толерантно і до того ж шанобливо. Найбільшим проявом Камбісового безумства він вважав те, що той зневажав і ображав релігійні ритуали інших народів, окрім персів. «Правильно, гадаю, — сказано в поемі Піндара, — що ustalений звичай — господар всьому»<sup>1</sup>.

Навіть у цій далеко не філософській книзі знаходимо одне досить вражаюче свідчення того, яких вершин сягнула народна думка Греції в роздумах про форми державного правління. Йдеться про уривок<sup>2</sup>, де розповідається про те, як сім персів обговорюють відносні достоїнства монархії, аристократичної форми правління й демократії. Наводиться більшість із давно відомих доказів: монарх схильний вродитися у тирана, в той час як демократія забезпечує рівність всіх людей перед законом. Однак демократія може легко стати владою натовпу, тому, звичайно, перевагу слід віддавати правлінню найкращих людей. І нічого не може бути кращого, аніж правління однієї найкращої людини. Це вже істинно грецький підхід, якого Геродот, звичайно, не міг набути в Персії. Ця типова класифікація форм правління певною мірою відображала народні міркування, які передували зародженню того, що набагато пізніше стало відоме як політична філософія. І коли згадана класифікація з'являється у Платона й Арістотеля, вона уже не видається чимось новим, таким, що заслуговує на серйозну увагу.

<sup>1</sup> Herodotus. Bk. III, 38.

<sup>2</sup> Bk. III, 80 — 82.

На початку розвитку політичної думки неупереджена зацікавленість звичаями і політичним устроєм іноземних країн, безперечно, мала певне значення, однак це, звичайно, було не основним мотивом її виникнення. Суттєвим фактором була швидкість, з якою змінювалось саме афінське правління і напруженість боротьби, в ході якої ставалися ці зміни. Впродовж цілої історичної епохи не було такого періоду, коли афінське життя — або ж радше грецьке життя, — регулювалось в основному незаперечним звичаєм. Спарта дійсно могла постати як чудо політичної стабільності, але афінянин мав усі підстави пишатись прогресом, оскільки не так уже й багато можна було б сказати на захист традиційності грецьких інституцій. Остаточно демократія утвердилась не набагато раніше, ніж розпочалась політична кар'єра Перікла; конституція з'явилась лише в останні роки шостого століття до нашої ери; і демократія зародилась, якщо рахувати від встановлення народного контролю над судом Солона, майже століттям раніше. Слід сказати, що від часів Солона проблеми афінської внутрішньої політики залипались незмінними. Причини цього були суто економічного характеру. Суперечливість існувала між аристократією, що виражала волю старовинних знатних сімей, у власності яких перебувала земля, і демократами, які відстоювали інтереси зовнішньої торгівлі і прагнули поширити владу Афін на моря. Уже Солон міг похвалитись, що мета його законодавства — установити правила чесної гри між багатими і бідними. Згадаймо, що саме в розбіжності інтересів бідних і багатих Платон вбачав фундаментальну причину негараздів у грецькому правлінні. Афінська історія, та й історія грецьких міст взагалі, була протягом щонайменше двох століть ареною активної міжпартійної боротьби, стрімких конституційних змін.

Лише іноді, проникнувши в суть окремих подій, можна здогадатись, наскільки напруженим, певно, було обговорення питань, що супроводжувало цю боротьбу. Зокрема, перемога демократії в Афінах знайшла відбиток принаймні в одному вельми показовому і, мабуть, не єдиному свідченні, яке показує, наскільки добре зрозумілими були в той час основні економічні причини політичних змін. Мається на увазі невеличкий нарис про конституцію Афін, написаний одним розгніваним аристократом, спочатку (помилково) цей нарис приписували Ксенофону<sup>1</sup>. Автор вбачає в афінській конституції інструмент демократії і водночас цілком спотворену форму правління. Він також вважає, що своїм корінням демократична влада сягає у зовнішню торгівлю і у військово-морський флот, який в умовах стародавньої Греції був типово демократичним військом, так само як важко озброєна піхота була типово аристократичним військом. Демократія — це устрій для визиску багатих і для перекладання грошей у кишені бідних. Народні суди він розглядає просто як хитромудрий засіб розподілу платні між шістьма тисячами присяжних і примусу афінських союзників

<sup>1</sup> Англ. переклад Х. Г. Дейкінса в Xenophon's Works. Vol. II; а також Ф. Брукса в An Athenian Critic of Athenian Democracy. London, 1912. Вірогідна дата — близько 425 р. до н. е.

витрачати свої гроші в Афінах, поки вони чекають вирішення своїх судових справ. Як і Платон, він далі скаржитися, що при демократії навіть і раба не візьмеш в шори, коли він штовхне тебе на вулиці. Цілком очевидно, що сатирична картина демократичної держави, зображена Платоном у VIII книзі «Держави», — тема зовсім не нова.

Є також ще й інші свідчення того, що афінські громадяни не цурались дискусій про найрадикальніші програми соціальних змін. Так, Арістофан у своєму «Екклесіазусі», поставленому близько 390 року до н. е., висміяв у комедії ідею жіночих прав і скасування шлюбу, що натякала на зв'язок з тим комунізмом, який серйозно обстоював Платон приблизно в той же час. Жінки, глузував Арістофан, мають витіснити чоловіків з політики; шлюб слід скасувати, діти нічого не повинні знати про своїх справжніх батьків, і всі однаково повинні вважатися синами своїх старших; роботу належить виконувати лише рабам; азартні ігри, крадіжки, судові тяжби мають щезнути раз і назавжди. Яке все це має відношення до «Держави» — не зовсім ясно, оскільки невідомо, хто перший — Арістофан чи Платон — оприлюднив свій твір<sup>1</sup>. Та зрештою це не так уже й важливо. Арістофан, здається, зло висміює не спекулятивну філософію, а утопічні ідеї радикальної демократії. І оскільки головна вимога комедії — установити контакт з глядачами і сподобатись їм, то його аудиторія, певно, знала, про що він говорить. Висновок з усього цього очевидний: принаймні на початку четвертого століття до нашої ери афінські глядачі не знаходили нічого незрозумілого в явно нищівній критиці їх політичної і соціальної системи. І в цьому відношенні Платон не був новатором; він просто намагався серйозно поставитись до соціального становища жінок — питання, звичайно, серйозне, як у давноминулі, так і в наші часи, попри всю легковажність, з якою можуть підходити до його вирішення.

### Порядок у природі й суспільстві

Таким чином, будемо вважати установленим, що активне осмислення і обговорення політичних і соціальних питань передувало появі чіткої політичної теорії і що окремі політичні ідеї, більш або менш значущі самі по собі, були загальновідомі ще до того, як Платон зробив спробу включити їх до гармонійно завершеної філософської системи. Однак з'являвся і ряд загальних концепцій, не цілком політичних за своєю суттю, але здатних вплинути на формування певної точки зору, в межах якої розвивалась політична думка і якій ця думка надавала більшої чіткості. Були представлені концепції, що знайшли свій вияв задовго до того, як їх було сформульовано у вигляді абстрактних філософських принципів. Такі при-

<sup>1</sup> Різноманітні гіпотези розглядаються Джеймсом Адамом у його виданні Republic, Vol. I. pp. 345 ff. Про спільність жінок могли досить добре знати читачі творів Геродота. Див. Вк. IV, 104, 180. Див. також Euripides. Fr. 655 (Dindorf).

пущення дещо розпливчасті, але вони є важливими, бо в загальних рисах визначають, які саме тлумачення є логічно достатніми, водночас вказуючи напрям, якого наберуть пізніше відповідні теорії.

Як було сказано у попередньому розділі, фундаментальною думкою у грецькій ідеї держави була гармонія життя, що його спільно ведуть всі її громадяни. Солон вважав своє законодавство таким, що створює гармонію або рівновагу між багатими і бідними, при якій як ті, так і інші по справедливості одержують їм належне<sup>1</sup>. Роль, яку відігравали ідеї гармонії і пропорційності у грецьких концепціях краси і етики, підкреслювалась надто часто, щоб про неї ще раз говорити. Ці ідеї зародились на самому початку грецької філософії, коли Анаксимандр намагався пояснити природу як систему протилежних властивостей (як, наприклад, спека і холод), що «відокремлюються» від основоположної нейтральної субстанції. Гармонія, чи пропорційність, або ж, якщо Вам більше до вподоби, «справедливість», є головним принципом, що лежить в основі найбільш ранніх спроб створити теорію фізичного світу. «Сонце не переступить своєї межі, — говорив Геракліт, — а якщо й переступить, ерінії, служниці справедливості, відразу ж викриють його». Піфагорійська філософія, зокрема, розглядала гармонію, або пропорційність, як основний принцип у музиці, медицині, фізиці і політиці. У риторичній фігурі, що до цього часу збереглась в англійській мові, справедливість характеризується як «квадрат» числа. Така повага до міри, або пропорційності, як етичної якості відображена у добре відомій приказці: «Що занадто, то нездорово». Та ж ідея в літературній формі з'являється у творі Евріпіда «Фінікійські дівни», коли Йокаста закликає свого сина до поміркованості, благаючи його шанувати:

*Рівність, що друзів єднає,  
Міста і союзні держави,  
Закон людського буття —  
Ось що таке рівність.*

.....  
*Рівність міру для людей освятила,  
Відміряла ваги й належне число приписала*<sup>2</sup>.

Отже, спочатку фундаментальну ідею гармонії, або пропорційності, розуміли однаково як фізичний і як етичний принцип і сприймали однаково як певну властивість природи або як розумну властивість людської природи. Вперше, однак, цей принцип знаходить свій розвиток у натуральній філософії, що, в свою чергу, зумовило його пізніше застосування в етичній і політичній думці. У фізиці міра, або пропорційність, набула цілком точного і дещо технічного значення. Це означало, що існування елементів

<sup>1</sup> Вірш цитується Ернестом Баркером. Greek Political Theory (1925), pp. 43 f.

<sup>2</sup> LI. 536—542 (англ. переклад Вея).

або окремих подій і предметів, що складають фізичний світ, можна пояснити на основі гіпотези, що вони являють собою варіації або видозміни основоположної субстанції, яка, по суті, залишається незмінною. Отже, контраст тут між швидкоплинними, вічнотривалими деталями навколишнього світу і незмінною «природою», чий властивості й закони — вічні. Ця концепція як фізичний принцип досягла свого завершення у формулюванні (наприкінці п'ятого століття до нашої ери) атомної теорії, згідно з якою незмінні атоми, різноманітно сполучаючись, утворюють всю багатоманітність предметів, які містить наш світ.

Інтерес до фізичної природи, який породив це перше блискуче наближення до наукової точки зору, не вгасав протягом всього п'ятого століття до нашої ери, але вже близько середини цього століття з'являються перші ознаки зміни інтересу. Намітилась тенденція до вивчення таких гуманітарних наук, як граматика, музика, мистецтво говорити й писати і, врешті-решт, психологія, етика і політика. Причинами цієї зміни, головним центром якої стали Афіни, в першу чергу були дедалі більше накопичення багатства, зростаюча урбанізація життя й усвідомлення доцільності вищого освітнього рівня, особливо необхідного у таких різновидах діяльності, як, наприклад, мистецтво чи красномовство, що мали безпосереднє відношення до успішної кар'єри в демократичному суспільстві. Початок же цій зміні практично поклали оті мандрівні вчителі, відомі під іменем софістів, які заробляли собі на життя — іноді навіть вельми розкішне життя, — пропонуючи навчання тим, хто був здатний за нього платити. Але силою, що завершила цю зміну, була могутня постать Сократа, розкрита у всій її багатогранності незрівняним висвітленням його особистості в «Діалогах» Платона. За своїми наслідками ця зміна була рівнозначна інтелектуальній революції, бо вона рішуче повернула філософію від фізичної природи до гуманітарних наук — психології, логіки, етики, політики і релігії. Навіть там, де дослідження фізичного світу продовжувалось (наприклад, Арістотелем), принципи тлумачення явищ природи здебільшого виводились із спостережень людських взаємин. Ніколи вже потім, від самої смерті Сократа до сімнадцятого століття, не проводились дослідження навколишньої природи заради неї самої, незалежно від її відношення до людських діянь та інтересів, ніколи не було воно справою першочергової ваги для багатьох мислителів.

Що ж до софістів, то ніякої філософії у них не було, вони навчали тих наук, за які готові були платити заможні студенти. Однак принаймні деякі з софістів відстоювали нову точку зору порівняно з широко розповсюдженим до того часу інтересом філософії до відкриття постійного субстрату — основи фізичних змін. Позитивною стороною нової точки зору був просто гуманізм, поворот знань до людини як основного предмета дослідження, негативною стороною — те, що вона припускала деякий скептицизм щодо старого ідеалу відособленого знання фізичного світу. У цьому, найвірогідніше, й треба шукати ключ до розуміння відомого вислову Протагора: «Людина — мірило всіх речей, того, що є тим, чим воно є, і

того, що не є тим, чим воно не є». Інакше кажучи — знання, це породження відчуттів та інших людських здібностей і тому є суто людською властивістю. Нічого з того, що Платон говорить про Протагора, не підтверджує думки, ніби він дійсно мав намір проповідувати, що істинне все те, у що ми віримо, хоча сам Платон вважав, що саме такого погляду йому й слід було дотримуватись. Справді, самогубна доктрина для професійного вчителя. Протагор же, очевидно, мав на увазі те, що «належним предметом дослідження для людства має бути людина».

Однак, якщо метою нового гуманізму дійсно було повне відмежування від способу мислення, притаманного старій фізичній філософії, то цієї мети він аж ніяк не досяг. Заслуга гуманізму в тому, що він пробудив новий інтерес і дав новий напрямок. Філософи більш ранньої доби поступово почали розуміти фізичне тлумачення як відкриття простих і постійних реальностей, видозміни яких могли, на їхню думку, зумовлювати зміни, що з'являються повсюдно на поверхні конкретних речей. Однак греки п'ятого століття до нашої ери познайомились — завдяки стосункам з чужоземними народами і завдяки швидким змінам законодавства у їх власних державах — з великим розмаїттям людських звичаїв. Тож хіба не природно, що у звичаях й умовностях вони знаходять аналог швидкоплинної видимості і знову ж таки звертаються до «натури» або постійного принципу, згідно з яким видимість може бути зведена до усталеного порядку. Таким чином, субстанція у розумінні фізичних філософів знову постає як «закон природи» — вічний серед нескінченних видозмін і мінливості обставин людського життя. Якби тільки відкрити отой постійний закон, тоді життя якоюсь мірою можна було б зробити більш розумним. Отже, сталося так, що грецька політична й етична філософія продовжувала розвиватись в стародавньому напрямку, уже визначеному філософією природи, — пошук постійності серед мінливості і єдності серед різноманітності.

Залишалось, однак, питання, яку форму має прибрати цей постійний елемент людського життя. Що ж все-таки являє собою це незмінне ядро людської природи, спільне для всіх людей, хоч би яким не був зовнішній полиск «другої природи», що його накладають на поверхню звичаї і звички? Які ж постійні принципи людських взаємин, що залишаються однаковими, незважаючи на дивні форми, яких їм надає умовність? Очевидно, одне припущення, що людина має свою природу і що певні форми взаємин цілком правильні й належні, аж ніяк не вирішує питання, яким повинен бути цей принцип. До того ж, які будуть наслідки відкриття цього принципу? Як будуть виглядати звичаї і закони свого власного народу у порівнянні зі зразковими звичаями і законами? Чи зможуть ці останні провести в життя вищу мудрість і розважливість традиційного благочестя, чи, можливо, виявляться руйнівними й згубними? Якщо люди дізнаються, як жити «природно», то чи будуть вони, як і раніше, вірні своїм сім'ям і віддані своїм державам? Ось так було кинуте в казан політичної філософії цю найважчу і найневизначнішу з усіх концепцій — концепцію природного життя, своєрідний засіб відволікти від психологічних і етичних складнощів,

що їх породжують повсякденні вчинки людей. Пропонувалось багато шляхів вирішення проблеми, залежно від того, що розумілось під «природним». За винятком скептиків, які врешті-решт оголосили в цілковитій знеможі, що одна річ така ж природна, як і будь-яка інша, і що усталений звичай — «господар всьому», всі погодились на тому, що дещо природне існує. Тобто все-таки існує певний закон, який, якщо його збагнути, зможе дати відповідь на запитання, чому люди поводяться саме так, а не інакше, і чому вони вважають, що одні вчинки чесні й благородні, а інші — підлі й злі.

### Природа і умовність

Збереглося достатньо свідчень того, що велика дискусія про природу як протилежність умовностям набула значного поширення серед афінян п'ятого століття до нашої ери. Цілковито ймовірно, що це було своєрідною підтримкою непокірних, які в ім'я вищого, природного закону виступали проти усталених звичаїв та існуючих законів суспільства. Класичним прикладом цієї теми у грецькій літературі є «Антигона» Софокла; можливо, вперше майстер художнього слова показав конфлікт між обов'язком перед людським законом і обов'язком перед законом Бога. Так, коли Антигону звинувачують у тому, що вона порушила людський закон, здійснивши поховальний ритуал своєму братові, вона відповідає Креону:

*Так, закони ці освячені не Зевсом,  
І Справедливість, що сидить на троні величаво —  
Над богами, не вводила закони ці людські.  
Тому і ти не вправі, смертний, відмінити  
Неписані закони Неба, що навіки нам дані.  
Встановлені вони не вчора й не сьогодні,  
Безсмертні є вони, і звідки виникли — нікому не відомо<sup>1</sup>.*

Це ототожнення природи із законом Бога і контраст між умовним та дійсно істинним покликани були стати своєрідною формулою для критики зловживань тією роллю, в якій знову і знову виступає закон природи у пізнішій історії політичної думки. Таку ж роль відіграє контраст і в творах Евріпіда, який послуговується ним для заперечення законності соціального розмежування людей за їхнім походженням, навіть у такому критичному аспекті грецького суспільства, як рабство:

<sup>1</sup> Ll. 450–457 (англ. переклад Ф. Стора). Уривок із Лисія (Against Andocides, 10) наводить на думку про те, що ідея запозичена із промови Перікла.

*Єдине, що рабів неславить, —  
Це їх наймення: в усьому іншому  
Не гірший раб від вільної людини,  
Тож має гордо голову нести він<sup>1</sup>.*

І знову:

*Хто чесний, той Природи обранець шляхетний<sup>2</sup>.*

Критично настроєний афінянин п'ятого століття до нашої ери добре усвідомлював, що його суспільство має свої тіньові сторони, і тому був готовий апелювати до природного права й справедливості як таких, що не є побічними ознаками умовностей.

З другого боку, зовсім не обов'язково, щоб природа уявлялась такою, що встановлює критерій ідеальної справедливості й права. До того ж і сама справедливість може мислитись як певна умовність, що не має під собою іншого підґрунтя, аніж закон самої держави, і природа може виступати у певному контексті як субстанція аморальна. Така точка зору пов'язується із софістами пізнішої доби, які, очевидно, знаходили для себе велику втіху в тому, що шокували традиційні уявлення, заперечуючи поширені твердження, ніби рабство і шляхетність за походженням явища цілком «природні». Так, оратору Алсідамасу приписується вислів: «Бог створив усіх людей вільними; природа не створила жодної людини рабом». Але найбільше шокувало те, що софіст Антифону заперечував існування будь-якої «природної» різниці між греком і варваром. Кінець п'ятого століття до нашої ери був добою, коли наймілліші серцю батьків передсудні зазнавали критики з боку не дуже шанобливого молодого покоління і на догоду цьому поколінню.

На щастя, дещо відомо про політичні ідеї згаданого софіста Антифона, оскільки зберігся невеличкий уривок із його книги «Про істину»<sup>3</sup>. Він категорично твердить, що будь-який людський закон — проста умовність і тому суперечить природі. Найбільш прийнятний спосіб життя — поважати закон в присутності свідків, а коли за тобою не стежать, «дослухуватись голосу природи», що означає дбати про свою власну вигоду. Зло, пов'язане з порушенням закону, полягає в тому, що вас застали на місці злочину, і базується лише на «думці» інших людей, тоді як погані наслідки злочину проти природи завжди немінучі. Більшість з того, що справедливо за законом, нерідко суперечить природі, і люди, не схильні до самоствердження, звичайно більше втрачають, аніж здобувають. Правосуддя ні до чого тим, хто поважає закон, воно не запобігає шкоді й не усуває її

<sup>1</sup> Ion. II, 854–856 (англ. переклад Вея).

<sup>2</sup> Fr. 345 (Dindorf); англ. переклад Е. Баркера.

<sup>3</sup> Oxyrhynchus Papyri. No. 1364. Vol. XI, pp. 92 ff. Також: Ernest Barcer. Greek Political Theory, Plato and his Predecessors (1925), pp. 83 ff. Софіста Антифона не слід плутати з Антифоном, який очолював олігархічний бунт в Афінах в 411 р. до н. е., хоч обидва й жили в один і той же час.

наслідків. Для Антифона «природа» — просто егоїзм або користоловство. Однак, ясна річ, він зводить користоловство у моральний принцип на противагу тому, що зветься мораллю. Людина, яка підкоряється природі, завжди зробить все можливе для своєї вигоди.

Ці уривки ясно вказують на те, що радикальні міркування про справедливість, з яких Платон починає свою «Державу», не були плодом лише його власної уяви. У такому ж дусі витримані й аргументи Фразімаха, що справедливість — це лише «інтерес сильнішого», оскільки в кожній державі правлячий клас установлює ті закони, які, на його думку, найбільш забезпечують його власну вигоду. Природа — не влада права, а влада сили. Подібну точку зору у більш конкретизованій формі висловлює Каліклес у «Горгії». Він доводить, що природна справедливість — це право сильного, а правосуддя — це просто стіна, яку зводить безліч слабівільних людей заради власного порятунку. «Коли б з'явилась достатньо сильна людина... вона б розтоптала всі наші догмати, замовляння й заклинання і всі наші закони, спрямовані проти природи»<sup>1</sup>. У такому ж дусі витримана й знаменита промова афінських послів, про яку повідомляє Фукидід. «Про богів, у яких ми віримо, і про людей ми знаємо, що правлять вони там, де можуть, згідно з необхідним законом своєї власної природи»<sup>2</sup>. Цілком очевидно, що Фукидід наводить цю промову, щоб виразити дух політики афінського міста-держави щодо своїх союзників.

Звичайно, теорія, яка ототожнює природу з егоїзмом, може й не мати надто антисоціального спрямування, яке вона, здається, має в Антифона або ж у платонівському викладі промов Каліклеса. У II книзі «Держави» Глаукон розвиває цю теорію у більш поміркованому дусі як свого роду соціальний договір, згідно з яким люди зобов'язуються жити в злагоді і, таким чином, уникати шкоди від рук своїх же співгромадян. При цьому нормою поведінки буде все-таки егоїзм, однак освічене користоловство могло б бути сумісним із законом і правосуддям і, цілком можливо, співіснувати з ними. Такий погляд, хоч і не відкриває шлях до беззаконня, все ж таки несумісний з ідеєю, що місто — це співжиття комуною. Ця холоднокровна манера тримати співгромадянина на належній відстані, доки є впевненість, що можна сповна одержати за те, що віддаєш, суперечить духу «спільноти». Тому в «Політиці»<sup>3</sup> Арістотель виступає проти цієї точки зору, приписуючи її софісту Лікофрону. Оскільки Лікофрон належав до софістів другого покоління і був учнем Горгія, можливо, що на початку четвертого століття до нашої ери існувала свого роду «теорія договору» — наслідок утилітаристського розвитку принципу користоловства. Пізніше цей різновид політичної філософії відроджується в епікурейців.

<sup>1</sup> 484a (англ. переклад Джовета).

<sup>2</sup> Bk.V, 105.

<sup>3</sup> 1280b, 12.

Під кінець п'ятого століття до нашої ери ідея протилежності між природою і умовністю починає розвиватись у двох основних напрямках. Один з них розглядає природу як закон справедливості і права, органічно притаманний людям і навколишньому світу. Цей погляд немшуче схилив до припущення, що порядок у світі — розумний і благодотворний; він міг допускати критику зловживань, але по суті своїй був моралістським чи принаймні релігійним. Другий напрям розглядав природу безвідносно до моралі, як таку, що проявляється як самоствердження або егоїзм, прагнення до насолоди або влади. Такий погляд міг би бути розвинутий як різновид ніцшеанської доктрини самовиявлення або ж, у більш поміркованих формах, стати різновидом утилітаризму; крайні форми могли б вилитись у теорії явно антисупільного спрямування. Таким чином, уже в п'ятому столітті до нашої ери виникли ідеї, ще не зовсім систематизовані чи абстраговані, але які містилися в зародку більшість філософських систем, породжених у четвертому столітті до нашої ери. Можливо, досить було лише Афінам зазнати лихої долі, як це сталося наприкінці Пелопоннеської війни, щоб народ їх зробився не стільки активним, скільки споглядальним, а саме місто перетворилось на «школу для Гелласа» — в тому сенсі, про який Фукидід навіть і не мріяв.

### Сократ

Втіленням творчої сили, що сприяла перетворенню зародкових ідей у чітку філософську систему, був Сократ, і, причому цікаво, що йому у рівній мірі приписували всі людські можливості. Глибоко хвилююча привабливість його особистості справляла враження на людей найрізноманітніших характерів, спілкування з ним будило думку, підводило до висновків, нерідко зовсім несумісних з точки зору логіки, хоч, безперечно, похідних від Сократа. Так, Антистен пояснював секрет його особистості вмінням володіти собою і міг перебільшити цю його властивість, поклавши її в основу етики мізантропії, в той час як Аристин вбачав секрет тієї ж особистості у безмежній здатності до насолоди і міг утрирувати цю рису, звівши її до етики насолоди, — дві цілком різні версії каліклеської сильної людини, здатної розтоптати закони товариськості. Деякий час ці дві філософії видавалися менш значними, немов затемненими славою Платона і Арістотеля, але коли кожна з них намагалась створити свій ідеал філософа, то цим ідеалом, в обох випадках, виявлявся Сократ.

Однак видається безсумнівним, що і особистість Сократа, і сутність його ідей найкраще проступають у вченні найвизначнішого із учнів Сократа — Платона. Але для всіх учнів Сократа є характерним, що вони завершили ту гуманістичну реакцію, в якій починали свою діяльність софісти. У зрілі роки Сократ виявляв найбільший інтерес до етики, до інтригуючого питання про локальне розмаїття і мінливість звичаїв, про істинність існуючого права.

Проте, на відміну від софістів, у його гуманізмі відчутна раціональна традиція більш ранньої фізичної філософії. Основною суттю вчення, що вважається найбільш характерним його досягненням, була віра, що добродієність — це знання, — саме так її треба розуміти і проповідувати, — а також метод пошуку точного визначення, який йому приписує Арістотель. Отже, якщо брати до уваги ці дві складові вчення Сократа, то не виключена можливість відкриття загального дієвого правила поведінки і впровадження його у життя шляхом освіти. Або ж, висловлюючи цю думку дещо іншими словами, якщо можуть бути визначені етичні принципи, можливе їх наукове застосування у конкретних випадках. Такою наукою можна було б керуватися для створення і підтримки життєдіяльності суспільства зразкової якості. Ось таке бачення політичної науки, раціональної, наочної, було характерне для Платона протягом всього його життя.

Якимн саме були висновки Сократа щодо політичної діяльності — невідомо. Але взагалі смисл ототожнення добродієності зі знаннями надто очевидний, щоб залишити його поза увагою. Сократ, певно, був відвертим критиком афінської демократії з її припущенням, що будь-яка людина може обіймати будь-яку посаду. Про це багато говориться в «Апології», і, по суті, про це заявляє Ксенофон в «Меморабілії»<sup>1</sup>; в усякому разі, суд над Сократом і винесений йому вирок було б дещо важко зрозуміти, якби за всім цим не було «політики». Отже, цілком ймовірно, що якась значна частина політичних принципів, розвинутих у «Державі», насправді належала Сократу і була безпосередньо запозичена у нього Платоном. Як би там не було, інтелектуальний характер «Держави», схильність шукати порятунку у добре одвіченого правителя, безперечно, є наслідком впливу і подальшого розвитку сократівського переконання, що добродієність, не виключаючи і політичну добродієність, — це знання

### Вибрана бібліографія

- An Introduction to Ancient Philosophy.* By A. H. Armstrong. 3d ed. London, 1957. Ch. 3.  
*Greek Political Theory: Plato and His Predecessors.* By Earnest Barker. 4th ed. London, 1951. Chs. 3–5.  
*Greek Philosophy.* Part 1, Thales to Plato. By John Burnet. London, 1914. Book II.  
*The Age of Illumination.* By J. B. Bury. In the Cambridge Ancient History. Vol. V (1927), ch. 13.  
*Before and after Socrates.* By F. M. Cornford. Cambridge, 1932.  
*The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy.* By Victor Ehrenberg. 2d ed. rev. Cambridge, Mass., 1951.  
*The Old Oligarch.* By A. W. Gomme. In Athenian Studies Presented to William Scott Ferguson. Cambridge, Mass., 1940.  
*Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy.* By Theodor Gomperz. Vol. I. Eng. trans. by Laurie Magnus. New York, 1901. Book III, chs. 4–7. Vol. II. Eng. trans. by G. G. Berry. New York, 1905. Book IV, chs. 1–5.

<sup>1</sup> Bk. I, ch.II, 9.

*Paideia: The Ideals of Greek Culture.* By Werner Jaeger. Eng. trans. by Gilbert Highet. 3 vols. 2d ed. New York, 1939–1945. Book II. Society and Nature: A Sociological Inquiry. By Hans Kelsen. Chicago, 1943. Part II.

*Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit.* By Leon Robin. Eng. trans. by M.R. Dobie. New York, 1928. Book III, chs. 1, 2.

*A History of Greek Political Thought.* By T. A. Sinclair. London, 1952. Chs. 1–6.

*Socrates.* By A. E. Taylor. New York, 1933.

*The Sophists.* By Mario Untersteiner. Eng. trans. by Kathleen Freeman. New York, 1954.

Поразка у Пелопоннеській війні змусила Афіни відмовитись від своїх імперських домагань, однак, хоч їхня роль і змінилася, вплив на Грецію і, зрештою, на весь стародавній світ анітрохи не зменшився. Втративши імперію, Афіни дедалі більше стають просвітнім центром середземноморського світу. Це становище вони утримували навіть після того, як зникла їхня політична незалежність, і ще протягом тривалого часу християнської ери. Афініські школи філософії, науки й риторики стали першими у Європі значними просвітницькими установами, діяльність яких була пов'язана з вищою освітою і дослідницькою роботою, що, безперечно, благотворно позначається на поглибленому вивченні наук. До цих навчальних центрів приїздили студенти з Риму й з усіх кінців стародавнього світу. Платонівська Академія була першою філософською школою, хоч Ісократ, який навчав переважно риторики й ораторського мистецтва, мабуть, відкрив свою школу на кілька років раніше. Аристотелівську школу в Лікеї було засновано п'ятдесят років по тому, а дві інші значні школи, школа епікурейців і стоїків, почали діяти майже через тридцять років після смерті Аристотеля.

Хто за часів Перікла природно і невимушено почував себе у практичному житті і творчій діяльності, той теперішню академічну спеціалізацію афінського генія вважав не інакше як занепадом. Цілком можливо, що греки не вдалися б до філософії, принаймні так, як вони це зробили, якби життя в Афінах залишалось таким же щасливим і таким же процвітаючим, яким воно здавалось, коли було вголошене «Надгробне слово» Перікла, співзвучне духові того часу. І все-таки ні в кого не викликає сумніву, що просвітницька діяльність афінських шкіл відіграла таку ж велику роль у європейській цивілізації, як і мистецтво греків п'ятого століття. Бо саме ці школи знаменують собою початок європейської філософії, особливо якщо мати на увазі її зв'язок з політикою й іншими суспільними науками. У цьому плані твори Платона й Аристотеля були першими визначними науковими досягненнями європейського інтелекту. Спочатку ми знаходимо в них лише зародкові елементи знань і нічого з того, що, власне, можна назвати наукою в сучасному розумінні цього слова. Окремі наукові дисципліни з їх міждисциплінарними зв'язками перебували в процесі становлення. Але вже десь близько 323 року, коли зібрання творів Аристотеля було завершено, наукове знання набуває класифікації і більш-менш чітких обрисів — філософія, природознавство, комплекс наук, пов'язаних з людиною, і мистецтвознавство, — які легко розпізнаються і в наступні періоди

розвитку європейської думки. Жоден із учених не наважиться сьогодні применшити значення розширення спеціалізації і підвищення професійного рівня. І те, й інше завдячуємо афінським просвітницьким центрам, хоч їхня діяльність і була позначена надмірним академізмом і певною відірваністю від життя.

### Важливість політичної думки

Платон народився близько 427 року до нашої ери у добре знаній афінській сім'ї. Багато мемуаристів і хроністів пов'язують його критичне ставлення до демократії з аристократичним походженням, адже відомо, що один з родичів Платона відіграв помітну роль у олігархічному заговорі 404 року. Але можна знайти й зовсім інше пояснення цьому факту: до демократії Платон мав не більшу недовіру, ніж Аристотель, який не був благородного походження, ані навіть афінянином. Важливе значення для інтелектуального розвитку Платона мала дружба замолоду з Сократом, і саме від Сократа він почерпнув те, що завжди було провідною думкою його політичної філософії, — ідею, що добродесність — це знання. Іншими словами, це означало віру в об'єктивну можливість доброго життя як для окремих індивідів, так і для держав — життя, яке можна зробити предметом дослідження, яке може бути упорядковане на основі раціональної методики і яким можна, таким чином, розумно розпорядитися. Уже це саме по собі пояснює, чому Платон до певної міри має бути аристократом, оскільки мірило наукового досягнення ніколи не можна звести до чисел чи загальноприйнятої думки. Дійшовши зрілого віку наприкінці Пелопоннеської війни, навряд чи міг він поділяти захоплення Перікла «щасливою різнобічністю» демократичного життя. Найбільш рання його думка про політичну діяльність, що знайшла відображення у «Державі», припадає на той час, коли афінянин, найімовірніше, перебував під враженням дисципліни Спарти ще до того, як марність цієї дисципліни довели фатальні події історії Спартанської імперії.

В автобіографії, доданій до Сьомого листа<sup>1</sup>, Платон розповідає, як ще молодиком він покладав надії на політичну кар'єру і навіть сподівався, що аристократичний заговор Тридцяти (404 року до нашої ери) допоможе здійснити суттєві реформи, в яких він сам міг би взяти участь. Але невдовзі після встановлення олігархії демократія видалась золотим віком, хоч незабаром і відновлена демократія довела свою неспроможність стратою Сократа.

*Внаслідок чого я, хоч і був спочатку сповнений прагнення громадської діяльності, коли споглядав водверть громадського життя*

<sup>1</sup> Розповідь про Платонову авантюру в Сицилії допускає історичну вірогідність, якщо не фактичну автентичність листів III, VII і VIII. Нині це підтверджується цілком авторитетними джерелами.



*і бачив невпинний рух мінливих течій, зрештою відчув запаморочення... і кінець кінцем виразно усвідомив: у всіх без винятку нинішніх держав система правління погана. Їхні конституції майже не піддаються оновленню, і поліпшити їх можна хіба що за допомогою якогось чудодійного задуму і щасливого збігу обставин. Отже, я змушений був сказати на славу істинній філософії, що вона відкриває висоти, з яких ми можемо у будь-якому випадку розпізнати, що справедливо для громад, а що для індивідів; і що відтак людство не побачить кращих днів, доки або щирі і справжні послідовники філософії здобудуть політичну владу, або ж клас, який здійснює політичне управління, стане, з ласки провидіння, класом справжніх філософів.<sup>1</sup>*

Надто вже звабно побачити в цьому уривку важливу спонуку до застосування Платонівської школи, хоч, як це не дивно, школа в листі не згадується. Заснована вона була, певно, через кілька років після завершення його досить численних і різноманітних подорожей і повернення до Афін 388 року. Безперечно, Академію не було засновано заради виключно однієї якоїсь мети, і тому було б перебільшенням стверджувати, що Платон мав на думці створити установу для наукового дослідження політичної діяльності і підготовки державних діячів. Спеціалізація ще не досягла такого рівня, і Платон навряд чи думав про необхідність відповідної ролі філософа в політиці як про потребу в спеціалістах, підготовлених ad hoc<sup>2</sup> за фахом управління чи законодавчої діяльності. Він радше думав про це як про потребу в людях, у яких відповідне інтелектуальне виховання загострило б сприйняття доброго життя і які відтак були б підготовлені досягнення справжнього блага. Проблема полягала в тому, як розрізнити природний стан речей від умовностей, що займало уми схильних до роздумів греків протягом другої половини п'ятого століття. Отже, в концепції Платона це питання було важливою частиною загальної проблеми розпізнання істинного знання від видимості, гадки чи явної ілюзії. До цього жодна галузь поглиблених наукових знань, наприклад, логіка чи математика, ніякого відношення не мали. Водночас важко повірити, що Платон, глибоко переконаний в тому, що істинне знання і засвоєння його правителями — єдиний порятунок для держав, не сподівався їй не розраховував на те, що Академія буде поширювати істинні знання і філософію, а не такі надумані хитромудрості, як риторика. Тому зрозуміло, чому пізніше він вважав, що мистецтво управління державою — це вища, або «царська» наука.

<sup>1</sup> Лист VII, 325d — 326b; англ. переклад Л. А. Поста. Платон написав його 353 року до н. е. Останнє речення перегукується з відомим уривком із «Republic» (473d) про філософів, що стають царями.

<sup>2</sup> На даний випадок (латин.).

367-го і 361 року Платон здійснив свої відомі мандрівки до Сиракуз, аби допомогти своєму другові Діону у вихованні і наставництві молодого короля Діонісія, — у вступі останнього на престол він вбачав, як сподівався, щасливу нагоду для проведення радикальної політичної реформи: молодий правитель з необмеженою владою і готовністю скористатися зі спільної поради вченого й досвідченого державного діяча. Досить промовисто про це розповідається в Сьомому листі. Та невдовзі Платон переконався, що його ввело в оману повідомлення про готовність Діонісія послухатися поради і присвятити себе або наукам, або конкретній справі. Проект зазнав цілковитого краху, і все-таки не схоже на те, щоб у задумах Платона було щось по суті своїй химерне. Порада, яку ми знаходимо в його листах до послідовників Діона, — зважена й стримана, і здається цілком очевидним, що Діонові плани зруйновані його власною неспроможністю здійснити політику примирення щодо сиракузців. З окремих міркувань Сьомого листа Платона випливає, що він усвідомлював велике значення для всього грецького світу сильної грецької влади в Сицилії, здатної протистояти карфагенянам<sup>1</sup>, — підхід, безперечно, гідний державного мужа, і якщо він вважав, що належне правління неможливе без монархії, то це був висновок, який значною мірою знаходив виправдання в еллінізації Сходу Александром Македонським. Оскільки сицилійська авантюра торкалася Платона особисто, він добре усвідомлював, що жоден серйозний вчений, який протягом життя одного покоління проповідував доктрину про необхідність поєднання політики з філософією, не відмовив би в підтримці, яку просив Діон.

*Я боявся врешті-решт побачити себе цілковитим нікчемом, що тільки й уміє говорити, так би мовити — людиною, котра ніколи не докладе охоче рук до жодної конкретної справи<sup>2</sup>.*

Питання, більш-менш пов'язані з політичною філософією, розглядаються в багатьох Платонових діалогах, але тільки три з них присвячені головним чином цій темі, саме вони й дають нам можливість ознайомитися з його теоріями. Діалоги ці: «Держава», «Політик» і «Закони».

«Держава» написана Платоном уже в зрілому, але порівняно ранньому віці змужнілості, очевидно, в перші десять років після відкриття його школи. Хоч цей твір, безперечно, був задуманий як частина цілого і справив велике враження на його найкращих критиків, написання його, мабуть, розтяглося на кілька років і, як засвідчують стилістичні особливості тексту, міркування щодо правосуддя, викладені в книзі I, належать до відносно раннього періоду. З другого боку, «Закони» — твір, написаний на схилі віку, і, за переказами, Платон продовжував працювати над ним до самої смерті у 347 році. Отже, від часу написання «Держави» до

<sup>1</sup> 332e — 333a.

<sup>2</sup> Лист VI, 328 с.

написання «Законів» минуло тридцять років (а можливо, навіть і більше). У першому творі можна відчутти натхнення, яке володіло Платоном у роки його ранньої зрілості, тієї пори, коли було засновано школу, а в останньому відчувається розчарування, що прийшло з віком, можливо, посилене крахом його замислів у Сиракузах. «Політик» написано у період між двома цими діалогами, але, мабуть, ближче до «Законів», ніж до «Держави».

### Доброчесність — це знання

«Держава» — книга, що не піддається класифікації. Вона не підпадає під жодну з категорій сучасного суспільствознавства або іншої сучасної науки. У ній в тій чи іншій мірі розглядається або розвивається практично кожна сторона платонівської філософії. Її тематичний діапазон настільки широкий, що, можна сказати, охоплює все розмаїття людського життя. У полі зору автора — добра людина і добре життя, яке для Платона означало життя в добрій державі, а також можливості пізнання і досягнення добра. Поза межами такої загальної проблеми не залишається жодна сторона індивідуальної або суспільної діяльності. Тому «Держава» не просто такий собі звичайний трактат чи наукова праця з питань політики, етики, економіки або психології, хоч вона й висвітлює все це і навіть більше того, бо торкається ще й проблем мистецтва, виховання і філософії. Ця широта охоплення проблем, яка дещо бентежить читача з академічною освітою, пояснюється декількома фактами. Простий літературний прийом, до якого вдається Платон, а саме — виклад матеріалу у формі діалогу, обумовив всеосяжність і свободу композиції, неприпустимих для трактату. До того ж у той час, коли писав свої твори Платон, різноманітні «науки», згадані вище, ще не були так чітко розмежовані, як це було, дещо умовно, зроблено пізніше. Однак важливішою, ніж літературний або науковий прийом, є та обставина, на яку ми вже посилались раніше, а саме те, що в місті-державі життя не було настільки класифікованим і спеціалізованим, як у сучасному суспільстві. Оскільки вся діяльність людини була дуже щільно пов'язана з її громадянством, оскільки релігія її була релігією держави, а мистецтво її значною мірою було мистецтвом громадянським, то не могло й бути надто різкого розмежування цих питань. Добра людина повинна бути й добрим громадянином, а добрий громадянин навряд чи міг би існувати без доброї держави; і марно сперечатися про те, що є добром для людини, не враховуючи того, що є добром для міста. Ось чому переплетення психологічних і соціальних питань, етичних і політичних міркувань було притаманне всьому тому, що прагнув здійснити Платон.

Багатство і розмаїття проблем і тематки, якими відзначається «Держава», не заважають політичній теорії, викладеній у цьому творі, бути вельми цільною і водночас досить простою за своєю логічною побудовою.

Основні положення, розвинуті Платоном і найбільш характерні для нього, можна звести до кількох тверджень, і всі ці твердження не тільки підпорядковані єдиній точці зору, але досить точно виведені із послідовних логічних ходів абстрактних міркувань, не відірваних від спостережень реалій життя, але водночас незалежних від їх впливу. Винятком із сказаного якоюсь мірою є класифікація форм правління в книгах VIII і IX. Опис сучасних автором держав і їхніх форм правління мав на меті підкреслити контраст з ідеальною державою, тому його можна не брати до уваги при розгляді основної аргументації «Держави». Окрім цього, теорія держави розвивається в добре узгодженій послідовності думки, цільної і водночас простої. Однак доводиться все-таки констатувати, що ця теорія надто переобтяжена однією ідеєю і надто вже проста, щоб належним чином висвітлити платонівську тему — політичне життя міста-держави. Саме цим і пояснюється те, чому Платон вважав своїм обов'язком сформулювати ще одну теорію — не визнаючи, однак, необгрунтованості першої, — і чому саме найвизначніший із його учнів — Арістотель, хоч і сприймав деякі з найбільш загальних висновків «Держави», в цілому все-таки ближче стояв до форми політичної філософії, розвиненої у «Політикові» і «Законах», аніж до ідеальної держави в «Державі». Надмірне спрощення політичної теорії, висунутої у більш ранньому творі, звело його до рівня епізоду (якщо не брати до уваги вельми загальних принципів) у розв'язку даної теми.

Фундаментальна ідея «Держави» виникла у Платона у формі його основної доктрини, що доброчесність — це знання. Його власний невдалий досвід політичної діяльності сприяв зміцненню цієї ідеї і знайшов для неї практичне втілення у заснуванні Академії, покликаної прищепити дух істинного знання як основи філософського мистецтва управління державою. Однак твердження, що доброчесність — це знання, означає, що існує певне об'єктивне добро, яке необхідно пізнати, і що фактично його можна пізнати методом раціонального або логічного дослідження, а не шляхом інтуїції, здогадки чи завдяки щасливому випадку. Добро — об'єктивно реальне, що хто б не думав про нього, і його слід втілити в життя не лише тому, що воно само по собі благо, інакше кажучи, воля у цьому відношенні має лише другорядне значення; те, чого прагнуть люди, залежить від того, наскільки вони здатні бачити добро, але ніщо не буває добрим лише тому, що люди хочуть цього. Звідси випливає, що людина, яка знає, — філософ, вчений або природодослідник, — повинна мати вирішальну владу в управлінні. І лише її знання дають їй право на владу. Ось така думка лежить в основі всіх інших міркувань в «Державі» і змушує Платона приносити в жертву своїй теорії будь-який аспект державного устрою, що не може бути підведений під принцип освіченого деспотизму.

Однак, якщо придивитись уважніше, цей принцип, виявляється, має під собою ширше підґрунтя, ніж можна спочатку припустити. Бо, як свідчить аналіз, зв'язок однієї людини з іншою в суспільстві залежить

від взаємних потреб і обумовленої ними необхідності обміну товарами і послугами. Отже, претензія філософа на владу — це тільки один вельми важливий випадок, характерний для взаємовідносин між людьми, а саме той, коли успіх спільного починання залежить від того, наскільки кожен дбає про виконання своєї частки роботи. Для того щоб зрозуміти, що це значить для держави, необхідно знати, які саме різновиди праці є найбільш суттєві; дослідження, проведене з цією метою, дозволяє виділити три класи, із яких клас філософів-правителів, безсумнівно, буде найважливішим. Але цей розподіл завдань і забезпечення найбездоганнішого їх виконання — тобто спеціалізація функцій, що становить основу життєдіяльності суспільства, — залежить від двох чинників: природні здібності і рівень підготовки. Перше — природне, друге — справа досвіду й виховання. Як організація, покликана слугувати практичним цілям, держава залежить від забезпечення належного регулювання і співвідношення цих двох факторів; інакше кажучи, від використання найкращих людських можливостей і розвитку їх завдяки найкращому вихованню. Грунтовний аналіз підтверджує первісну концепцію: нема на що сподіватися державам, якщо владу не візьмуть в руки ті, хто знає, по-перше, які завдання стоять перед доброю державою, і, по-друге, які саме риси мають прищеплюватися, щоб дати змогу підготувати громадян, здатних виконати ці завдання.

Платонівська теорія поділяється, таким чином, на дві основні частини, або тези: по-перше, управління повинно бути мистецтвом, що ґрунтується на точних знаннях, і, по-друге, суспільство — це взаємне задоволення потреб людьми, чий здібності доповнюють одна одну. З точки зору логіки друге твердження є посилкою для першого. Але оскільки Платон, цілком імовірно, успадкував перше майже в готовій формі від Сократа, слушно припустити, що друге з часом стало узагальненням або ж розширенням першого. Сократівський принцип, що добродієність — це знання, знайшов, таким чином, ширше застосування, аніж це могло видатися на перший погляд.

### Некомпетентність громадської думки

Теза, що добро є суттю точних знань, переходить до Платона безпосередньо від уже застарілої філософії, що намагалась розрізнити природне й умовне, а також від полеміки між Сократом і софістами. Якщо добро не існує реально й об'єктивно і якщо розважливі люди не можуть дійти згоди щодо цього, то не може бути й мірила для мистецтва керувати державою — саме такого, яке сподівався віднайти Платон. Це питання у тій чи іншій формі і в загальних рисах простежується у всіх ранніх Платонових діалогах, у постійно виникаючій аналогії між державним діячем і лікарем або вправним ремісником, у порівнянні в «Горгії» риторики з розпещуванням смаку вишуканими стравами, у посиленні на відсутність методу і претензійності, що приписувались вченню софістів у «Протагорі», а на

більш умоглядному рівні у часто виникаючому питанні по співвідношення розуму і натхнення, або ж методичного знання й інтуїції. До тієї ж самої категорії можна віднести й довгі дискусії про мистецтво у «Державі» і не дуже схвальну оцінку митців як людей, що намагаються досягти ефекту, не знаючи як і задля чого. У такому ж дусі витримано й звинувачення, що державні діячі, навіть найвизначніші з них, правлять з намови «безумства божого». Очевидно, що ніхто не може серйозно покласти надію на рекомендації безумства божого.

Труднощі, з якими стикається місто-держава, не є, на думку Платона, наслідком лише недосконалого виховання чи моральної неповноцінності його державних діячів або вихователів. Вони радше спричиняються хворобою всього суспільного організму і самою людською природою. Сам народ, казав він, — великий софіст. Безперервною нотою в його етиці звучить переконання, що людська природа весь час перебуває в стані війни сама з собою; що в нас сидить нижча людина, від якої вища людина, що є в нас, має, що б то не було, рятуватися. Між іншим, саме завдяки цьому Платон і видався отцям церкви «майже християнином». Зовсім щезла віра у «щасливу різнобічність», так чудово розхвалена у «Надгробному слові». Щаслива впевненість покоління, що творило спонтанно й успішно, поступилась місцем сумніву й невпевненості більш критично настроєного віку. У Платона ще жила надія, що можна буде відродити безтурботній у монастирській, однак лише за допомогою постійного самоаналізу і суворої самодисципліни. Отже, спочатку «Держава» була критичним дослідженням міста-держави, яким воно було в дійсності, з усіма його конкретними недоліками, які бачив Платон, хоча з якихось особливих причин він все-таки віддавав перевагу своїй теорії ідеального міста. Цей ідеал повинен був розкрити ті вічні принципи природи, що їм існуючі міста намагались кинути виклик.

Головною вадою, яку піддає критиці Платон, були невігластво і некомпетентність політиків, ця особлива згуба демократії. Ремісники мають знати свої ремесла, політики ж взагалі нічого не знають, хіба що за винятком підлого мистецтва потурати «великому звіру». Після нищівної поразки Афін у Пелопоннеській війні покоління, за життя якого була написана «Держава», переживало часи, коли афіняни, мабуть, особливо схильні були захоплюватись старанністю і дисципліною Спарти. Ксенофон пішов навіть далі, ніж Платон, у цьому напрямі; а втім, Платон ніколи й не міг би широко захоплюватись однобоким військовим вихованням, подібним до того, яке було у Спарті, хоч як би він не захоплювався притаманною спартанцям вірністю обов'язку. Втім, характерно те, що наприкінці життя, коли Платон писав свої «Закони», ставлення його до Спарти стає більш критичним, ніж у «Державі». До того ж ідея розвитку високої майстерності через професійну підготовку часів Платона тільки починала зароджуватись у Греції. За кілька років до відкриття Академії професійний воїн — Іфікрат — здивував світ, довівши, що загін легко озброєних, професійно підготовлених воїнів може упоратись навіть з

важкою піхотою Спарти. Професійне ораторське мистецтво, можна сказати, розпочало свій шлях майже одночасно з діяльністю школи Ісократів. Таким чином, Платон лише роз'яснював ідею, що вже набирала сили. Він правильно усвідомлював, що в цілому це питання набагато важливіше, аніж просто підготовка воїнів чи ораторів, або ж навіть сам процес підготовки. Але для того, щоб підготувати знавців своєї справи, слід знати, чого навчати і яка мета навчання. Не можна виходити з того, що хтось уже має знання, які належить передати іншим; що вкрай необхідно, так це більший запас знань. Дуже помітною рисою творчості Платона є його установка на поєднання навчальної роботи з науково-дослідною, або ж на поєднання професійних умінь учителя з його науковими знаннями. У цьому полягає оригінальність його теорії вищої освіти, викладеної в «Державі», і саме таке поєднання, можна гадати, Платон, певно, й намагався реалізувати, коли заснував Академію.

Характерною рисою демократичних держав є некомпетентність, але є ще один недолік, в рівній мірі притаманний, як вважав Платон, всім існуючим формам правління. Це — крайнє насильство її егоїзм, що проявляється у міжпартійній боротьбі, схильність окремих угруповань, що змагаються за владу, у будь-який час віддавати перевагу власній вигоді на шкоду державним інтересам. Гармонія політичного життя — тобто ота погодженість громадських і особистих інтересів, що її, як вихвалявся Перікл, було досягнуто в Афінах, значною мірою й була, на думку Платона, ідеалом. Вірність місту — це в кращому випадку ненадійно укорінена доброчесність, в той час як політична доброчесність звичайного гатунку може бути лише вірністю певному різновиду класового правління. Аристократ вірний олігархічній формі державного устрою, простолюдин — демократичному устрою, і як той, так і другий в однаковій мірі схильні об'єднуватись заради спільної справи зі своїми однодумцями в іншій країні. Практика, яка з точки зору сучасної політичної етики була б розцінена як зрадницька, була досить поширена у грецькій політичній діяльності. Найвідоміший приклад, втім, аж ніяк не найгірший, — Алквіад, який, не вагаючись, чинив підступи проти Афін як зі Спартою, так і з Персією з метою відновити свій власний політичний вплив і вплив своєї партії. У Спарті, що мала олігархічну форму правління, постійно шукала підтримки олігархічна партія всіх міст, що були у сфері впливу цієї держави; до таких же дій вдавалися й Афіни, згуртовуючи народні фракції.

Цей шалений дух фракційності і партійного егоїзму був, очевидно, головною причиною відносної нестабільності правління у місті-державі. Платон приписує їй значною мірою протилежності економічних інтересів тих, хто має власність, і тих, хто її не має. Олігарх зацікавлений у тому, щоб захистити свою власність і стягнути борги, яких би труднощів це не завдало бідним. Демократ схильний до різноманітних заходів для підтримки безробітних і убогих за громадські кошти, тобто за гроші заможних. Отже, навіть у найменшому місті, як каже Платон, є два міста — місто багатих і місто бідних, що вічно ворогують між собою. І настільки це

становище серйозне, що Платон не бачить жодного засобу позбутись фракційності у грецькій політиці, якщо не здійснити глибоких змін в інституції приватної власності. Як радикальний засіб, він скасував би її зовсім, принаймні він вважає за необхідне покінчити з надмірними крайнощами багатства й злиденності. Тому й виховання громадян, які віддавали б перевагу громадському благу перед усім іншим, аж ніяк не менш важливе, ніж виховання правителів. Отже, некомпетентність і фракційність — два фундаментальних політичних лиха, з якими неминуче повинен зіткнутися будь-який план удосконалення міста-держави.

### Зразок держави

Теоретичне або наукове значення платонівських принципів не менш важливе для нього, ніж їхня критична суть. Існує певне благо як для людей, так і для держав, і збагнути це благо, побачити, що воно собою являє і якими засобами його можна досягти, — все це є предметом пізнання. Дійсно, у людей різні думки про благо і різні поняття щодо того, як досягти його; але думок безліч, а вибрати з-поміж них можна небагато. Знання про благо, якщо його зможуть досягнути, має бути цілком своєрідним знанням. По-перше, повинна бути якась раціональна гарантія цього знання; воно повинне виправдовувати себе у певній здатності, відмінній від тієї, що зумовлює погляди людей. І, по-друге, це знання має бути єдиним і незмінним, не може бути воно одним в Афінах, іншим у Спарті, але завжди і всюди повинне бути однаковим. Коротше кажучи, воно належить природі, а не мінливим вітрам звичаю й умовності. У людині, як і в усьому навколишньому світі, є дещо постійне, певна «природа», на відміну від видимості, і пізнання цієї природи саме й є тим, що відрізняє знання про неї від особистої думки. Коли Платон говорить, що саме філософу доступне знання про благо, це зовсім не похвалювання всевіданням, це просто твердження, що існує певне об'єктивне мірило і що знання краще від здогадок. Аналогія з професійним або науковим знанням раз у раз спадає Платону на думку. Державний діяч повинен так само знатися на добробуті держави, як лікар знається на здоров'ї людини; таким же чином він повинен розуміти, що саме веде до зміцнення держави, а що до її послаблення. Лише знання дає змогу відрізнити справжнього державного діяча від фальшивого, так само як допомагає відрізнити лікаря від знахаря.

Для Платона, коли він писав «Державу», прагнення надати наукового характеру своїм міркуванням означало, що його теорія повинна в загальних рисах окреслити ідеальну державу, а не просто описати існуючу державу. Хоч як це парадоксально, але насправді «Держава» зображує утопію не тому, що це «романтика», як уявляється Данінгу<sup>1</sup>, а саме тому, що Платон задумав цей твір як початок наукового наступу на «ідею блага».

<sup>1</sup> History of Political Theories, Ancient and Mediaeval (1905), p. 24.

Державному діячеві дійсно слід знати, що таке благо і що саме потрібно для добробуту держави. Він повинен також знати, що являє собою держава не у випадкових її різновидах, а в її справжній сутності. Між іншим, право філософа на участь в управлінні було б тим більше виправданим, якби було доведено, що воно впливає із самої природи держави. Платонівська держава повинна бути «державою як такою», зразком або моделлю всіх держав. Жодне просте описання існуючих держав було б недостатнім для здійснення його мети, і жодний просто утилітарний доказ не зміг би підтвердити право філософа на управління державою. Тема книги — загальна природа держави, що може бути зразком або типовим різновидом, а чи житимуть реальні держави відповідно до моделі, чи ні, то це вже питання другорядне. Такий підхід зумовлює досить-таки вільне трактування Платоном питань можливого застосування на практиці його соціальних схем, що, цілком імовірно, може хвилювати сучасного читача. Легко перебільшити відірваність Платона від реальних умов життя, однак, зважаючи на те, як розумів проблему Платон, ставити питання про те, чи могла б бути створена його ідеальна держава, було б, дійсно, недоречно. Він намагався показати, якою в принципі повинна бути держава; якщо факти не узгоджуються з принципами, тим гірше для фактів. Або ж, кажучи трохи інакше, він припускав, що благо само по собі існує об'єктивно; чи подобається воно людям і чи можна довести їм його переваги — це вже інша справа. Зрозуміло, якщо доброчесність — це знання, то можна припустити, що люди будуть прагнути блага, коли дізнаються, що воно насправді собою являє, але від цього анітрохи кращим благо не стане.

Хід Платонового міркування у цьому випадку стане набагато зрозумілішим, якщо взяти до уваги, що його концепція того, що можна було б розглядати як більш-менш задовільну науку про політику, побудована на прийомах, запозичених із геометрії, і якоюсь мірою наслідуює досвід стародавніх єгиптян. Зв'язок філософії Платона з грецькою математикою надто очевидний, і пояснюється це як впливом на нього піфагорійців, так і тим, що до його власної школи було включено принаймні двох із найбільш визначних математиків і астрономів того часу. Платон відмовлявся приймати до школи учнів, які не вивчали геометрію, і це стало традицією для Академії. Платон пропонував своїм учням розв'язати задачу — як звести явно мінливі рухи планет до простих геометричних фігур, і задача була розв'язана Евдоксом із Кнідоса<sup>1</sup>. Цей подвиг привів до створення наукової теорії планетарної системи, а також дав змогу обґрунтувати наближення до математичного пояснення будь-якого природного явища. Коротше кажучи, метод та ідеал точного наукового обґрунтування, які з'явилися у грецькій геометрії й астрономії і які відродилися в астрономії і математичній фізиці сімнадцятого століття, — це одна й та ж сама нить великої платонівської традиції. Вона бере свій початок саме

<sup>1</sup> Sir Thomas Heath, *Aristarchus of Samos* (1913), chs. XV, XVI.

у тому поколінні, яке було свідком заснування Академії і написання «Держави».

Тому й не дивно, що Платону уявлялось, ніби поступ у раціональному розумінні доброго життя повинен йти подібним шляхом. Для нього було очевидним, що успіх точних наук залежить від проникнення в суть типового; не може бути геометрії без схильності до абстракції, що нехтує розбіжностями й складнощами, які трапляються при кожному відтворенні зразка. Все, на що претендує емпіричний факт, наприклад, в астрономії, — це те, щоб «зразки», якими користуються, «додержувались звичаю», коротше кажучи, щоб дедуктивний хід думки астронома давав результат, який добре узгоджувався б з тим, що, безсумнівно, відбувається на небі. Ясно, що «зразки», якими послуговується астроном, — його вивірені кола й трикутники — дають змогу визначити, що відбувається «в дійсності»<sup>1</sup>. Таким же чином «Держава» має на меті не просто описати держави, але віднайти у них суттєве або типове — ті загальні принципи, від яких залежить життєдіяльність будь-якого людського суспільства, — у тій мірі, у якій воно прагне доброго життя. Такий напрямок думки, по суті, подібний до того, що змушує Герберта Спенсера відстоювати дедуктивну «Абсолютну етику», звертаючись до людини цілковито пристосованої до умов життя у повністю розвиненому суспільстві як до ідеального еталона для описових соціальних досліджень<sup>2</sup>. Можна взяти під сумнів доцільність чи навіть можливість здійснення такого проекту, як його уявляв собі Платон або Спенсер, але було б грубою помилкою думати, що Платон просто мав намір дати волю своїй уяві, аби поринути у сфери примхливої фантазії.

### Взаємні потреби і поділ праці

Твердження, що державний діяч повинен бути вченим, який усвідомлює ідею добра, допомогло Платону визначити точку зору, з якої він міг критикувати місто-державу, а також виробити метод, що привів би до створення теорії ідеальної держави. Ця точка зору привела його безпосередньо до аналізу типової держави, і тут він знову відкрив, що може скористатись правилом індивідуалізації чи спеціалізації. Аналогії, що їх він часто-густо проводить між державним діячем і різноманітними категоріями вправних виробників, ремісників або людей вільних професій, — це, фактично, не лише аналогії, а дещо більше. І це дійсно так, бо суспільства виникають насамперед із людських потреб, що можуть задовольнятися, лише коли вони доповнюють одна одну. Потреби у людей

<sup>1</sup> Порівняй зіставлення справжньої астрономії і «споглядання зір» («Republic», 529b – 530c) і науки з математичними розрахунками у Платонових міркуваннях про вищу освіту в галузі математики (522c – 527c).

<sup>2</sup> *Data of Ethics*, ch. XV.

різноманітні, і жодна людина у задоволенні своїх потреб не може бути самодостатньою. Тому вони вдаються до помічників і здійснюють обмін один з одним. Найпростіший приклад — це, звичайно, виробництво й обмін продуктів харчування й інших засобів підтримки фізичного існування, але доказів тому можна навести значно більше — далеко за межами економічних потреб суспільства. Для Платона це відкривало можливість загального аналізу будь-яких об'єднань людей у соціальні групи. Там, де існує суспільство, існують і певні умови для задоволення потреб і для обміну з цією метою послугами.

Цей аналіз, введений Платоном так просто й ненав'язливо в його схему ідеальної держави, був одним з найглибших відкриттів його соціальної філософії. Він пролив світло на той аспект суспільства, який, за загальним визначенням, має найбільше значення для будь-якої соціальної теорії, і сформулював раз і назавжди точку зору, з якою соціальна теорія міста-держави потім уже ніколи не розлучалась. Коротше кажучи, суть її зводиться ось до чого: суспільство уявляється як система послуг, у якій кожен член її щось дає суспільству і щось одержує від нього. Держава дбає лише про те, щоб належним чином відбувався цей взаємний обмін, і намагається забезпечити найбільш адекватне задоволення потреб і найбільш гармонійний взаємообмін послуг. У такій системі люди відіграють роль виконавців необхідного завдання, і їх суспільне значення залежить від важливості роботи, яку вони виконують.

Отже, з цього передусім випливає, що індивід у суспільстві має певне становище, яке дає йому право діяти відповідним чином, а свобода, яку забезпечує індивідові держава, призначена не стільки для вільного вияву волі, скільки для реалізації його покликання.

Така теорія відрізняється від теорії, яка описує суспільні відносини в термінах договору або угоди і яка таким чином мислить державу як таку, що головним чином зацікавлена у підтриманні свободи вибору. Останній різновид теорії розглядається, як зазначалось у попередньому розділі, в уривку Антифона-софіста, а також у потатках Глаукона про правосуддя на початку другої книги «Держави»<sup>1</sup>. Однак Платон відкинув цю теорію, оскільки договір, який базується лише на волі, зовсім не вказує на те, що справедливість є по суті своєю доброчесністю.

Що суспільні угоди визначаються суттю природи, а не умовністю, може бути доведено, якщо тільки буде доведено, що діяльність людини має значення набагато ширше, аніж саме бажання займатись цією діяльністю. Наскільки переконливим був цей доказ, свідчить те, що Арістотель, на якого не дуже вплинула більшість Платонових доказів на користь його ідеальної держави, цілком був згоден з таким аргументом. Аналіз суспільства на перших сторінках «Політики» — це просто новий варіант Платонових доказів стосовно того, що суспільство залежить від задоволення взаємних потреб.

<sup>1</sup> 358 e ff.

Однак обмін послугами має передумовою ще один не менш важливий принцип, а саме — поділ праці і спеціалізація чи індивідуалізація завдань. Бо якщо потреби задовольняються через обмін, то кожен повинен мати пропонувані ним товарів більше, ніж йому потрібно, і водночас мати менше, ніж він потребує, з того, що одержує від суспільства. Отже, цілком очевидно, необхідна певна спеціалізація. Селянин виробляє більше, ніж потребує, продуктів харчування, у той час як швець шие більше черевиків, ніж може зносити. Тому для обох вигідно, щоб кожен виробляв і для другого, оскільки обидва будуть краще харчуватися і краще зодягатися, якщо працюватимуть один на одного, аніж тоді, коли кожен буде розпоршувати свої зусилля на виготовлення всіх різноманітних, лише йому одному потрібних речей.

Все це ґрунтується, на думку Платона, на двох фундаментальних особливостях людської психології: по-перше, різні люди мають різні здібності і тому виконують окремі різновиди роботи краще, ніж інші, і, по-друге, вправність набувається лише там, де люди постійно присвячують себе тій роботі, до якої мають природний хист.

*Ми повинні зробити висновок, що будь-які речі виготовляються у набагато більшій кількості, легше й кращої якості, коли одна людина виробляє одну річ, що відповідає її природі, і виробляє в слухний час, полишаючи осторонь інші речі<sup>1</sup>.*

Цей короткий, але надзвичайно проникливий аналіз суспільства і людської природи визначає подальший розвиток Платонові теорії держави.

Таким чином, виявляється, що філософ-правитель — людина аж ніяк не виняткова, що його право на владу виправдовується тим же принципом, який діє в усьому суспільстві. Відкиньте геть спеціалізацію, і разом з нею щезне будь-який суспільний взаємообмін. Уявіть собі людей з однаковими природними здібностями, і основа спеціалізації зникне. Скасуйте навчання, завдяки якому природні здібності удосконалюються і доводяться до високої майстерності, і спеціалізація втратить свій сенс. Отже, це й є ті сили у людській природі, на які суспільство, а разом з ним і держава, повинні покладатися. Таким чином, питання полягає не в тому, чи потрібно використовувати ці сили, а лише в тому, щоб використовувати їх розумно. Чи варто поділяти людей за їх справжніми здібностями? Чи можна ці здібності мудро й належним чином розвивати й удосконалювати? І чи потреби, які люди намагаються задовольнити спільними зусиллями, обов'язково мають бути їх найвищими і найбільш нагальними потребами, чи просто впливають із вимог їх нижчої і більше схильної до марнотратства природи?

На ці питання можна дати відповідь лише в світлі того, що Платон загалом називає знанням блага. Пізнати благо — значить зуміти відповісти

<sup>1</sup> «Republic», 370 c.

на поставлені питання. І в цьому особливе призначення філософа. Його знання — це водночас і його обов'язок брати участь в управлінні.

### Класи і душі

Коли добре поміркувати, стане ясно: вищезгадана аргументація дозволяє зробити важливе припущення, не зовсім чітко висловлене Платоном. Індивідуальні можливості, очевидно, мають ту особливість, що коли їх розвивати за допомогою цілеспрямованого і добре керованого виховання, вони можуть знайти своє втілення в гармонійній суспільній групі. Труднощі, з якими стикаються існуючі держави, — наслідок неправильного виховання; у всякому разі, якщо потрібне краще виховання, — а Платон вважає, що воно все-таки потрібне, — то удосконалення наявних задатків сприятиме досягненню мети. Інакше кажучи, для нього є безперечним, що саме завдяки цілковитому і повному розвитку індивідуальних здібностей добре освічені й виховані люди не можуть бути, по своїй суті, схильними до антигромадських або до антисоціальних вчинків, що могли б порушити суспільну гармонію. Таке припущення не може бути беззастережно істинним, і багато мислителів від часів Платона брали його під сумнів, а деякі навіть припускали цілком протилежне, а саме, що успішне навчання повинно більш або менш пригнічувати індивідуальний самовияв. Однак така можливість не входила у Платонові розрахунки. Хоч згадане припущення й не зовсім чітко сформульоване, воно все-таки притягується як аргумент у «Державі» в одному місці, яке може видатись дещо незрозумілим без відповідного пояснення. У цьому місці держава розглядається як свого роду індивід у «збільшеному варіанті»<sup>1</sup>, і, таким чином, питання справедливості переводиться в іншу площину — від пошуку індивідуальної добродетності до пошуку певної властивості держави. Складність такого переходу, яка видається сучасному читачеві дещо надуманою, впливає із Платонової посилки, що існує іманентна здатність людської природи пристосовуватись до суспільства, а суспільства — до людської природи, і цю здатність він тлумачить як паралелізм. Як людина, так і держава мають єдину визначальну структуру, завдяки якій благо для одного не може суттєво відрізнитися від блага для іншого.

Необхідно визначити, що саме на цьому висновку ґрунтується багато з того, що є найпривабливішого в етичному ідеалі міста-держави і в його платонівському розумінні. Цим висновком пояснюється й те, чому в платонівській етиці не розглядається неминуча суперечливість між нахилом і обов'язком або між інтересами індивідів і суспільства, до якого вони належать. Там, де така суперечливість виникає, — а «Держава» й була написана саме тому, що вона виникає, — проблема її вирішення зводиться до взаємодосконалення і взаємопримирення, а не до застосування сили

<sup>1</sup> 368 d.

й придушення індивідів. Асоціальний індивід потребує кращого розуміння його власної природи і повнішого розвитку його можливостей з урахуванням здібностей і знань індивіда. Внутрішній конфлікт асоціальної особистості зовсім не являє собою непримиренної боротьби між тим, що вона хоче робити, і тим, що повинна робити, оскільки зрештою її природні можливості повністю виявляються як в тому, чого вона дійсно прагне, так і в тому, що по праву належить їй. З іншого боку, негармонійному суспільству необхідно забезпечити для повноцінного розвитку своїх громадян саме ті можливості, яких вимагають їхні потреби. Проблема доброї держави і доброї людини — це дві сторони одного й того ж питання, і розкриття однієї з них повинно водночас давати ключ до розуміння другої. Мораль повинна бути водночас особистою і громадською, а якщо це не так, необхідно виправляти недоліки держави й удосконалювати індивіда, доки вони досягнуть між собою можливої гармонії. Дуже сумнівно, щоб будь-коли проголошувався у загальних рисах моральний ідеал, кращий від цього.

Водночас спроба Платона в одному дослідженні зробити послугу і державі, й індивіду вилілась у теорію занадто просту, щоб можна було вирішити поставлену проблему. Аналіз держави показує, що вона покликана здійснювати три необхідні функції: задоволення основних життєвих потреб людей, охорона держави й управління нею. Принцип спеціалізації чи індивідуалізації вимагає розрізнення найважливіших суспільних обов'язків, це зумовлює наявність трьох класів: виробники й «охоронці», які, в свою чергу, поділяються, хоч і не так виразно, на воїнів і правителів або правителя (філософа-царя), якщо він править одноособово. Однак, оскільки поділ функцій базується на різниці у здібностях, існування трьох класів визначається трьома різновидами людей: тих, що за своєю природою придатні виконувати роботу, а не керувати, тих, що обдаровані здатністю керувати, але тільки під контролем і під проводом інших, і, нарешті, тих, хто покликаний виконувати вищі обов'язки, пов'язані з керівництвом державою, за ким залишається остаточний вибір засобів для досягнення мети. З психологічного боку, цим трьом здібностям відповідають три життєві сили, або «душі», одна з них є живильною силою, або силою бажань, що, як гадає Платон, міститься у тілі нижче діафрагми, друга — виконавчою, або «натхненною», яка перебуває в грудній клітці, і, нарешті, третя сила є силою мислячої душі, що міститься в голові. Здавалося б цілком природним, що кожна душа повинна мати своє власне достоїнство або добродетність, і Платон, власне, й розвиває свою думку частково за такою схемою. Мудрість — достоїнство мислячої душі, а мужність — активної, виконавчої. Однак він не зовсім певен, що поміркованість зумовлюється лише властивостями живильної душі. Справедливість — це, власне, взаємовідношення трьох функцій — функцій трьох класів держави або ж відповідних здібностей індивіда.

Було б, мабуть, помилкою надто акцентувати увагу на цій теорії «трьох душ». Платон, здається, ніколи й не намагався серйозно розвинути її, і

часто, розглядаючи психологічні питання, навіть не звертається до неї. До того ж зовсім неімовірно, щоб три класи, про які йдеться у «Державі», були настільки різко розмежовані, як це може видатись, судячи зі схематичного викладу його теорії. Класи, безперечно, не касти, бо належність до них не спадкоємна. Навпаки, Платоновим ідеалом, здається, є суспільство, де кожній дитині надається можливість здобути той найвищий ступінь освіти, який вона має досягнути відповідно до своїх природних можливостей, і де кожен індивід може бути висунутий на ту найвищу посаду в державі, яку дозволяють йому обіймати його особисті досягнення (здібності плюс освіта й досвід). У «Державі» Платон показав себе напрочуд вільним від властивої окремим людям класової упередженості, набагато вільнішим, наприклад, ніж Арістотель, і вільнішим, ніж він видається в описі менш зразкової держави в «Законах». Незважаючи на все це, залишається очевидним той факт, що паралель, проведена між розумовими здібностями і соціальними класами, обмежує бачення філософа, заважає йому належно оцінити в «Державі» складність досліджуваних політичних проблем. Виходячи із згаданої теорії, він вважає, що весь розум держави нібито зосереджено у правителях, хоча його неодноразові посилання на вправність ремісників у своїй діяльності свідчать про те, що він не сприймав цю теорію надто буквально. З другого боку, при таких можливостях для політичного самовияву, як у виробників, їм нічого не лишається, як тільки підкорятись, а це майже рівнозначно твердженню, що вони, власне, взагалі не мають ніяких політичних здібностей і можливостей. Становище, яке їм відводиться, не можна навіть виправити й освітою, позаяк здається, що вона їм і не потрібна для громадської діяльності або для участі у самоврядуванні общини. У суспільному житті держави вони лише спостерігачі.

Такий підхід часто пояснювали, як, наприклад, Едвард Целер<sup>1</sup>, президентом до ремісників і до ручної роботи у порівнянні з розумовою працею, однак насправді Платон виявляв більш щире захоплення вправністю ремісників, ніж Арістотель. Пояснення слід шукати радше у припущенні, що добре правління — то ніщо інше, як справа знання, а знання завжди є набутком класу спеціалістів, як, наприклад, практикування медицини. На думку Платона, більшість людей постійно перебуває у такому ж відношенні до своїх правителів, як пацієнт до свого лікаря. Подібним питанням, по суті, цікавився й Арістотель, намагаючись з'ясувати, чи не бувають такі випадки, коли досвід кращий дороговказ, аніж знання фахівця<sup>2</sup>. Людям, що збирається вселитися в новий дім, немає чого звертатися до будівничого, аби дізнатись, наскільки зручний цей дім. Однак, обстоюючи ідею ґрунтового знання, коли він писав «Державу», Платон надавав мало значення досвіду. Як наслідок, поза його увагою залишився один із найважливіших політичних аспектів міста-держави, чие

<sup>1</sup> Plato and the Older Academy. Trans. by S.F. Alleyne and Alfred Goodwin, 1888, p.473.

<sup>2</sup> Politics, 3, 11; 1282a 17 ff.

громадське життя він прагнув удосконалити. Його недовіра до «щасливої різнобічності» була настільки великою, що він удався у протилежну крайність, не визнавав за ремісниками права служити громадським інтересам, за винятком сфери їхньої професійної діяльності. Старий вільний дух взаємної поступливості, що панував на міських сходах і радах, цілком зникає, і ця риса людської особистості, яку над усе цінив афінський демократ, повинна була бути повністю викоріненою із свідомості мас. Щодо вищих сфер життєдіяльності, то вони довіряють свою долю опікуванню мудрих людей.

### Справедливість

Державницька теорія в діалозі «Держави» сягає завершеності у концепції справедливості. Справедливість — це та сила, що єднає суспільство, створює гармонійний союз індивідів, кожний з яких обрав заняття у житті відповідно до своїх природних здібностей і виховання. Це як громадянська, так і особиста доброчесність, оскільки завдяки їй підтримується найвище благо як держави, так і її членів. Немає нічого кращого для людини, ніж мати роботу і бути здатним її виконувати, і нема нічого кращого для інших людей і для всього суспільства, аніж можливість кожного посідати те місце в суспільстві, яке він вправі займати.

*Соціальна справедливість, таким чином, може бути визначена як принцип суспільства, що складається з багатьох різновидів людей, які, відчуваючи потребу одне в одному, об'єднались в одне суспільство і, розподіливши між собою окремі суспільні обов'язки, утворили єдине ціле, довершене за своєю природою, бо воно є породженням і подобою всього людського розуму<sup>1</sup>.*

Ось таке платонівське уточнення визначення справедливості *prima facie*<sup>2</sup>, що «кожній людині віддає належне». Бо належне людині по праву — це шанобливе ставлення до неї відповідно до того, ким вона є, з огляду на її здібності й освіту, в той час як належне, що вимагається від людини, — це чесне виконання обов'язків, пов'язаних з її соціальним становищем.

Сучасного читача подібне визначення справедливості вражає, принаймні як тим, що воно містить у собі, так і тим, що воно обходить. В усякому разі, його ніяк не можна назвати юридичним визначенням. Бо у ньому відсутнє поняття, що позначається латинським словом «ius» і англійським словом «right» (право), а саме — поняття правоздатності до добровільної дії, у здійсненні якої людина захищається законом і підтримується владою держави. Без такої концепції справедливість для Платона не означає (хіба

<sup>1</sup> E. Barker, Greek Political Theory, Plato and his Predecessors (1925), pp. 176 f.

<sup>2</sup> З першого враження, таке, що здається вірогідним (латин.).



що дуже віддалено) дотримання громадянського миру й порядку, для нього зовнішній порядок — це лише незначна частина гармонії, що лежить в основі держави. Отже, держава забезпечує своїх громадян не стільки свободами і захистом, скільки умовами для життя — всіма можливостями для суспільного взаємообміну, що сприяють задоволенню життєвих потреб і створенню зручностей цивілізованого існування. Правда, у такому суспільстві є права, так само, як і є обов'язки, але навряд чи можна сказати, що вони належать, у будь-якому конкретному розумінні цього слова, окремим індивідам, вони радше невід'ємні від обов'язків або послуг, які виконують індивіди. Фактично базуючись на принципі, що держава створена, виходячи з необхідності задоволення взаємних потреб, аналіз неминуче ведеться з точки зору забезпечення послуг, а не повноважень. Навіть правитель не є винятком, оскільки й він має особливі посадові обов'язки, на які дає право його мудрість. Поняття повноважень або верховної влади, таких, яким, наприклад, римлянин наділяв свої магістрати, по суті, не відіграє ніякої ролі у політичній теорії Платона і взагалі у теорії будь-якого іншого грецького філософа.

На цьому ми завершуємо загальний огляд платонівської теорії держави. Виходячи із концепції, що благо повинне бути пізнане методичним дослідженням, теорія вибудовує навколо цієї ідеї суспільство, доводячи, що цей принцип знаходить свій прихований вираз у будь-якому суспільстві. Поділ праці і її спеціалізація є необхідною умовою суспільного співробітництва, і завдання філософа-правителя полягає в тому, щоб сприяти цьому співробітництву з найбільшою користю для всіх. Оскільки людська природа за своєю внутрішньою суттю соціальна, максимальна вигода для держави означає також максимальну вигоду для її громадян. Отже, необхідно прагнути до якнайповнішого пристосування людей до можливостей, які надає держава для суспільно важливої діяльності. Решта платонівської аргументації сприймається майже як природний висновок. Залишається ще питання стосовно засобів, за допомогою яких державний діяч може забезпечити необхідне пристосування. Взагалі є тільки два способи вирішення цієї проблеми: або усунути особливі перепони на шляху до добродійної держави, або ж створити сприятливі умови для її розвитку. Перше виливається у теорію комунізму, а друге — у теорію виховання.

### Власність і сім'я

Платонівський комунізм набирає двох основних форм, які сходяться у питанні щодо необхідності скасування сім'ї. Згідно з першою, правителям забороняється мати у приватній власності що б то не було — будинки, землю або гроші — і приписується жити в бараках і харчуватись за спільним столом. Друга вимагає скасування постійних моногамних статевих відносин і запровадження, з повеління правителів, керованого виховання з метою забезпечити якомога кращий розвиток потомства.

Таке поєднання соціальних функцій, пов'язаних з продовженням роду, виробництвом і володінням товарами, більш характерне для суспільства, що жило головним чином в умовах сімейного господарювання, аніж для сучасного суспільства. Радикальне нововведення щодо однієї із функцій легко зливалось із нововведенням щодо іншої. Комунізм у «Державі», однак, стосується лише класу «охоронців», тобто воїнів і правителів, в той час як ремісникам дозволяється мати свої приватні сім'ї, як майно, так і дружини. Як це може бути узгоджено, скажімо, з просуванням від нижчого суспільного рангу до вищого, не пояснюється. Але річ в тім, що Платон навіть і не намагався конкретизувати свою соціальну схему до таких подробиць. Ще більше вражає те, що у зв'язку з його теорією приватної власності йому нема чого сказати про рабів. Цілком імовірно, що платонівська держава могла б існувати й без рабів, оскільки він ніде не згадує про можливість рабської праці; між іншим, в цьому відношенні надзвичайно відрізняється держава, описана в «Законах». З огляду на цю обставину, Константин Рітер намагався довести, що в «Державі» рабство «в принципі скасоване»<sup>1</sup>. Однак важко повірити, що Платон мав намір скасувати всюдиущу інституцію, зовсім не згадуючи про неї. Більш імовірно те, що він просто не надавав рабству великого значення.

Платон був далеко не єдиним, хто вважав, що економічна прірва, яка розділяє громадян держави, є надто небезпечним політичним станом. Взагалі греки цілком відверто визнавали, що економічні мотиви значною мірою визначають політичну діяльність і приналежність до тієї чи іншої політичної течії. Ще задовго до того, як була написана «Держава», Евріпід поділяв громадян на три класи — багаті, що не приносять ніякої користі і завжди жадібні до наживи; бідні, які не мають нічого і яких постійно поглинають заздрощі; і середній клас — міцні землевласники, «рятівники держави»<sup>2</sup>. Олігархічна держава означала для грека державу, керовану знаттю і в інтересах знаті, серед якої право володіння власністю є спадкоємним, в той час як демократичною державою править «більшість» і заради «більшості», яка не має ані знатного походження, ані власності. Отже, різниця в економічному становищі зумовлювала політичні відмінності, як це добре видно із платонівського опису олігархії<sup>3</sup>. Важливість економічних причин у політиці була, таким чином, зовсім не новою ідеєю, і, вважаючи, що значна різниця в нагромадженні багатства несумісна з надійним управлінням, Платон поділяв загальне переконання, що відображало грецький досвід, набутий багатьма поколіннями. Саме причинами такого роду й викликалися в основному народні заворушення в Афінах, принаймні від часів Солона.

Так глибоко був переконаний Платон у згубному впливі багатства на правління, що не бачив іншого способу покінчити зі злом, як хіба що

<sup>1</sup> Platon, seine Leben, seine Schriften, seine Lehre (1923), vol. II, p.596.

<sup>2</sup> The Suppliants, II. 238 – 245.

<sup>3</sup> «Republic», 551d.

ліквідувати саме багатство, принаймні в тій мірі, в якій це стосувалося воїнів і правителів. Щоб вилікувати правителів від ненажерливості, немає кращого способу, окрім того, щоб позбавити їх права мати що-небудь у своїй власності. Відданість громадянському покликанию несумісна з прихильністю до приватної власності. Приклад Спарти, де громадянам забороняли користуватися грошима й займатися торгівлею, звичайно, не міг не вплинути на Платона, схиливши його до такого висновку. Однак до мотивів, якими він керується, слід придивитись пильніше. Він зовсім не заінтересований у тому, щоб покінчити з нерівномірним розподілом багатства як несправедливим по відношенню до окремих індивідів. Метою його було досягти найвищого ступеня єдності в державі, а приватна власність несумісна з цим. Така орієнтація характерна для грецької думки, бо коли Арістотель критикує комунізм, він виходить не з того міркування, що комунізм несправедливий, а з того, що він, фактично, нездатний забезпечити необхідну єдність. Платонівський комунізм, таким чином, має строго політичну мету. У даному випадку порядок ідей якраз протилежний тому, який в основному оживлює сучасні соціалістичні утопії; Платон не має на увазі певну роль уряду в рівномірному розподілі багатства, але рівномірно розподіляє багатство з метою усунути згубні впливи в самому уряді.

Те ж саме можна сказати і про мету, якої домагається Платон, виступаючи за скасування шлюбу, оскільки він розглядає родинну прив'язаність окремих осіб як ще одного сильного суперника держави у змаганні за вірність правителів. Турбота про своїх дітей — це різновид своєкорисливості, навіть більш підступний, ніж жадоба наживи, а навчання дітей у приватних домах він вважає поганою підготовкою до беззастережної відданості, на яку вправі розраховувати держава. Однак щодо шлюбів Платон мав ще деякі міркування. Його жахала випадковість утворення подружніх пар, яка, на його думку, була б неприпустимою у вирощуванні свійських тварин. Поліпшення роду вимагає більш керованого і дбайливого добору пар, що беруть шлюб. Нарешті, ідея скасування шлюбу, мабуть, була свого роду прихованою критикою становища жінок в Афінах, де діяльність їх зводилась в основному до ведення домашнього господарства й виховання дітей. Платону здавалось, що внаслідок цього держава втрачає можливість користуватись послугами доброї половини своїх потенційних охоронців. Окрім того, він зміг розгледіти у природних задатках жінок таке, що цілком відповідає практиці афінського життя, оскільки багато жінок такою ж мірою, як і чоловіки, здатні брати участь у політичній або навіть військовій діяльності. Отже, жінки класу охоронців поділятимуть всю роботу, призначену для їхніх чоловіків, а для цього необхідно, щоб вони одержували таку ж освіту і були звільнені від виключно домашніх обов'язків.

Як на сучасній смак, видається дещо дивним, як по-діловому сухо, без зайвих сентиментів, викладає Платон свої докази, переходячи від розведення свійських тварин до статевих стосунків між чоловіками і

жінками. І справа не в тому, що він розглядає статеві стосунки побіжно, якраз зовсім навпаки; фактично він наполягає на такому ступені контролю і самоконтролю, якого практично ніколи не було досягнуто в середовищі більш-менш чисельної групи населення. Суть радше в тому, що він настійно проводить свою думку, не відступаючи від раз і назавжди визначеної лінії, майже не зважаючи на складнощі, явно відчутні навіть там, де про них не говориться з достатньою ясністю. Необхідно забезпечити єдність держави, на перешкоді цьому стоїть приватна власність і сім'я, отже, власність і шлюб повинні бути скасовані. Не може бути сумніву, що тут Платон промовляє справжньою мовою доктринерського радикалізму, готового йти за аргументом, куди б той його не завів. Стосовно здорового глузду Арістотель дав вичерпну відповідь, до якої нічого додати. Можливо, зазначав він, об'єднати державу до такої міри, що вона перестане бути державою. Сім'я — це одна річ, а держава — дещо зовсім інше. Тому краще, щоб вони не намагались копіювати одна одну.

#### Навчання і виховання

Якого б великого значення не надавав Платон комунізму як засобу усунення перешкод на шляху державного діяча, все ж таки не на комунізм, а на освіту покладав він свої основні надії. Бо навчання і виховання — найбільш певний засіб, за допомогою якого правитель може формувати людську природу у потрібному напрямку з метою створення гармонійної держави. Сучасного читача не може не дивувати надто велика увага, що приділяється вихованню, та скрупульозність, з якою обговорюється доцільність навчання різних наук, або те, як Платон щиро намагається довести, що держава — це передусім навчальний заклад. Сам він називає її «єдиною великою справою». Якщо громадяни добре навчені, вони можуть легко розібратися у труднощах, що стоять перед ними, і дати собі раду в скрутні. Так захоплює увагу роль, яку відіграє у платонівській ідеальній державі виховання, що дехто вважав це головною темою «Держави». Руссо зазначив, що книга навряд чи є взагалі політичною працею, радше одним з найбільших будь-коли написаних творів про виховання<sup>1</sup>. І, очевидно, це не випадковість, а логічний наслідок, що випливає з тієї точки зору, з якої була написана книга. Якщо доброчесність — це знання, доброчесності можна навчити, і навчальна система, покликана зробити це, повинна бути неодмінною складовою доброчесної держави. З точки зору Платона, при добрій системі просвіти можливе будь-яке удосконалення; якщо ж навчанням і вихованням нехтувати, не має особливого значення все інше, що робить держава.

<sup>1</sup> See also Eric A. Havelock, Preface to Plato (Cambridge: Harvard University Press, 1963).

Отже, визнавши всю важливість виховання, природно доходимо висновку, що держава не може допустити того, щоб освіта була лише предметом особистого попиту і джерелом прибутку для тих, хто задовольняє цей попит, але повинна сама створити необхідні умови, подбати про те, щоб громадяни отримали дійсно потрібну їм освіту і щоб ця освіта сприяла злагоді і добробуту держави. Таким чином, платонівський проект передбачає створення державної системи обов'язкової освіти. Пропонована ним структура освіти природно поділяється на дві частини: початкова освіта, що включає підготовку молоді віком приблизно до двадцяти років і завершується початком військової служби<sup>1</sup>, і вища освіта, призначена для обраних осіб обох статей, приналежних до двох правлячих класів, віком від двадцяти до тридцяти п'яти років. Необхідно розглянути ці два підрозділи системи освіти окремо, як це робить сам Платон.

Проект обов'язкової державної програми навчання був, мабуть, найважливішим нововведенням, що його Платон радив запровадити у практику афінського життя, і його наполягання на необхідності цього нововведення у «Державі» можна тлумачити як злободенну критику демократичного звичаю, коли кожний громадянин міг придбати для своїх дітей таку освіту, яку йому заманеться або ж яку пропонує ринок. У «Протагорі» він взагалі дає зрозуміти, що нерідко співвітчизники його менше дбають про навчання своїх дітей, аніж про те, як привчити доброго лошачка до повіддя. Такій же критиці піддається і відсторонення афінянок від навчання. Оскільки Платон вважав, що, по суті, немає якісної різниці між природженими здібностями хлопчиків і дівчаток, він логічно виводив, що як ті, так і другі повинні отримувати однакову освіту і що жінки повинні обиратися на ті ж самі посади, що й чоловіки. Це, звичайно, у жодному відношенні не аргумент на захист прав жінки, а просто проект передачі у розпорядження держави всієї скарбниці природжених людських можливостей. З огляду на важливість освіти для держави, видається надзвичайно дивним, що Платон ніколи не торкається питання підготовки ремісників і навіть не роз'яснює, як вони будуть включені до системи початкової освіти. Цей факт — ще одне свідчення надзвичайної розпливчатості й невиразності його висновків, адже безсумнівний його намір сприяти обдарованим дітям ремісників видається цілком нездійсненним, якщо тільки навчальна система, створена на конкурсній основі, не забезпечить належного добору. З другого боку, Платон не виключав ремісників із навчального процесу. Остаточно не є вирішеним, чи праві ті дослідники, особливо Целер, які видають цю неувагу за свідчення аристократичного презирства Платона до виробників. Принаймні безперечно те, що він не надавав великого значення загальній освіті для робітничої молоді, хоч і пов'язував певні сподівання з вибірковою системою освіти для її талановитих представників.

<sup>1</sup> Обов'язкова військова служба для афінських юнаків віком від вісімнадцяти до двадцяти років, мабуть, ще не набрала чинності, коли про це писав Платон, хоч її й було введено кілька років по тому, як гадає, виходячи з «Законів», Віламовітц.

Проект початкової освіти, накреслений у «Державі», являв собою радше реформу існуючої практики, аніж винахід зовсім нової системи.

Загалом кажучи, реформа полягала у поєднанні навчання, яке звичайно давалось синам афінської знаті, з навчанням молодих спартанців у державних школах і в докорінному перегляді змісту обох форм навчання. Курс навчання, таким чином, поділявся на дві частини: гімнастика для тренування тіла і «музика» для тренування розуму. Під «музикою» Платон розумів головним чином вивчення і тлумачення шедеврів поезії, а також співи і гру на лірі. Легко перебільшити вплив Спарти на платонівську теорію освіти. Її найбільш виразною спартанською рисою було підпорядкування освіти виключно громадянському обов'язку. Однак за змістом навчання і виховання були типово афінськими. Те ж саме стосується і гімнастики, для якої досягнення фізичної вправності було лише другою метою. Гімнастику можна було б визначити як опосередковане тренування розуму через тіло, на відміну від безпосереднього тренування розуму за допомогою музики. Вона покликана була, за визначенням самого Платона, розвивати такі вояцькі якості, як самовладання і мужність, фізичну витривалість і доброту. Отже, платонівський проект навчання і виховання являє собою афінську, а не спартанську концепцію того, якою має бути освічена людина. Будь-який інший висновок був би неможливий для філософа, який вважав, що єдиний порятуюнок для держав полягає в тому, щоб сприяти розвиткові добре освіченого інтелекту.

Однак, хоч змістом початкової освіти було навчання в основному поезії і вищих літературних форм, не можна сказати, щоб Платон надавав виключного значення естетичному впливу згаданих творів. Він розглядав їх радше як засіб моральної й релігійної просвіти, подібної до того, що дає християнину вивчення Біблії<sup>1</sup>. З цих міркувань він пропонував не лише провести суворий добір поетів минулого, але й установити цензуру правителів держави для поетів майбутнього, аби до рук молоді не потрапило нічого такого, що могло б згубно вплинути на її мораль. Для людини, що сама була довершеним митцем, Платон створив дивовижно міцнаську концепцію мистецтва. Або ж, вірніше сказати, коли він пише про моральне призначення мистецтва, стає досить відчутною якась пуританська, майже аскетична риса, що загалом видається нехарактерною для сучасного йому грека, хоч ця риса простежується і в інших творах Платона.

<sup>1</sup> Поезія є засобом, за допомогою якого дописемна культура зберігає і передає наступним поколінням корисну інформацію як морального, так і технічного характеру. Запам'ятовуванню допомагають розмір і рима, а також форма розповіді. «Одіссея» і «Іліада» являють собою, таким чином, не просто «твори мистецтва» в сучасному розумінні, а ранні грецькі енциклопедії, які містять відомості, що їх старші греки дописемних часів передавали молодому поколінню, в тому числі й інформацію з найрізноманітніших питань — від моралі до суднобудування. Цікаво, що навіть у двадцятому столітті в Балканських горах можна було зустріти деяких неписьмених, які могли по пам'яті розповісти всю «Іліаду» і «Одіссею». Див. Havelock, *op. cit.* і Albert B. Lord, *A Singer of Tales* (Cambridge: Harvard University Press, 1960).

Відмовляючись від поетичної форми заради форми діалогу, Платон тим самим, мабуть, дає зрозуміти, що поезія підкреслює емоційну сторону людської поведінки, в той час як більш діловий, прозаїчний діалог відтінює раціональне. У філософському плані це пов'язано з надто різким протиставленням духовного начала фізичному, що є особливо помітним у «Федоні», — протиставленням, що згодом перейшло від Платона до християнства. Скромний спосіб життя, якого Платон вимагає від своїх правителів, перевага, що її віддає він надто примітивному (нерозкішному) різновиду держави, коли починає зводити будову своєї ідеальної держави, а також думка, що супроводжує «Міф притулку», про те, що філософу, мабуть, доведеться зійти з вершини споглядального життя до конкретних справ людини, — все це виявляє одну й ту ж саму тенденцію. Стає очевидним, що правління філософів може легко стати правлінням святих. Мабуть, найближчим до платонівської ідеальної держави аналогом, який будь-коли існував, є монастирський устрій.

Безсумнівно, найбільш оригінальною і найбільш характерною ідеєю, висунутою у «Державі», є ідея створення системи вищої освіти, яка передбачає підготовку спеціально відібраних учнів віком від двадцяти до тридцяти п'яти років для вищих посад у класі охоронців. Раніше уже достатньо підкреслювався зв'язок подібної концепції вищої освіти із планами заснування Академії як засобу освоєння науки і мистецтва управління державою. Окрім Академії, у системі грецької освіти не було закладу, де Платон міг би розгорнути свою діяльність. Ідея створення Академії цілком належала філософу і визначала її характер. Вища освіта охоронців мала виразно професійне спрямування, і до своєї навчальної програми Платон включив усі відомі йому наукові дисципліни — математику, астрономію і логіку. Безсумнівно, він вважав, що ці найбільш точні науки є невід'ємними складовими вступного курсу до філософії, і немає сумніву, що досягнення філософом свого спеціального предмета дослідження — ідеї добра — дасть змогу одержати порівняно точні і надійні результати. Тому схема ідеальної держави природно завершується планом створення системи освіти, що вабитиме до освоєння наук, сприятиме новим дослідженням, а одержані знання стануть оперативним набутком правителів.

Щоб оцінити всю велич такої концепції, зовсім не обов'язково вважати, що Платон мав рацію, розраховуючи на те, що наука про політику може бути такою ж точною, як і математика. Навряд чи справедливо вимагати від нього більше, ніж міг він зробити, а саме — просто дотримуватись визначеної лінії, яка його зусиллями і зусиллями його послідовників створювала у математиці чи не найвеличніший із пам'ятників людському розумові.

### Невизнання закону

Не так вже й багато книг, що претендують називатись політичними трактатами, відзначаються такою стрункістю і послідовністю викладу, як «Держава». І, мабуть, жодна не містить навіть і рядка думки настільки сміливої, оригінальної і безстрашної. Саме завдяки цій властивості вона стала книгою на всі часи, з якої черпали найрізноманітніші ідеї і патхнення всі наступні покоління. Саме тому найбільше значення твору визначається його загальним, всеохоплюючим характером, а не суто специфічним вирішенням конкретної проблеми. «Держава» була, на думку декого, найбільшою із утопій. Ціле плем'я філософів-утопістів наслідувало її приклад, хоч сам Платон так мало цікавився тією частиною твору, де йшлося про утопічну державу, що майже не подбав про те, аби детальніше розробити схему її можливого втілення.

Справжня романтика «Держави» — це романтика вільного розуму, не обмеженого звичаями, не скутого людською глупотою й свавіллям, здатного спрямувати навіть сили самих звичаїв і глупоти по шляху раціонального творення. «Держава» буде вічно живим голосом вченого, проповіддю віри мислячої людини, яка вбачає у знаннях і просвіті основу суспільного прогресу. І справді, хто може сказати, де межа знання як політичної сили? Яке суспільство хоч коли-небудь скористалось для вирішення своїх проблем всіма можливостями добре підготовленого наукового інтелекту?

І все-таки неможливо уникнути висновку, що в «Державі» Платон, як і більшість учених, надто спрощує проблему, виходячи за межі реальних людських стосунків.

Освічений деспотизм, — а Платон має рацію, коли доходить висновку, що правління на засадах розуму повинне бути правлінням небагатьох, — просто не може бути прийнятним як останнє слово в політиці. Припущення, що управління є виключно справою наукового знання і що маси людей можуть довірити його декільком високоосвіченим фахівцям, залишає поза увагою глибоку переконаність людини у тому, що окремі рішення вона має приймати сама. Звичайно, це не виключає можливості недбалого ставлення до своїх обов'язків, якщо під «недбалим ставленням» розуміти невмілий добір засобів для досягнення визначених цілей.

Однак платонівський аргумент припускає, що визначення цілей точно узгоджується з добором засобів для їх досягнення. Але це видається просто не зовсім вірним. Його надто неприродне порівняння управління з медициною позбавляє політику її суті. Бо доросла відповідальна людина, навіть якщо вона й не зовсім філософ, — це, звичайно, не хворий, який потребує лише дбайливого догляду. Окрім усього іншого, людина вимагає права дбати про саму себе і діяти з почуттям відповідальності щодо інших таких же відповідальних людей. Принцип, який зводить політичне підпорядкування лише до одного — ставлення тих, хто знає, до тих, хто не знає, — надто спрощує суть справи.

Не менш важливим аспектом «Держави» є те, що залишається поза увагою цього твору, а саме: закон і вплив громадської думки. Випущення це — цілком логічне, бо доводи Платона виявляються незаперечними, якщо брати на віру його постулат. Якщо достоїнства правителів визначаються просто за їхнім вищим знанням, тоді або судження громадської думки про їхні дії є недійсними, або ж удаване намагання дослухатись до громадської думки є просто політичним езуїтством, за допомогою якого стримується «невдоволення мас». Таким чином, виходить, що зв'язувати руки філософа-правителя правилами закону так само нерозумно, як змушувати досвідченого лікаря списувати свій рецепт з рецептів медичного довідника. Однак в дійсності такий аргумент закриває питання ще до його вирішення по суті, оскільки він виходить з того, що громадська думка — це не що інше, як викривлене відображення того, що правитель уже бачить ясніше, і що закон не має іншого сенсу, аніж встановити найменш хибне правило, яке задовольняло б вимоги певного середнього рівня. Але ж, фактично, це не обґрунтування, а карикатура. Як сказав Арістотель, знання речі, якою ми користуємося, з безпосереднього досвіду якісно відрізняється від знання вченого про неї, і, можливо, саме цей безпосередній досвід, саме це розуміння нагальних потреб і завдань, що стоять перед урядом, і виражає громадська думка. Цілком можливо також, що закон повинен включати не просто якесь середнє правило, але й враховувати результати осмислення конкретних випадків, а також ідеал неупередженого підходу до оцінки подібних випадків.

У всякому разі, ідеальна держава, як вона представлена у діалозі «Держава», була просто запереченням політичного кредо міста-держави, з її ідеалом свободи і віри у те, що кожна людина, у межах своїх можливостей, має бути співником держави і у виконанні обов'язків, і у користуванні привілеями. Бо цей ідеал ґрунтувався на переконанні, що існує глибока моральна різниця між підпорядкуванням закону і підпорядкуванням волі іншої людини, якщо навіть ця інша людина — мудрий і доброзичливий деспот. Різниця в тому, що перше цілком сумісне з поняттям свободи і гідності, а друге — ні.

Усвідомлення своєї власної свободи, що охороняється законом, якраз і було тим елементом громадського життя міста-держави, на якому ґрунтувались вищі моральні оцінки грека і який зумовлював, на його думку, різницю між греком і варваром. І це переконання, треба визнати, перейшло від греків до моральних ідеалів більшості європейських країн. Воно знайшло відбиття у принципі, що «уряди одержують свої справедливі повноваження за згодою своїх підвладних». І хоч яке невизначене значення «згоди» у цьому контексті, важко уявити, що сам ідеал може щезнути. Тому невизнання Платоном закону в описі ідеальної держави не може бути витлумачено інакше, як неспроможність досягнути найсуттєвіший моральний аспект саме того суспільства, яке він прагнув удосконалити.

Водночас ясно, що Платон не зміг би включити закон у свою соціальну схему як суттєвий елемент держави, не перебудувавши всю філософську

систему, невід'ємною частиною якої є ідеальна держава. Випущення закону було не примхою, а логічним наслідком, що випливав із самої суті його філософії. Бо якщо наукове знання завжди має перевагу над думкою народу, як вважає Платон, тоді немає підстав для тієї поваги до закону, яка повинна забезпечити йому верховну владу в державі.

Закон належить до категорії умовності, він виростає із усталеного звичаю; це продукт досвіду, що розвивається повільно від прецеденту до прецеденту. Мудрість, яка породжується завдяки раціональному проникненню у суть природи, не може поступитись своїм правом перед правом закону, доки самому закону не відкриється доступ до певної мудрості, відмінної від тієї, якою володіє наукове мислення. Отже, якщо Платон помиляється, намагаючись перетворити державу в навчальний заклад, якщо це нестерпним тягарем лягає на освіту, то філософські принципи, особливо ті, що стосуються різкого контрасту між природою й умовністю, між доводами розуму і досвідом, мають бути переглянуті. Не виключено, що, можливо, саме ця обставина, принаймні усвідомлення того, що теорія, висунута в «Державі», не змогла дістатись суті всіх поставлених проблем, змусила Платона, у пізніший період його життя, проаналізувати роль закону в державі і сформулювати в «Законах» принцип іншого типу держави, такої, в якій керівною силою повинен бути закон, а не знання.

Політична теорія, яку Платон розвиває в «Політику» й «Законах», сформувалася набагато пізніше, ніж та, що викладена в «Державі». Обидві ці праці схожі між собою, а погляди, що в них викладені, різко контрастують з тими, з яких він виходив у «Державі». Разом ці дві праці становлять кінцевий результат платонівського бачення проблеми міста-держави. «Закони» Платон написав, безумовно, в похилому віці, і всі критики сходяться на тому, що в них є всі ознаки згасання творчих сил, але останнє часто дуже перебільшують. Що стосується літературної якості, то порівнювати «Державу» й «Закони» не можна. Вважають, що рання праця є найвеличнішим шедевром з-поміж усіх філософських творів Платона. З іншого боку, «Закони» надто важко читаються. Це немовби недоладна балаканщина, нудна і з багатьма повторами, навіть якщо зробити скидку на ту свободу, яку дає форма діалогу. Тому слушно вважають, що цій праці бракує остаточної авторської обробки. Компетентний філолог сказав би, що вона має не менше чудових місць, ніж інші праці Платона, але це означало б, що його сприйняття або смак пригупилися через тривалий вплив літературного стилю.

Саме через вади стилю «Закони» читають менше порівняно з «Державою», і може виникнути небезпека переплутати дві речі: занепад літературного стилю й занепад інтелектуальних сил. Це, звичайно, було б помилкою. Політична філософія «Законів» не має такого стрімкого потоку гіпотетичних тлумачень, якій є в «Державі», зате в пізнішому варіанті своєї теорії Платон постарався підійти до розуміння суті політичної дійсності, чого він ніколи не робив у своїх попередніх працях. Цим пояснюється частково те, що «Закони» мають виклад, підпорядкований не стільки певній авторській думці, скільки логіці розвитку предмета, про який ідеться. «Держава» — це книга на всі часи, тому що універсальна прийнятність її принципів практично невідвладна часу. Але пізніший варіант платонівської теорії більше вплинув на розвиток політичної філософії стародавнього світу, здійснений його послідовниками. Це добре видно на прикладі Арістотеля, оскільки саме «Закони», а не «Держава», послужили вихідним пунктом для «Політики». Що стосується впливу «Законів» на специфічно політичні питання у їх теоретичних аспектах — таких, наприклад, як структура держави, її політична організація і особливо концепція так званої «змішаної держави», — то значення цієї книги важко перебільшити.

### Призначення закону

Хід Платонових думок у «Державі» породив теорію, у якій все підкоряється ідеалу царя-філософа. Єдиним і достатнім виправданням влади царя-філософа є те, що він один знає, в чому полягає добро для людей і держави. Результатами розвитку цього напрямку роздумів стали, по-перше, повне вилучення законів з ідеальної держави і, по-друге, — концепція держави як суто освітнього інституту, в якому більшість громадян перебуває в умовах постійного навчання у філософа-державця. Цей погляд прямо протилежний глибоким переконанням греків про свободу, якої можна досягти, дотримуючись законів і участю громадян у самоврядуванні. У цьому сенсі первісний варіант політичної теорії Платона був одностороннім, присвяченим єдиному принципу і тому неспроможним висловити ідеал міста-держави. Перегляд колишньої установки став основою того напрямку, якого дотримувався Платон у своїх пізніших роздумах. Як свідчить назва діалогу, «Закони» були написані як спроба повернути закон на те місце, яке він займав у свідомості греків і з якого Платон намагався свого часу зрушити його. Фундаментальна відмінність між теорією, викладеною в «Державі», та теорією, викладеною в «Законах», полягає в тому, що ідеальною державою, за розумінням, викладеним у «Державі», керують спеціально вибрані і спеціально навчені люди, чії дії не обмежені законом. Тоді як у державі, описаній у «Законах», — головує закон, а урядовці й усі інші громадяни однаково рівні перед ним. Ця відмінність передбачала рішучі зміни в усіх основоположних принципах управління, значно рішучіші, ніж ті, які уявлялися Платонові у його логічних умовиводах.

Нічого дивного не було б у припущенні, що поворот Платона від раннього до пізнього варіанту його політичної теорії стався внаслідок невдалої спроби реалізувати свої політичні ідеї в Сиракузах. Але цілком можливо, що цей досвід привів його до усвідомлення реальностей політичного життя в особливо гострій формі. Водночас нема підстав припускати, що Платон подався до Сиракуз в надії знайти ідеальну державу під керівництвом царя-філософа, а потім змінив свої погляди, бо зазнав невдачі. Платон сам висловив протилежне у своєму Сьомому листі. Даючи поради послідовникам Діона, він каже:

*Хай ні Сицилія, ні якесь місто не підкоряється людині-володарю — це моя доктрина, — а підкоряється закону. Підкорення володарю погане як для нього, так і для підлеглих, для них, для їхніх дітей, дітей їхніх дітей і всіх нащадків<sup>1</sup>.*

Незважаючи на те, що це було написано в 353 р., Платон вказував також, що план прийняття нових законів, який він рекомендував законодавчій комісії, подібний до того, який вони з Діоном мали намір

<sup>1</sup> 334 c – d; L. A. Post's. trans.

здійснити разом<sup>1</sup>. Отже, ясно, що спроба в Сиракузах була від самого початку задумана так, щоб реалізувати державу, керовану законом. Законодавча комісія — громадський орган в Греції для формування Колоніального кодексу, про який згадується у Сьомому листі Платона, — це епістолярний план позбутися закону. І якщо «Політик» був написаний у час спільної діяльності Платона з Діоном (367 — 361), то дискусія про відносні переваги та вади закону в управлінні, очевидно, виказує сумнів Платона щодо здійсненності його висновків, зроблених у «Державі». І, таким чином, можна впевнено зробити висновок, що Платон ніколи не змінював своїх переконань несподівано і що за багато років він поступово переконався, що створення ідеальної держави без законів — справа надто складна.

З іншого боку, фактом є те, що Платон ніколи не вважав, що теорія, розвинута в «Державі», була помилковою і її слід відкинути. Він твердив, що мета «Законів» — описати державу нижчого порядку. Інколи Платон пов'язував це твердження із своїми найгрунтовнішими висновками про важливість закону. Без законів люди нічим не відрізняються від диких звірів, але якщо з'явиться досвідчений правитель, люди не матимуть потреби в законах, тому що «ні закони, ні укази не сильніші від знань»<sup>2</sup>. Нарешті, Платон був переконаний, що в справді ідеальній державі мають переважати правила чистого розуму, втіленого в особі царя-філософа і не обмежуваного законами або звичаями. Можливо, Платон ніколи не був цілком певен того, що така ідеальна держава могла б існувати, але з плином часу він переконався остаточно, що вона справді нездійсненна. Держава, якою керує закон, завжди була поступкою моральній невтриманості людини і ніколи не дорівнювалася тому, що цар-філософ вважав би за ідеал. Та якщо знання, потрібні для появи царя-філософа, недосяжні, то Платон абсолютно правий у тому, що загальнолюдський здоровий глузд і управління відповідно до закону — це краще, ніж коли урядовці діють на свій розсуд. Взаємозалежність між цими двома теоріями є дуже відносною. Логічно припустити, що ідеал недосяжний, зате він справді бездоганний, тоді як держава нижчого порядку хоч і не досяжна, зате дуже непевна щодо можливості дотримання її повноважень.

Насправді складність проблеми держави ідеальної і держави нижчого порядку виросла з фундаментальних питань платонівської філософії, які він часто порушував у листуванні протягом свого життя і які йому так і не пощастило розв'язати. І питання не тільки в тому, наскільки високо він ставив закон як елемент управління. Коли прийняти хід обґрунтувань, якого Платон дотримувався в «Державі» (разом з основними філософськими принципами), то в державі не лишається місця для закону. І навпаки, якщо виділити місце для закону, то необхідно внести глибокі зміни до філософської структури і визнати принципи, які врешті-решт зробили б

<sup>1</sup> 337 d.

<sup>2</sup> 874 e; 875 c.

її дуже заплутаною. Ситуація, як бачимо, ставила Платона перед дилемою. І те, що він не тільки усвідомлював, а й одверто говорив про неї, свідчить про його інтелектуальну велич. Напевно, від часів Арістотеля не було критика, який міг би заперечити Платону, не навчившись мистецтва заперечувати у самого Платона.

Вилучення законів з ідеальної держави є результатом того, що політика визначається як мистецтво, котре залежить і від точних наук, а це такі науки, — наприклад, математика, — які можна пізнати як чітке сприйняття дійсності. Однак до політики реальні знання нічого не вносять, окрім хіба що ілюстративності. За цією теорією стоїть припущення, що інтелект і сприйняття — це дві непорівнянні речі і, можливо, навіть протилежні; розуміння дійсності стає неможливим, як тільки мислитель потрапляє в коло двозначностей. Так само неможливим було б знання астрономії, якби ми вірили, що світила рухаються саме так, як це нам здається. З точки зору етики знання добра передбачає незалежність нахилів і бажань, які асоціативно можна найбільш близько порівняти з атрибутами тіла. Це протиставлення тіла й душі, яке час від часу виростає у повну протилежність між нижчим і вищим рівнем людської природи, є хвилюючим фактором у роздумах Платона, незважаючи на те, що сам він ніколи не вагався у своєму особистому сприйнятті моральних обов'язків. Зараз в політиці закон, який дійсно існує і яким керуються юристи, має враховувати їхні почуття і нахили. Це, мабуть, було більш очевидним для греків, ніж для нас, тому що грецький закон був більше справою практики, тоді як у наш час існує професійне судове право і більш-менш наукова юриспруденція. У будь-якому разі мудрість закону — це мудрість досвіду, його постійне удосконалення від одного випадку до іншого, застосування його правил до відповідних ситуацій, що дає змогу йти до завершеного знання законів, але ніколи не досягти його. Коротко кажучи, це дуже різниться від того, що думав Платон про мистецтво як про свідоме застосування науково визначених норм, для того щоб ясно передбачити кінцевий результат діяльності. Ця проблема впливала із невідповідності між дійсним і умовним, із якої виходив Платон. Якщо закон належить до умовного (а в Греції це подібні поняття) і не може бути виділений як фактор управління, то як можна інститутити держави поставити на раціональну основу, щоб вони давали максимум реальних благ?

Ця проблема не віджила себе й сьогодні. Яким чином плановане й кероване суспільство може перебувати у злагоді з тими гігантськими психологічними впливами, що представлені, наприклад, у Римському праві чи у Загальному англійському праві? Повсякденні життєві турботи, їх щоденна оцінка, щоденні сподівання проходять у рамках певних форм, які, хоч і повільно, але змінюються і які ніколи не можуть бути ні запланованими, ні повністю передбаченими саме тому, що в рамках цих же форм рухаються самі оцінки і планування. Взагалі ці форми ще не є ні раціональними, ні нераціональними, але частково вони виходять на передній план саме як нераціональні обмеження, що їх вводять угоди і

звичаї, які стоять на шляху можливої задуманої модифікації існуючого розпорядку. Чи можна звичайний розпорядок життя (під цим розуміються звичні оцінки, ідеали, за допомогою яких людина регулює власні дії і спілкується з іншими людьми) витлумачити як ворога розуму і перепону на шляху до раціональних змін у житті й управлінні? Це питання проходить крізь припущення про можливість ідеального державного устрою, змальованого в «*Державі*». Воно примусило Платона повстати проти політичного ідеалу державного устрою, який він так цінував і хотів зберегти. Але якщо звичаї і звичний розпорядок не є великими ворогами, якщо умовність не є протилежністю реальності, то як можна пояснити, що вони доповнюють одна одну? Чи може людина служити двом господарям, а чи має триматися одного і зневажати інших? Платон як учень Сократа ніколи не змінював тієї своєї думки, що треба віддавати перевагу розуму, але все-таки він втратив упевненість у тому, що можна не брати до уваги умовності. І це є проблемою його пізнішої політичної теорії про місце, яке закон повинен посісти в державі.

### Золота нитка закону

Проблема місця закону в державі особливо чітко постає в «*Політику*». Цей діалог є не лише політичним твором, це також вправління у тлумаченнях, де Платон вибрав політика як головну дійову особу, причому такий вибір навряд чи був випадковим. Поза всяким сумнівом, основний висновок цього діалогу полягає в тому, що політик — це майстер, і його основною характеристикою є його знання. Використаний у цьому творі образ політика можна порівняти з пастухом, який наглядає за своїми вівцями й дає їм лад, а ще точнішим буде порівняння з главою сім'ї, який порятує в ній на благо всіх її членів. Ці міркування, між іншим, сформуливали вихідну позицію аристотелівської «*Політики*», яка має на меті показати, що сім'я й держава — це групи різного виду, а тому управління сім'єю не є прямою аналогією управлінню громадою. Це питання значно ширше, ніж здається на перший погляд, і воно стало традиційною основою суперечок між прихильниками абсолютистського правління з одного боку та ліберального — з іншого. Суть питання ось у чому: чи суб'єкти повинні залежати від державця, як діти залежні від батьків, а чи вони повинні самі нести відповідальність і здійснювати самоуправління. І важливо не стільки те, що Платон відповів на це питання, скільки те, що він розглядав його. У «*Державі*» припускається, що політик — це майстер, який має право управляти тому, що він один знає, що є добро. У «*Політику*» це питання розглянуто детально і припущення, висловлені в «*Державі*», стали об'єктом ґрунтовного розгляду.

Цей розгляд обґрунтований сильним аргументом на захист політичного абсолютизму, якщо державець дійсно є майстром своєї справи:

*Серед форм правління ця форма винятково правильна, і єдино справжнім є правління, за якого правителі справді володіють наукою, а не тільки здається, що володіють; і можуть управляти чи то за допомогою законів, чи без них; незалежно від того, підкоряються їм піддані чи ні...<sup>1</sup>*

Важко погодитися з тим, що управління має здійснюватися без закону, але закон має діяти хоча б частково в окремих випадках. І це абсурд, що справді досвідчений державець усе-таки має обмежувати свою владу. Це так само абсурдно, як і те, що лікар-цілитель має діяти лише за книжними приписами, тоді як він сам здатен написати книгу. За допомогою цього аргументу виправдовували правління освіченого монарха від часів Платона до наших днів. Якщо люди повинні, «незважаючи на писані закони, робити те, що є справедливішим, благороднішим і кращим, ніж те, що вони робили раніше»<sup>2</sup>, то було б абсурдом казати, що з ними поведуться жорстоко. Адже людей, від яких можна чекати, що вони знають, у чому полягає благо для держави, зовсім мало. Отже, припущення, викладені в «*Державі*», прояснюють це питання і роблять її висновки цілком прийнятними. В ідеальній державі держада між громадянами не є тим, чим треба керуватися правителіві, оскільки свобода громадянства, відповідно до звичаїв і традицій права, може утруднити здійснення вільного мистецтва державця, який добре знає свою справу.

І все-таки Платон не зовсім готовий зробити остаточні висновки із своїх роздумів. В усякому разі, він відчуває, що ця проблема має й інший бік. Це видно з того, що платонівське визначення політика накреслює чітку відмінність між царем і тираном. Саме ця відмінність стала тепер предметом розгляду. Тиран керує за допомогою сили, діючи проти бажань підданих, тоді як цар або політик здатен правити на принципах добровільності<sup>3</sup>. Сумістити ці позиції неможливо, але ясно, що Платон не збирався відмовлятися ні від тієї, ні від іншої. Немає нічого несправедливого в тому, щоб примусити людей бути кращими, ніж їхні традиції. Однак Платон не може подолати відразу греків до правління, яке вдається до насильства. У книгах VIII і IX «*Держави*» повторюються місця, де Платон висуває звинувачення проти тиранії і тирана, і що важливо — з причин відсутності у тирана поваги до нормальних людських стосунків.

Класифікація державних устроїв, яку Платон включив до «*Політика*», свідчить про те, що він трохи відійшов від тієї позиції, яку займав у «*Державі*». У ній є два помітні моменти: перший — те, що ідеальна держава різко відділена від інших у класі можливих держав, і друге — те, що Платон прихильніше, ніж у «*Державі*», ставиться до демократії. У ранній роботі, де класифікації приділяється небагато уваги, найвище

<sup>1</sup> «Політик», 293 с; Н. Flower's trans.

<sup>2</sup> 269 с — d.

<sup>3</sup> 276 е.



стоїть ідеальна держава, а реальні держави виникають внаслідок успішних переходів одного ладу в інший. Так, тимократія, чи мілітарна держава, є результатом морального розкладу ідеальної держави; олігархія, або влада небагатьох, — це результат морального розкладу тимократії; демократія виникає внаслідок розкладу олігархії, а тиранія, що стоїть на найнижчому щаблі класифікації, є наслідком морального розкладу, чи корупції, демократії. У «Політику» Платон намагався зробити детальнішу класифікацію. Ідеальна держава, або абсолютна монархія, де править цар-філософ, є «божественною», а тому настільки довершеною, що людині годі в неї втручатися. Вона відрізняється від усіх реальних держав тим, що в ній правлять знання і немає потреби в законах. Державі, що описана в однойменній праці, можна без сумніву відвести місце «моделі, створеної на небесах» для людського наслідування, але не для намагання досягти її. Класифікація реально існуючих держав отримана в результаті схрещення двох класифікацій. У традиційному потрібному поділі кожна з частин поділяється ще на дві частини: в одній є закони, у другій — немає. Таким чином, Платон отримав класифікацію з шести держав: три з законами і три паралельні їм без законів. Цю класифікацію Арістотель потім використовував у своїй «Політиці». Так, правління одного породжує монархію й тиранію, правління кількох — аристократію і олігархію. На початку Платон розрізняв лише два типи демократії: помірну і крайню форми. Пізніше він вважав, що демократія — найкращий державний лад за відсутності законів, але найгірший серед тих, де існують закони. Проте обидві форми демократії все ж кращі від олігархії. Очевидно, Платон рухався до позиції, яку він пізніше зайняв у «Законах», де держава нижчого порядку виникає внаслідок спроби об'єднати монархію й демократію. Це є неявною ознакою того, що в реальній державі фактори народної згоди й участі народу у справах не можна не брати до уваги. Нова теорія Платона значно програвала першій, бо являла собою різкий контраст між тим, що є, і тим, що має бути, тобто між земними і небесними формами правління. Усього наявного фонду людських знань недостатньо, щоб міг з'явитися цар-філософ. Тому людям найкраще було б покладатися на ту мудрість, що може бути втілена в законах, та на природну схильність людей до норм і звичаїв. У тій іронії, з якою Платон сказав, що тепер можна виправдати страту Сократа<sup>1</sup>, ясно чується та гіркота, з якою він прийняв цей компроміс. Державу з її спадковими законами треба уявляти як певну імітацію божественної держави-міста. Нарешті, немає сумніву, що закон — це краще, ніж непостійність і «свавілля», а чесноти правителя, що діє відповідно до закону, — це краще, ніж владна воля тирана, плутократії чи охлократії. Закон, поза всяким сумнівом, діє як певна цивілізуюча сила, без якої людина як така стала б гіршою за дикого звіра.

В одному з найяскравіших місць «Законів» Платон ясно говорить про те, що закон є саме актом довіри:

<sup>1</sup> «Політик», 229 b — c.

*Уявімо, що кожен з нас — живих створінь — є хитромудро вивченою богами маріонеткою, задуманою чи то для втіхи, чи для якоїсь серйозної справи, — цього ми не знаємо. Але ми знаємо, що наші внутрішні схильності, немов нитки або ланцюжки, ведуть нас, протиставляють одне одному, штовхають на протилежні дії. І саме тут пролягає вододіл між добром і злом. Як свідчимо ми самі, є одна рушійна сила, якій кожна людина має коритися, якої вона не повинна цуратися, якої вона має дотримуватися і на яку має спиратися, — це сила золотих священних віжок, і називаються вони народним Законом Держави. У той час як інші ланцюжки залізні й важкі, ці — гнучкі і вилиті із чистого золота. З цим найдовіренішим ланцюжком закону ми повинні завжди єднатися. Однак, хоч його продуманість і «прорахованість» довершена, він все-таки піддається модифікації, а тому потребує стража, який гарантував би перевагу цього ланцюжка над іншим<sup>1</sup>.*

Державу, описану в пізнішій теорії Платона, слід розглядати з урахуванням «золотого ланцюжка закону», а це означає, що етичні принципи її організації відрізняються від тих, що викладені в «Державі». Тепер закон, так би мовити, замінює тої розум, який Платон думав зробити верховним у державі і який він все ще вважав верховною силою в природі.

Отже, найбільшим благом є законність, поділ праці і спеціалізація, що визначають кожній людині її місце і «дають їй те, що належить», у тому розумінні, що вона може найкращим чином розвинути свої здібності й найповніше їх застосувати. У державі, яка описана в «Законах», мудрість «кристалізована», або навіть, можна сказати, «заморожена» в законах. У ній неможливе гнучке пристосування особи до держави, але управління, що здійснюється відповідно до закону, дає змогу краще пристосовуватися всім разом. Отже, як висновок, можна сказати, що найбільшим благом у такій державі є стриманість або самоконтроль, при цьому мається на увазі прихильність до закону, повага до інститутів держави і готовність підкорятися владній силі законів.

У ранніх книгах «Законів» Платон досить гостро критикував такі держави, як Спарта, що прийняла четверту чесноту — мужність — як головний зміст виховання, а потім підпорядкувала всі громадянські чесноти мілітарному процвітання. Тут ставлення Платона до Спарти набагато менш прихильне, ніж це було в роздумах про тимократію в «Державі», і відверте в засудженні війни як мети існування держави. Метою держави є гармонія, як у внутрішніх, так і в зовнішніх проявах, а суть довершеної гармонії, яка має бути результатом розподілу функцій у державі та її гарантією, — це законопослушність. Таким чином, держава, описана в «Законах», — це держава, побудована на стриманості і витримці як основ-

<sup>1</sup> «Закони», 644 — 645 а; англ. переклад Р. Дж. Бюрі.

них чеснотах, а також на досягненні гармонії завдяки вихованню законслухняності.

### Змішана держава

Очевидно, Платону був потрібен принцип політичної організації, який дав би змогу досягти бажаного результату і який відіграв би у його пізнішій теорії таку ж роль, яку поділ праці й поділ суспільства на три класи відіграв у «Державі». І справді, Платон знайшов<sup>1</sup> принцип, який увійшов до пізнішої історії політичної теорії і завоював прихильність більшості мислителів, що мали справу з проблемами організації суспільства протягом багатьох століть. Це був принцип «змішаної держави», розроблений для того, щоб досягти гармонії урівноваження сил або таким їх об'єднанням, щоб ці сили компенсували одна одну.

Таким чином, стабільність є результатом урівноваження протилежних політичних сил. Цей принцип набагато випередив відомий принцип «поділу влади», який Монтеск'є заново відкрив через багато століть як квінтесенцію політичної мудрості англійського державного устрою. У випадку з Платоном можна сказати, що змішана держава, змальована в «Законах», — це компенсація монархічного принципу мудрості й демократичного принципу свободи. Але не можна сказати, що така комбінація завжди володіла його розумом і що він залишився вірним ідеалу змішаної держави. Цю свою вірність він порушив і зрештою повернувся до значно ближчих йому думок, уже розвинутих у «Державі».

Але, незважаючи ні на що, спосіб викладу й захисту принципів змішаної держави був вищою мірою визначальний для подальшого розвитку платонівського вчення. У книзі «Законо» йдеться про реальну державу. І тут Платон зрозумів, що метод вільної логіки або уможливлених побудов, який він свідомо прийняв у «Державі», вже не підходить. Тепер проблема стосується підйомів і спадів у державі і скоріше реальних, ніж ідеальних, причин розквіту й занепаду держави. Тому в третій книзі «Законів» Платон уперше пропонує метод нескінченних проб або щось подібне до філософської історії. Відповідно до цього методу проб, слід стежити за розвитком людської цивілізації, помічати критичні періоди, виявляти причини прогресу й занепаду і, аналізуючи все це, визначати закони політичної стабільності. Стежити за цим має політик, аби контролювати зміни в суспільстві й управляти ними. В одному місці, яке згодом дало поштовх думці Арістотеля, Платон відзначає, що людьми керують Бог, випадковість і вміння, і вміння має взаємодіяти з випадковістю<sup>2</sup>. Факт, що міфологічна історія Платона не містить у собі рекомендацій щодо точних досліджень.

<sup>1</sup> Можливо, Платон не відкрив змішану державу. Див. посилання Арістотеля на давніших авторів. «Законо» є, без сумніву, найпершою працею з цієї теорії, що збереглася.

<sup>2</sup> «Законо», 709 а — с.

Але все одно припущення, зроблене в «Законах», про те, що дослідження політики має йти поряд з історією людської цивілізації, є значно пліднішим, ніж аналітичний та дедуктивний методи, якими Платон керувався в «Державі». Платон заклав фундамент традиції соціального навчання і, що особливо важливо, методів навчання, які підтримав і удосконалив Арістотель.

План платонівської філософської історії рас не дуже чітко окреслений, бо він має кілька цілей і об'єднує в собі кілька принципів. По-перше, ця історія, поза сумнівом, використовує тогочасну грецьку концепцію управління з її власними інститутами. Спершу люди, згідно з цією концепцією, жили як пастухи у відокремлених сім'ях. Їм бракувало вміння використовувати метал, у них не було також суспільного поділу праці й багатьох інших вад цивілізованого життя. Платон уявляє собі цей устрій як лад «природної» епохи, де люди живуть у злагоді, аж поки якась агресивна спільнота не знайде приводу до війни. Міф про «природну державу» існував ще довго після Платона. За цим міфом кількість людей поступово зростала, розвивалося сільське господарство й нові ремесла, сім'ї об'єднувались у поселення, і, нарешті, з'явилися політики, які об'єднали поселення у міста. Це той напрямок соціальної еволюції, який використав Арістотель у своїх вступних розділах до «Політики», щоб виділити характерні риси міста як можливої форми цивілізованого співіснування.

І все-таки Платон мав щонайменше ще дві мети, одна з яких більш побічна, а інша безпосередньо спрямована саме на доведення можливості змішаного державного устрою. У зв'язку з цим він загострив критику Спарти, простежуючи її сповзання до суто мілітарної організації, оскільки «невігластво є руйнівним для держави». Але головне, що він хотів зробити — це показати, як необмежена влада монархії, за якою приходиться тиранія, стає причиною занепаду держави, що добре видно на прикладі Персії; і як розгніздана демократія в Афінах зруйнувала сама себе через надмір свободи. Тим часом і там, і там можна було досягти процвітання, якби влада була поміркованим поєднанням сили й мудрості або свободи й законності. А країнощі завжди виявляються руйнівними. Отже, зазначене поєднання — це і є принцип, за яким має бути побудована держава. Якщо держава не є монархією, то вона має містити в собі елементи монархії — мудрий і сильний уряд, що підкоряється законам. Так само, якщо держава не є демократичною, в ній мають діяти демократичний принцип свободи й поділу влади між людьми, які мають підкорятися закону.

Ці докази можна узагальнити. Історично людина має кілька вимог до влади: це гарантування переважного права батьків над своїми дітьми, людей старшого віку над молодшими, вільних людей над рабами, людей родовитих над людьми плебейського походження, сильних над слабкими і керівників, вибраних більшістю, — над рештою громадян<sup>1</sup>. Ці вимоги не задовольняють усіх і тому є причинами протистоянь. На думку Платона,

<sup>1</sup> 690 а. Схожий список вимог — у «Політиці» Арістотеля, 3, 12 — 13.

тільки «природні» вимоги є дійсно мудрим, але вони можуть існувати лише в ідеальній державі. У державі нижчого порядку постає проблема, суть якої в тому, щоб відібрати й скомпонувати ці усталені вимоги, аби одержати загальні для всіх узаконені правила. Однак тут мається на увазі певне просування до мудрості завдяки прихильному ставленню до віку, родовитого походження або власності. Це просування є попередньою ознакою чогось кращого, аніж проста посередність, причому меншість поступається більшості заради досягнення демократії. Саме це і описав Платон, може, не дуже вміло, як поєднання монархії й демократії.

Розглядаючи місто, що живе за цими принципами, слід, очевидно, приділяти увагу фізичним, економічним і соціальним факторам, які зумовлюють існування міста-держави і від яких залежить політичний лад. Тому платонівська змішана держава не може бути простим урівноваженням одних політичних сил. Через те Платон починає розглядати географічне розташування міста, кліматичні та ґрунтові умови з погляду їх економічної придатності. Тут Платон викладає те, що потім стало улюбленою і майже традиційною частиною політичної теорії в історії філософії, те, що має безпосередній вплив на політику, як це можна бачити у вступних начерках Арістотеля до нарисів ідеальної держави<sup>1</sup>. Платон вважав, що розташування на березі моря не є найкращим, тому що іноземна комерція призводить до корупції і особливо тому, що торгівля передбачає наявність військового флоту, а демократичні маси дивляться на флот як на силу. Ця точка зору виникла на основі історії Афін, а засудження зловживання силою флоту порівнюється із давнішим засудженням Спарти за зловживання військовою силою. Ідеальна держава — це переважно сільськогосподарська спільнота, за якої люди працюють на землі. Ця праця самодостатня, але дуже важка, оскільки земля є годівницею тієї частини населення, яка звикла до важкої праці і дуже помірних потреб. Ця думка нагадує захоплення, яке викликали швейцарці у багатьох теоретиків XVIII ст., і свідчить про таку саму недовіру до комерціалізму та індустріалізму. Платон також вважав, що спільність походження мови, закону та релігії бажана, якщо останні не надто залежать від звичаїв.

### Соціальні й політичні інститути

З усіх соціальних інститутів найважливішим є право власності й користування власністю. Цю точку зору Платон виклав у «Державі», і хоч він намагався створити державу, в якій на першому місці стоїть освіта, та в разі реальної держави зазначені інститути переважили. У «Законах» Платон зізнається, що він вважає спільну власність ідеальною для облаштування держави, але занадто ідеальною для людської природи. Таким чином, він поступається людським слабостям двома основними позиціями —

<sup>1</sup> «Політика», Книга VII (традиційне розташування Книг).

щодо права приватної власності та приватного сімейного стану. Постійний моногамний союз — під нестерпним публічним наглядом — може бути прийнятий як законна форма шлюбу. Пішовши на поступки щодо приватної власності, Платон вводить жорстке регулювання її кількості й використання, взявши за основу регулювання, яке існувало у Спарті. Кількість громадян Спарти становила 5040 чоловік, і земля ділилася на таку ж кількість наділів. Ці наділи могли передаватися у спадщину, але їх не можна було ділити й відчужувати. Продукти обробки землі мали споживатися спільно всіма людьми. Таким чином, власність на землю у Платона була зрівняльною. Землю мали обробляти раби або, краще сказати, кріпаки, які платять натуральний оброк.

З іншого боку, допускалась нерівність у приватній власності, але розмір власності мав бути обмеженим. Так, Платон хотів заборонити будь-кому з громадян володіти кількістю землі, яка перевищує чотири визначені наділи<sup>1</sup>, аби не допустити великої різниці між багатими й бідними, яка є основною причиною конфліктів, як це показує досвід греків. Насправді ж використання приватної власності було обмежене. Громадянам не дозволяється займатися промислами або торгівлею, мати своє ремесло чи власне діло. Оскільки не можна обійтися без цих видів діяльності, то передбачається, що їх здійснюватимуть іноземці, які є вільними людьми, але не є громадянами міста-держави. У місті мають ходити тільки розмінні гроші (на зразок залізних грошей у Спарті). Вкладання грошей у справу і отримання процентів заборонені, так само як і володіння золотом та сріблом. Таке «володіння» власністю Платон розглядав як справжнє свято Бармесіда.

Аналіз соціального устрою, описаний у «Законах», показує, що тут Платон насправді не відмовився від поділу праці, який він запропонував у «Державі» як основний принцип побудови суспільства. Він лише запропонував новий поділ праці, замінивши ним поділ на три класи, що був у його попередній політичній теорії. Новий поділ ширший, бо стосувався всього населення держави, але він має характер винятковості. Так, сільське господарство зведене до виключної компетенції рабів, торгівля і промисловість — це заняття вільних людей, які не є громадянами міста, тоді як усі політичні функції є прерогативою громадян. Цілком ясно, що цей план подібний до того, який описано в «Державі». Він лише порушує фундаментальну проблему, а не розв'язує її. Це проблема участі у громадському житті. Як сказав Перікл у «Надгробному слові», проблема в тому, щоб знайти шлях, який би давав народним масам змогу і приділяти увагу своїм власним справам, і брати участь у справах громадських. Фактично ця проблема обходила і Платона. Однак, як результат своїх пошуків він зупиняється на державі, де громадянство чітко обмежене класом привілейованих осіб, які можуть дозволити собі перекласти важкий труд, пов'язаний із здобуттям засобів існування, на плечі рабів та іноземців.

<sup>1</sup> 744 е.

І саме цього не було в період Періклової демократії. Можливо, Платон не дуже розважливо підійшов до цієї проблеми, але те класове розшарування між громадянами, яке він посяв у «Законах», виявилось набагато значнішим, ніж те, яке він провів у «Державі». У «Законах» до економічно забезпеченого населення належать не всі громадяни, тому держава засновується на суто економічних привілеях. Це не менш справедливо, бо з усіх привілеїв Платон ставив соціальну захищеність вище від багатства.

Немає необхідності вдаватися в подробиці політичного ладу, який Платон встановлює у своїй соціальній системі. Він пропонує основні інститути — збори жителів міста, міську раду і суд, які існували в кожному грецькому місті. Заслуговує на увагу шлях, яким він намагається реалізувати ідею змішаної держави. Добір суддів здійснюється на виборах (відповідно до грецької ідеї аристократичного методу). А обов'язки загальних зборів громадян практично вичерпуються цими виборами. Головне правління магістрату (суду), який Платон тепер називає «опікуном закону» (замість «блюстителя»), — це група з тридцяти семи чоловік, які проходять трьохступеневі вибори. Спочатку відбираються триста чоловік (перше голосування), на другому голосуванні з цих трьохсот відбираються сто чоловік, і на третьому, останньому, з цієї сотні залишається тридцять сім. Але найхарактернішою особливістю Платонового виборчого механізму є те, яким чином обиралася міська рада із 360 чоловік. Цей механізм придуманий спеціально для того, щоб надати перевагу голосам багатих людей. Громадяни міста поділялися на чотири класи відповідно до розміру їхнього майна. Цей поділ Платон перейняв із законодавства, яке запровадив Солоп і яке передувало демократії. Оскільки приватна власність не могла перебільшувати вартості чотирьох наділів землі, то було чотири класи. Найнижчий клас складали ті, чия власність не перевищувала вартості їхнього наділу, наступний клас — це ті, чия власність не перевищувала вартості двох наділів, і так далі. Цілком вірогідно, що найнижчий клас був найчисельнішим, а вищий клас — найменш чисельним. Тому Платон виділив у раді одну четверту частину місць для кожного класу<sup>1</sup>. Це схоже на колишню пруську конституцію, де всі виборці членів палати депутатів поділялися на три групи, кожна з яких мала сплачувати третю частину податку. Далі Платон запроваджує штрафи на тих багатих людей, що не проголосують у такій спосіб, намагаючись надати більшої ваги своїм голосам, але це не поширювалося на людей найнижчого класу. Майново-класова система вплинула на державний устрій також тому, що частина місць могла бути заповнена тільки людьми із вищих прошарків. У випадку з виборами міської ради є лише одна поступка демократичності: кількість вибраних удвічі перевищує кількість місць, тому кінцевий вибір визначається жеребкуванням.

<sup>1</sup> 744 е; 756 в — е; порівняй із римським законодавством Сервілія, описаного Ціцероном і згаданого у «Державі», кн. II, 22, 39 — 40.

Важко зрозуміти, чому Платон розглядав цей державний устрій, який практично зводився до майнового і класового розшарування, як поєднання монархії та демократії. Поступки демократії були дуже малими і зробленими неохоче, «зважаючи на невдоволення мас». Більше того, вже Арістотель вважав, що елементів монархії зовсім не було в державі, яка описана в «Законах»: «це не що інше, як поєднання демократії та олігархії, причому більшою мірою олігархії»<sup>1</sup>. То правда, що Платон мав намір зберегти перевагу елементів закону й рівності відповідно до заслуг, але в дійсності запропонований ним устрій надає перевагу тим, хто володіє більшою власністю. До того ж, твердив він, скупий, який, звичайно, не є доброю людиною, напевне буде багатшим, ніж той, хто витрачається на благодійні цілі<sup>2</sup>. Арістотель, який також використовував майновий ценз у теорії своєї середньокласової держави, вважав за краще, щоб середній клас складався із заможних, а не з бідних. Є також фактом, як ми вже зазначали, що в «Законах» Платон навіть беззаконну демократію ставить вище за олігархію. Отож неможливо узгодити платонівську схему управління з його намірами. Певно, коли він підійшов до створення конституції, він виявив, що майнова різниця очевидна і її можна використати, але він не зробив такого ж висновку щодо чеснот.

### Освітні й релігійні інститути

Немає потреби багато говорити про новий платонівський план освіти, якому приділяється значна увага у «Законах». Немає потреби, тому що загальні обриси нового навчального курсу, включаючи музику й гімнастику, дуже нагадують той, що викладений у «Державі». Недовіра Платона до поетів залишається тією ж, і виражена вона в жорсткій цензурі літератури й мистецтва. Важливим моментом освітньої системи продовжує бути освіта для жінок нарівні з чоловіками. Освіта декларується обов'язковою для всіх громадян. Основні відмінності від «Держави» полягають у тому, що тепер Платон приділяє більше уваги організації освіти, і, оскільки держава в цілому вже не є освітнім інститутом, Платон віддає питання освіти у відання окремих управлінських структур. Заслуговує на увагу те, що тепер він намагається виділити систему шкіл з оплачуваними вчителями. Ці школи перебувають під наглядом громадськості і забезпечують повністю навчальні курси початкової та середньої шкіл. Що ж до стосунків цієї системи з державою, то Платон надає їм великого значення. Магістрат, в чіно компетенцію входять освітянські справи, Платон вважає головним з-поміж магістратів. Загалом слід сказати, що теорія освіти, викладена в «Законах», на відміну від «Держави», є теорією системи освітніх закладів.

<sup>1</sup> «Політика», 26 б; 1266 а б.

<sup>2</sup> 743 а — в.

Подібна схильність до інституалізації з'являється і в платонівських роздумах про релігію та її стосунки з державою. Можливо, то було зайвим свідченням похилого віку автора, але Платон виявляє у «Законах» набагато більший інтерес до релігії, ніж це мало місце у «Державі». У десятій книзі «Законів» він дає широку картину розвитку релігійного права, яка за розставленими у ній акцентами є найсумнішою річчю із тих, що їх породив геній Платона. На думку Платона, релігія має підлягати нагляду й управлінню, так само як і освіта. Платон забороняє будь-які види неофіційних релігій, релігійних обрядів і вважає, що всі церемонії мають здійснюватися в народних храмах уповноваженими жерцями. Поява таких поглядів у Платона зумовлена частково неприхильністю до неорганізованих форм релігій, до яких, на його думку, схильні істеричні люди, особливо жінки. Крім того, Платон вважав, що неофіційні релігії підривають у людині вірність державі.

Платонівське управління релігією поширювалося не тільки на церемонії. Платон переконався, що релігійна віра тісно пов'язана з моральною поведінкою людей, або, конкретніше, що безвір'я є безумовно аморальною тенденцією. Тому він вважав, що необхідно надати релігії певний символ віри і прийняти закон про ересь, щоб карати невірних. Символ віри досить простий. Забороняючи атеїзм, Платон розрізняє три види атеїзму: заперечення існування богів, заперечення того, що вони управляють людьми, і віра в те, що боги дозволяють будь-який гріх. Покаранням за атеїзм має бути ув'язнення, а в найтяжчих випадках — страта. Ці пропозиції ніяк не узгоджувались з практикою греків і надавали «Законам» репутації книги, де вперше обґрунтовувалось переслідування з релігійних мотивів.

«Законои» завершуються думкою, яка цілковито суперечить як поглядам, що їх досі дотримувався Платон, так і тій державі, яку він змалював відповідно до цих поглядів. На кількох останніх сторінках «Законів» він додає до держави ще один інститут, про який майже не згадував раніше і який не тільки не пов'язується з іншими інститутами, а й суперечить задуму про державу, в якій верховодить закон. Цей інститут Платон називає Темною Радою, до якої входять десять із найстарших і найдосвідченіших із тридцяти семи членів Державної Ради, голова магістрату, що відав освітою, та кілька жерців, яких обирають, зважаючи на їхні чесноти. Ця Рада зовсім не підвладна законам, їй надане право контролювати всі офіційні інституції держави й керувати ними. Передбачається, що всі члени Ради мають знання, необхідні для збереження держави, а остаточний висновок Платона такий: саме цю Раду слід створювати передусім, і держава має бути в її руках. Ясно, що Темній Раді тут відведено те місце, яке займає цар-філософ у «Державі». Але Рада — це не цар-філософ. І тому її введення в державу, описану в «Законах», є жахливим насильством над цією самою державою. Як і слід було чекати, після визначення ересі як злочину та створення клану наділених особливими повноваженнями жерців від Темної Ради, яку Платон поставив на найвище

місце, приписуючи її членам явно божественну природу їхньої мудрості, починає тхнути клерикалізмом.

### «Держава» і «Законои»

Якщо розглядати Платонову філософію політика в цілому і безпосередньо до розвитку самого предмета, то можна сказати, що теорія держави, як вона викладена в «Державі», має бути визнана за «фальстарт». Що доброго внесла «Держава» до політичної теорії, так це завершений аналіз основних принципів організації суспільства. Платон розглядає природу суспільства як взаємний обмін послугами, завдяки чому людські можливості розвиваються однаково як для повного задоволення особистих потреб, так і для досягнення найвищого рівня суспільного життя. Слід сказати, що ця концепція майже повністю збігається з доктриною Сократа про те, що чесноти — це пізнання блага, а знання — аналогія точного, дедуктивного мислення, як у математиці. Стосунки між правлячими колами й підданими уявлялися Платону такими самими, як стосунки між освіченими людьми й невігласами, що призвело до вилучення законів із державного життя, оскільки на тому етапі діяльності Платон не знаходив у своїй теорії пізнання місця для думки про емпіричну мудрість, шлях якої пролягає через досвід і звичаї. А саме життєвий досвід і звичаї лежать в основі законності. Відхід від закону спотворював моральний ідеал вільного громадянства, який був суттю міста-держави.

Спроба Платона на пізньому етапі розвитку його філософії повернути закон на належне йому місце була непослідовною і непереконливою, особливо з огляду на версію про другорядність правової держави. Здійснити докорінний поворот у своїй політичній теорії було справді важко, бо це вимагало від Платона повної психологічної переорієнтації, визнання значимості досвіду і звичаїв, тобто вимагало перегляду найпринциповішого — теорії пізнання. Тому Платон уникає принципів змін і вдається до детального аналізу державних інститутів, законів, а також звертається до історії. У «Законах» він запропонував принцип рівноваги — взаємного пристосування вимог і інтересів — як надійний засіб створення конституційної держави. Та це ще більше, ніж ідеальний тип держави, описаної в діалозі «Держава», стало серйозною перешкодою для теорії міста-держави. Запропонований варіант примирення інтересів власників і демократичних інтересів виявився реально неприйнятним. Але на цих основах і почав будувати свою теорію Арістотель. Не відступаючи від загальних принципів «Держави», що послужили йому матеріалом для теорії суспільства, він розглянув майже все, що було започатковане, але не завершене в «Законах». Арістотель збагатив Платонові задуми детальним і широким розглядом емпіричних та історичних свідчень. Описуючи загальну систему своєї філософії, Арістотель намагався показати структуру її логічних принципів, щоб пояснити й виправдати напрямок своїх міркувань.

## Вибрана бібліографія

- «Greek Political Thought and Theory in the Fourth Century». By Ernest Barker. In the *Cambridge Ancient History*. Vol. VI (1927), ch. 16.
- Greek Political Theory: Plato and His Predecessors*. By Ernest Barker. 4th ed. London, 1951. Chs. 6–17.
- «Fact and Legend in the Biography of Plato». By George Boas. In the *Philos. Rev.*, Vol. LVII (1948), p. 439.
- «The Athenian Philosophical Schools». By F. M. Cornford. In the *Cambridge Ancient History*, Vol. VI (1927), ch. 11.
- The Laws of Plato*. Ed. by E. B. England. 2 vols. Manchester, 1921. Introduction.
- Plato and His Contemporaries: A Study in Fourth-century Life and Thought*. By G. C. Field. 2nd ed. London, 1948.
- The Philosophy of Plato*. By G. C. Field. London, 1949. Chs. 4, 5.
- Plato*. Vol. I. An Introduction. By Paul Friedländer. Eng. trahs. by Hans Meyerhoff. New York, 1958.
- Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*. By Theodor Comperz. Vol. III. Eng. trans. by G. G. Berry. New York, 1905. Book V, chs. 13, 17, 20.
- Plato's Thought*. By G. M. A. Grube. London, 1935. Ch. 8.
- Preface to Plato*. By Eric A. Havelock. Cambridge, Mass., 1963.
- Paideia: The Ideals of Greek Culture*. By Werner Jaeger. Eng. trans. by Gilbert Highet. 3 vols. 2d ed. New York, 1939–1945. Book IV.
- Essays in Ancient and Modern Philosophy*. By H. W. B. Joseph. Oxford, 1935. Chs. 1–5.
- Knowledge and the Good in Plato's Republic*. By H. W. B. Joseph. London, 1948.
- Discovering Plato*. By Alexandre Koyré. Eng. trans. by Leonora C. Rosenfield, New York, 1945.
- In Defense of Plato*. By Ronald B. Levinson. Cambridge, Mass., 1953.
- Studies in the Platonic Epistles*. By Glenn R. Morrow. Illinois Studies in Language and Literature. Urbana, III, 1935.
- «Plato and the Law of Nature.» By Glenn R. Morrow. In *Essays in Political Theory*. Ed. by Milton R. Konvitz and Arthur E. Murphy. Ithaca, N.Y., 1948.
- Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. By Glenn R. Morrow. Princeton, N.J., 1960.
- The Interpretation of Plato's «Republic»*. By N. R. Murphy. Oxford, 1951.
- The Open Society and Its Enemies*. By K. R. Popper. Rev. ed. Princeton, N.J., 1950. Part I.
- What Plato Said*. By Paul Shorey. Chicago, 1933.
- Plato's Progress*. By Gilbert Ryle. Cambridge, 1966.
- Plato: The Man and His Work*. By A. E. Taylor. 6th ed. New York, 1949.
- Plato: Totalitarian or Democrat?* Edited by Thomas Landon Thorson. Englewood Cliffs, 1963.

## 6

## Арістотель: політичні ідеали

В той час, коли Діон запросив Платона до Сиракуз для навчання молодого Діонісія й поліпшення управління державою, найкращий учень Платона вступив до Академії. Арістотель не був афінянином. Він походив із Стагіри у Траці, де народився у 384 р. до н. е. Його батько був лікарем (що сприяло великій зацікавленості Арістотеля біологічною наукою — і це знайшло відбиття в його творах) при Македонському дворі. Арістотеля приваблювала школа Платона, і передусім, мабуть, тому, що вона була найкращою у Греції і в ній проводилися серйозні дослідження. Він протягом двадцяти років був учнем школи за життя Платона, і Платонове вчення справило на Арістотеля незабутнє враження. Кожна сторінка його майбутніх філософських праць свідчила про цей зв'язок. Після смерті Платона у 347 р. до н. е. Арістотель залишив Афіни й присвятив себе різноманітним заняттям. Саме на цей період припадає його перша самостійна праця. У 343 р. до н. е. він стає наставником молодого македонського царевича Александра, але останній не знаходив у політичних творах свого вчителя нічого такого, що могло б знадобитися йому, Александру. Арістотелю нібито бракувало уяви, щоб оцінити епохальну значимість завоювань Александра на Сході і спричинювану ними конгломерацію грецької та східної (азіатської) цивілізації. Александрова політика була прямо протилежною тій, якій Арістотель його навчав. У 335 р. до н. е. Арістотель відкрив свою власну школу в Афінах, другу з чотирьох великих філософських шкіл. Протягом наступних двадцяти років він написав більшість своїх книг, хоча, можливо, до них увійшли й праці попереднього періоду. Арістотель пережив свого знаменитого учня на рік. Помер він на острові Евбеї у 322 р. до н. е., після того як залишив Афіни, остерігаючись антимакедонських заворушень, що почалися після смерті Александра.

## Нова політична наука

Праці Арістотеля присвячені проблемі, яка дуже відрізняється від тієї, що викладена в «*Діалогах*» Платона. Ті його праці, що збереглися (не беручи до уваги ранніх популярних творів), здебільшого не завершені й не підготовлені до публікації. Вони використовувалися у зв'язку з його викладацькою діяльністю, хоча деякі важливі частини були написані ще до відкриття Арістотелевого Ліцею. Фактично вони не публікувалися у

своїй теперішній формі протягом чотирьох століть після його смерті, а залишилися власністю школи, і, безсумнівно, ними користувалися її наставники. Можливо, останні дванадцять років життя Арістотеля були присвячені переважно великим проектам досліджень, які він здійснював разом із своїми учнями. Наприклад, вони дослідили державні устрої ста п'ятдесяти восьми грецьких міст. З них збереглося лише одне — «Афінська Політія» (знайдена в 1891 р.). Ці дослідження, зосереджені саме на вивченні державних устроїв, були радше історичними, ніж філософськими; це були дійсно емпіричні дослідження, і саме в їх світлі, тобто після відкриття школи, Арістотель час від часу доповнює вже написані свої твори. Тому великий політичний трактат, що дістав назву «Політика», не можна розглядати як завершену книгу, призначену для широкого кола читачів. А звідси виникає й сумнів щодо того, чи Арістотель сам упорядкував її так, як вона виглядає сьогодні, а чи це зробили редактори рукопису<sup>1</sup>. Окремі недолатності одразу впадають в око, і уважний читач навряд чи не помітить їх, але як їх подолати — то вже інша проблема. Пізніше видавці перебудували книгу, але ніяке упорядкування не зробило «Політику»<sup>2</sup> завершеною книгою. Таким чином, Книга VII, у якій Арістотель розробляє структуру уявної чи ідеальної держави, очевидно, починається з кінця Книги III, тоді як IV, V і VI, що стосуються дійсної, а не ідеальної держави, становлять окрему групу, тому Книги VII і VIII звичайно йдуть після Книги III, а Книги IV — VI — це закінчення: існує зв'язок між обговоренням монархії наприкінці Книги III і обговоренням олігархії й демократії у Книзі IV. Вчитуючись у текст, натрапляєш на всілякі труднощі, і, можливо, Рос має рацію, коли говорить, що читач повинен сприймати це так, як воно є.

Запропонована Джегером<sup>3</sup> — і, напевне, найкраща — гіпотеза для пояснення «Політики» вказує реальний шлях висвітлення розвитку політичної філософії Арістотеля. Згідно з Джегером, «Політику» у її теперішньому вигляді підготував Арістотель, а не редактор. Але «Політика» написана у два різні періоди, і тому здається, що вона скомпонована з двох трактатів. Перший трактат — це праця, в якій йдеться про ідеальну державу і розглядаються попередні теорії такої держави. Вона містить Книгу II — історичне дослідження попередніх теорій, відоме як критика Платона; Книгу III, що є дослідженням держави, задуманим як вступ до теорії ідеальної держави; і Книги VII і VIII, де йдеться про структуру ідеальної держави. Джегер вважав, що ці книги з'явилися невдовзі по від'їзді Арістотеля з Афін після смерті Платона. Другий трактат — це

<sup>1</sup> Так, наприклад, Ernest Barker (*Political Thought of Plato and Aristotle*, 1906, с. 259) вірить, що в «Політиці» об'єднані три різні курси лекцій, тоді як W. D. Ross (*Aristotle*, 1924, с. 236) називає її «об'єднанням п'яти окремих трактатів».

<sup>2</sup> При посиланні на номери Книг мається на увазі послідовність, що була в рукописі; дослідження говорять про те, що нумерація всіх Книг, крім I і III, умовна. Існує таблиця, що дає послідовність головного видання.

<sup>3</sup> Aristoteles (1923); Eng. trans. R. Robinson, 1934, ч. 10.

дослідження реальних держав, в основному демократії та олігархії, разом з аналізом їх занепаду та визначення можливостей надання їм стабільності. Складається цей трактат із Книг IV, V і VI. Джегер відносить їх до часів після відкриття Ліцею<sup>1</sup>, вважаючи, що вони свідчать про повернення до філософії політики після дослідження ста п'ятдесяти восьми державних устроїв. Книги IV, V і VI Арістотель вставив у чорновий рукопис і таким чином перетворив працю про ідеальну державу на загальний трактат про політичну науку. Нарешті, Джегер вважає, що Книга I була написана в останню чергу, а потім автор поставив її перед Книгою II. Згідно з Джегером, «Політика» являє собою трактат з однієї науки, але сам Арістотель ніколи його не переписував, хоч, можливо, це слід було зробити, щоб узгодити частини, написані протягом п'ятнадцяти років.

Якщо ця гіпотеза правильна, то «Політика» засвідчує два етапи розвитку Арістотелевої думки. Ці етапи різняться між собою тим, що Арістотель намагався звільнитися від впливу Платона або відійти від платонівського напрямку і створити свій власний. По-перше, він все ще вбачав у філософії політики науку про ідеальну державу — науку, засновану на «Державі» й «Законах». Етичні інтереси Платона у ставленні до предмета політики все ще переважають; добра людина і добрий громадянин — це все ще одне й те саме (в усякому разі, так має бути), а основна мета існування держави — найвищий моральний рівень життя. Не слід вважати, що Арістотель відкинув цю точку зору, бо трактат про ідеальну державу залишився основною частиною «Політики». Незадовго до відкриття свого Ліцею він почав уявляти політичну науку значно ширше. Нова наука мала бути загальною, тобто розглядати як ідеальні, так і реальні держави і навчати управління й організації будь-яких держав певними методами. Ця нова політика, таким чином, була не тільки емпіричною і умоглядною, а ще й відокремленою в деяких відношеннях від етики, бо політик повинен був професійно правити навіть поганою державою. В цілому, згідно з новою ідеєю, політика включала в себе знання — як спеціальні, так і загальні, а також політичні процедури, що використовуються для досягнення високої (а часом і низької) мети. Таке розширення уявлення про філософію політики є найхарактернішою концепцією Арістотеля.

Таким чином, опис політичної теорії Арістотеля можна поділити на дві частини. Перша частина складається з Книг II, III, VII і VIII. Тут слід звернути увагу на зв'язок думки Арістотеля з Платоною, коли Арістотель тільки починав створення своєї власної філософії, а також на ті положення Арістотеля, які вже помітно відрізнялися від Платонових і означали перший крок у відході від Платона. Друга частина складається з Книг IV, V і VI, що містять у собі міркування про види правління, концепцію соціальних сил, політичну організацію і її зміни, а також опис методів роботи політика. Нарешті, в перших частинах Книги I він сказав свої

<sup>1</sup> Критику гіпотези Джегера див. у Ernst Barker's trans. *Politics* (1948), Intr. II, 4; pp. XLI — XLVI.

вирішальні слова про проблему, над якою вони думали разом з Платоном, — про різницю між природним і умовним, — і запропонував свою концепцію природи, до якої його привело дослідження політики.

### Форми правління

Залишаючись вірним власній традиції, Арістотель починає свою книгу про ідеальну державу з огляду того, що до нього на цю тему було написано іншими авторами. Найцікавішою тут є критика Платона, оскільки читач сподівається знайти в ній ключ до розуміння різниці між Платоном і його учнем, переконаний у тому, що вона існує. Результат виявляється досить невтішним. Що стосується «Держави», то Арістотель рішуче заперечує скасування приватної власності і сім'ї. Ці заперечення ми вже розглядали, і більше нема потреби про них говорити. З іншого боку, важко зрозуміти критику «Законів». Вона часто стосується деталей і часом не дуже слухна. Цікаво, що в теорії ідеальної держави Арістотеля майже все, що він розглядає, є і в «Законах», існує багато паралелізмів (навіть дієслівних)<sup>1</sup>. Очевидно, коли текст було написано, Арістотель не вважав за потрібне порівнювати його із «Законами», щоб виявити відмінність своєї позиції. На причину такого ставлення вказує стиль його критики. Очевидно, він відчував, наскільки блискучі й геніальні політичні твори Платона і його філософія в цілому, але вважав їх дуже радикальними і надто умоглядними. Міркування Платона завжди оригінальні і позбавлені всякої банальності, вважав Арістотель. Але він хоче переконатися, чи завжди вони заслуговують на довіру. Суть його незгоди висловлена в сухих гумористичних зауваженнях, які промовляють яскравіше, аніж цілі сторінки пояснень про фундаментальну різницю між вдачею Арістотеля і його вчителя.

*Пам'ятаймо, що ми не можемо відкидати досвід століть. І через тисячі літ, якщо він чогось вартий, його не забудуть. Проте, хоча все майже з'ясовано, інколи його не вдається звести докупи. А буває, що не користуємося з тих знань, які маємо<sup>2</sup>.*

Коротше кажучи, Арістотель не так оригінальний, як тверезомислячий геній. Він відчуває, що відмова від набутого досвіду — це помилка, навіть якщо ця відмова видається безперечно виправданою.

У всіх частинах «Політики», де йдеться про ідеальну державу, відчувається істотна різниця між Арістотелем і Платоном. Держава, яку Арістотель називає ідеальною, у Платона завжди є державою другого порядку.

<sup>1</sup> Список паралельних місць поданий у книгах: E. Barker. *Greek Political Theory; Plato and his Predecessors* (1925), pp. 380 ff.

<sup>2</sup> «Політика», 2, 5; 1264 а 1.

Відмова від комунізму свідчить про те, що ідеальну державу, змальовану Платоном у «Державі», Арістотель ніколи не сприймав навіть як ідеал. Його ідеалом було конституційне правління — і ні в якому разі не деспотичне, навіть якщо це було правління освіченого царя-філософа. Тому з самого початку Арістотель дотримувався думки, що над усім повинен стояти закон і тільки закон. Він прийняв це не як поступку людським слабостям, а як невід'ємну частину доброго правління, а отже, — як характеристику ідеальної держави. Стосунки між конституційним державцем і підданими суттєво відрізняються від будь-якого іншого виду підлеглості, тому що вони передбачають незалежність обох сторін. І тому ці стосунки вимагають певної рівності між сторонами, незважаючи на цілком очевидні відмінності між ними.

Різниця між формами правління настільки важлива для Арістотеля, що він повертається до неї знову і знову. Напевне, це було уже предметом його ранніх зацікавлень<sup>1</sup>. Влада конституційного державця над підданими зовсім інша, ніж влада господаря над своїми рабами. Адже раб є нижчою істотою від народження і не здатен керувати сам собою. Арістотель припускає, що це не завжди правильно, але його позиція хоч-не-хоч виправдовувала рабовласництво. Таким чином, раб є лише знаряддям у руках господаря і використовується лише для його блага. Політична влада не схожа також і на владу батька над дітьми та над дружиною (хоча така влада може бути доброю для обох). Неспроможність Платона відрізнити управління сім'єю від управління державою Арістотель розглядає як серйозну помилку, оскільки це привело Платона до переконання, висловленого в «Політиці», що держава — це та ж сім'я, тільки набагато більша. Адже дитина — це не доросла людина. І навіть якщо дитинною керують задля її ж блага, статус дитини не рівнозначний статусові дорослого. У стосунках чоловіка й дружини все трохи складніше, але їхні стосунки, на думку Арістотеля, також не можна порівнювати з політичними відносинами, бо жінка дуже відрізняється від чоловіка за своєю природою і не може вважатися абсолютно рівною з ним. Таким чином, ідеальна держава не є демократією, але, у крайньому разі, включає в себе демократичні елементи. Це є «суспільство рівних, об'єднаних однією метою досягти найкращого життя, наскільки це можливо»<sup>2</sup>. Суспільство перестає бути конституційним або справді політичним, коли його члени настільки різні, що їх чесноти перестають бути однаковими.

<sup>1</sup> «Політика», 3, 6; 1278 в 31 — він звертається до своїх ранніх діалогів, 1278 в 18 — тут він звертається до дискусії про домашню владу в Книзі I, хоча предмет, очевидно, той самий.

<sup>2</sup> 7, 8; 1328 а 36.



## Правління закону

Конституційне правління в державі тісно пов'язане також з питанням, що є краще — чи правління найкращої людини, чи правління найкращого закону, бо правління, що має за мету досягти блага для підданих — це завжди правове правління. Тому Арістотель приймає верховенство закону як ознаку доброї держави, а не тільки як неприемну необхідність. Арістотель говорить, що Платон помилявся в *«Політиці»*, протиставляючи правління мудрості правлінню закону. Навіть наймудріший державець не може обійтись без закону, бо закон має ту неупередженість, якої не має жодна людина. Закон — це «принцип, непідвладний бажанням»<sup>1</sup>, і аналогія, яку Платон провів між політикою і медициною, помилкова. Політичні стосунки, якщо вони передбачають свободу, не повинні звільняти підданих від відповідальності, а це можливо, коли і урядовці, і піддані мають легальний статус. Влада і авторитет закону не виключають повноважень певного органу управління, а надають його діяльності такої сили моральної переконаності, якої за інших умов йому не мати. Конституційне правління апіорі сумісне з гідністю громадян, тоді як цього не можна сказати про правління однієї особи, тим більше про правління деспота. Конституційний державець, як неодноразово зазначав Арістотель, править на основі добровільної згоди громадян, чим дуже відрізняється від диктатора. Ці суто моральні моменти, на яких наголошував Арістотель, такі ж малопомітні, як і згода підданих, про яку твердять сучасні теорії, але ніхто не може сумніватися в їх реальності.

На думку Арістотеля, конституційне правління має три особливості. По-перше, це правління здійснюється в інтересах усього народу, на відміну від правління угруповань сумнівної моральної орієнтації чи правління, які здійснюються в інтересах певного класу чи певної особистості. По-друге, це є законне правління, що здійснюється на основі обов'язкових для виконання постанов, обов'язкових як для урядовців, які не мають права порушувати закони і звичаї, так і для громадян, а не на основі безпідставних, волонтаристських рішень. По-третє, конституційне правління здійснюється за добровільної згоди підданих, чим відрізняється від деспотизму, який тримається лише на застосуванні сили. Хоча Арістотель ясно виділив ці характерні особливості конституційного правління, він ніколи не систематизував їх, щоб з'ясувати, які між ними співвідношення та чи є цей їх список повним. Він розумів, що одна з особливостей може бути відсутньою при наявності інших; наприклад, тиран може правити деспотично, але в інтересах народу, або законне правління може опікуватися лише інтересами одного класу. Але конституційне правління як таке ніколи не було чітко визначене Арістотелем.

Арістотель приділяв велику увагу конституційному правлінню, оскільки серйозно ставився до думки, викладеної в *«Законах»*, що закони є не

<sup>1</sup> 3, 16; 1287 а 32.

чимось стороннім, а необхідною умовою цивілізованого життя. Вступ до *«Політики»* був написаний, очевидно, під впливом одного з Платонових тверджень: «Довершена людина є найкращою з тварин, але коли вона не дотримується закону і права, вона гірша від усіх»<sup>1</sup>. Але цей погляд на закон правильний хіба що у випадку, коли припустити, що існує певне накопичення мудрості і зростання відповідної суспільної свідомості, суспільного розуму, які прагнуть втілення у відповідних законах і звичаях. Ця точка зору має фундаментальну філософську цінність, бо якщо мудрість і розум є прерогативою лише вчених, а практичний досвід простої людини дає їй більш ніж недостовірну життєву орієнтацію, то докази Платона залишаються неспростовними. Якщо ж повністю заперечувати Платона, тоді виходить, що досвід віків, який проявляється у звичаях, з часом зростає і переростає у знання народу, якими політик не має права нехтувати. Як би там не було, народна думка повинна сприйматися не як небажана обставина, а як норма в політиці.

Можна довести, каже Арістотель, що при творенні закону колективна мудрість людей має більшу цінність, ніж якби це робив наймудріший законодавець. Далі він пов'язує цей доказ із своїм розглядом ролі народних зборів. У масі своїй люди доповнюють одне одного; таким чином, якщо одна людина бачить одну сторону питання, а інша — іншу, то всі разом вони бачать питання з усіх боків. Арістотель ілюструє це твердженням (можливо, не зовсім наглядно), коли говорять, що народне вміння випробуване часом, тоді як спеціаліст, який не зважає на досвід, на перших порах робить грубі помилки. Так само Арістотель віддає перевагу звичаям перед писаними законами. Він навіть готовий погодитися з платонівською схемою вилучення законів з держави, якщо це стосується лише писаних законів, а не звичаїв. Але він вважає явно неможливим, що знання наймудрішого філософа можуть бути кращими, ніж закони, вироблені звичаями. Різке розмежування природного і умовного, яке Сократ і Платон запровадили, виходячи з позицій крайнього інтелектуалізму і раціоналізму, було, таким чином, знешкоджене Арістотелем. У добрій державі розум політика не можна відривати від розуму, що втілений у законах і звичаях суспільства, яким керує політик.

Водночас політичний ідеал Арістотеля був таким же, як і у Платона, визначаючи етичне призначення як основну мету існування держави. Він ніколи не змінював цієї точки зору, навіть коли розширив визначення філософії політики, включивши до неї практичне керівництво політиків, котрі мають працювати з системою правління, далекою від ідеалу. Реальна мета існування держави повинна включати в себе і моральне зростання громадян, бо держава має бути об'єднанням людей, які живуть разом для досягнення кращого життя. Це є «ідея» або суть держави; ці визначення привели Арістотеля до переконання, що держава є «самодостатньою», тобто вона сама по собі здатна забезпечити всі умови, за яких можливий

<sup>1</sup> 1, 2; 1253 а 31; *«Законы»*, 874 е.

найвищий рівень морального розвитку громадян. Як і Платон, Арістотель поширював свій ідеал тільки на місто-державу, невелику групу людей, де життя держави – це життя її громадян, що включає в себе інтереси сім'ї, релігійні інтереси та дружні стосунки. Навіть у його аналізі реальної держави ніщо не вказує на те, що зв'язок Арістотеля з Філіпом і Александром Македонським підштовхнув його до розуміння політичної значимості завоювань Македонією Грецького світу і Сходу. Політичний провал міста-держави не отримав у нього характеристик ідеалу.

Таким чином, арістотелівська теорія політичного ідеалу побудована на принципах, які він перейняв у Платона. Арістотель взяв у нього основні елементи теорії, розвинутої в *«Політику»* й *«Законах»*, і вніс у них зміни, які були необхідні, щоб зробити цю теорію ясною й завершеною. Це стосується передусім характерного для пізньої теорії Платона уявлення, що закон має бути незалежним елементом у державі. Та тут необхідно зважати на людську природу, від якої залежить справедливність цього твердження. Закон повинен містити в собі реальну мудрість, враховуючи також мудрість, що накопичена у суспільних звичаях. І моральні вимоги, які роблять закон необхідним, повинні відповідати моральним ідеалам держави. Справжній політик має узгоджувати необхідність дотримуватися закону з прагненням свободи і злагоднi громадян. Ці фактори притаманні не державі нижчого порядку, а саме ідеальній державі.

Немає потреби багато говорити про ідеальну державу Арістотеля. Насправді він не впорався з конструюванням ідеальної держави, і читач може відчувати, що вона не була для нього дуже важливою. Арістотель написав книгу про ідеали держави, а не про ідеальну державу. Нарис ідеальної держави, початий у Книгах VII і VIII, очевидно, ніколи не був завершений, що дуже важливо, особливо якщо припустити, що ці Книги були ескізом *«Політики»*. Гарне життя потребує відповідних матеріальних і духовних передумов, і цьому Арістотель приділяє найбільше уваги. Перелік цих передумов взято із *«Законів»*. Він детально розглядає потреби населення у їх кількісному і якісному вимірові, питання розташування, природних умов і розмірів держави. І тут Арістотель не повністю погоджується з Платоном. Він вважає, що держава має бути розташована біля моря, але це вже деталі. По суті, це той перелік умов, які запропонував Платон. Крім матеріальних умов гарного життя, Арістотель і Платон виділяють також обов'язкову для всіх систему освіти. У цьому питанні Арістотель відрізняється від Платона тим, що надає більшого значення вихованню і формуванню гарних звичок. Так, він ставить звички між природою та інтелектом і вважає, що ці три компоненти роблять людину шляхетною. Подібні відмінності є також у поглядах Платона й Арістотеля на те, які обмеження повинні накладатися на громадян. Так, наприклад, Арістотель далеко не переконаний, що лібералізація освіти може принести користь. Відсутність плану вищої освіти у *«Державі»* може бути свідченням того, що ця книга не була завершена. Принципи правління ідеальною державою, які, як відомо, розглядалися Платоном у *«Законах»*, багато в чому

поділяються Арістотелем. Так, у *«Законах»* власність має бути приватною, але використовуватися спільно. Землю повинні обробляти раби, ремісників слід позбавити громадянства, бо чесноти не можуть бути притаманні людям, які витрачають час на ручну працю.

### Конфлікт ідеального і дійсного

Отже, політичні ідеали Арістотеля не зважали на невідповідності і труднощі, що виникнуть, коли їх запровадити у діяльність реальних інститутів міста-держави. Вони, як і у Платона, посягають дедуктивний характер і, очевидно, були отримані в результаті аналізу ранньої теорії. Але ясно, що невідповідність ідеального і дійсного хвилювала Арістотеля більше, ніж Платона. Останній ніколи не вважав за потрібне, щоб ідеал пройшов практичне випробування. Він також не передбачав ніяких обмежень мудрості, як цього вимагає теорія Арістотеля. Як математик чи містик, Платон міг би сказати, що коли реальність не вдається поєднати з ідеалом, то тим гірше для реальності.

Арістотель з його здоровим глуздом і прихильним ставленням до історичного надбання не був таким радикальним, як Платон. Він, можливо, реформіст, але не революціонер. Всі нюанси його мислення зводяться до того, що ідеал, якому приписується найефективніша сила, повинен функціонувати в рідній реальності обставин, а не всупереч їм. Мудрість, притаманна звичаям, має правити за провідний принцип, що гнучко застосовується до певних обставин і в результаті приводить до кращої структури. Цей погляд сформувався в Арістотеля в результаті його роздумів над соціальними та біологічними проблемами.

Арістотель не збирався залишати проблему ідеалу, навіть коли писав трактат про ідеальну державу, і це знайшло своє відбиття у Книзі III, де порушуються найважливіші питання всієї праці. Висновок цієї книги свідчить, що вона була запланована як вступ до трактату про ідеальну державу. Але Книги VII і VIII показують, що Арістотель вважав питання про ідеал настільки другорядною справою, що так і не довів її до кінця. І коли перший нарис був розширений, Арістотель включив його до Книг IV і VI. Вони є явно реалістичними, але в них проглядає напрямком, започаткований у Книзі III. Тому можна зробити висновок, що дослідження ідеальної держави з роками дедалі менше цікавило Арістотеля, а також, що він сам вбачав у Книзі III тільки вступ до методик такого дослідження, яку не збирався розвивати. Цей висновок зробив сам Арістотель, перечитуючи Книгу III. Складність проблеми, на думку Арістотеля, в тому, що запровадження ідеальної держави змушує глибоко вивчати існуючі види реальних держав. Часто його більше цікавлять емпіричні дослідження самі по собі, ніж досягнення бажаного результату. Словом, Арістотель мав вагомні причини помістити Книги IV і VI після Книги III, а не вводити Книгу III як передмову до Книг IV і VI. Отже, праця Арістотеля вийшла

за попередньо окреслені рамки, але вона виростала із тих інтересів, що були на початку дослідження.

Неважко зрозуміти природу цих труднощів, з якими зіткнувся Арістотель. Політичний ідеал, що прийшов до нього від Платона, передбачає, що місто і громадяни — це жорстко пов'язані між собою поняття. Саме тому Арістотель задає три запитання на початку Книги III: «Що таке держава? Хто такий громадянин? Чи є чесноти звичайної людини такими ж, як чесноти громадянина?» Держава є об'єднанням громадян, мета якого — досягти кращого життя. Спосіб життя людей залежить від самих людей і від того, чого вони бажають досягти, і навпаки, мета існування держави визначає, хто може бути її членами і яким може бути життя кожного індивідуума. З цього погляду облаштування держави, як каже Арістотель, є поділ громадян, або спосіб життя, а форма правління є проявом цього способу життя. Етична природа держави в нього не тільки домінує, але й повністю перекриває політичну і правову природу. Арістотель робить висновок, що держава існує доти, доки існує певна форма правління, оскільки її зміна означає і зміну структури держави — тобто «способу життя», що лежить в її основі. Закон, структура держави, держава і форма правління мають тенденцію до єднання, тому що з морального погляду вони мають однакове відношення до тих завдань, що спонукають державу до існування.

Визначити, яка держава є ідеальною, неважко. У такій державі домінуючим має бути найкращий з можливих способів життя. І Платон вважав, що розуміння ідеї добра достатнє для визначення, що таке ідеальна держава. Але усвідомлення, що ідея ідеальної держави використовується лише для критики й аналізу реальних держав, привело Арістотеля до відчаю. З іншого боку, якщо почати з вивчення реальних держав, то відмінність їх від ідеалу буде очевидною. Добра людина і добрий громадянин не можуть бути однакою, каже Арістотель, хіба що вони живуть у ідеальній державі. Якщо мета існування держави не найкраща, то і її реалізація вимагає способу життя, що також не є найкращим. У реальній державі мають бути різні типи громадян і різні види чеснот. Аналогічно, коли Арістотель визначає громадянина як людину, яка має право брати участь у народних зборах і судових справах (це визначення засноване на афінській практиці), він змушений зазначити, що це визначення відповідає лише демократичному ладу. Або коли він говорить, що ідентичність держави змінюється із зміною форми правління й державного ладу, він змушений попередити, що нова держава не анулює боргових та інших зобов'язань, які взяла попередня держава. На практиці різниця повинна бути ясною. Облаштування держави — це не тільки визначення способу життя громадян, але й організація посадових осіб для виконання громадських справ, і тому не можна безпосередньо ідентифікувати політичні й етичні аспекти. Ясно одне, що зрозуміти всі ці труднощі — значить відчувати, яким важким було б застосування стандарту ідеальної держави.

Той же сенс цих труднощів стає очевидним, коли Арістотель переходить до обговорення форм правління. Тут він приймає той поділ на шість класів, що Платон використав у «Політиці». Арістотель розрізняє конституційне і деспотичне правління за принципом: перше діє для блага всіх, друге — для блага лише правлячого класу. Цей поділ призводить до традиційної потрібної класифікації, і, таким чином, Арістотель отримує групу з трьох справедливих (конституційних) держав — монархію, аристократію і помірну демократію (політію), та трьох викривлених (деспотичних) держав — тиранію, олігархію і крайню демократію, або правління натовпу. Єдина відмінність між тлумаченнями Платона й Арістотеля, — а вона незначна, — це те, що перший визначав справедливую державу як правову, а другий — як державу, правління якою здійснюється для загального блага. Аналізуючи, що являє собою конституційне правління, Арістотель повинен був розуміти, що ці два описи приводять до одного й того ж. Він не доповнював класифікації на шість класів, але зазначав, що вона містить у собі декілька проблем. Найперша з них — це те, що класифікація людей за кількістю державців поверхова і не вказує, кому вона приносить користь. Завжди мається на увазі, що олігархія — це правління багатих, а демократія — правління бідних. Справедливо, що в суспільстві є багато бідних і мало багатих, але це не дає змоги кількісно описати обидва види правління. Суть предмета в тому, що до влади висуваються дві різні вимоги: одна базується на праві власності, інша — на добробуті більшості людей, що живуть у суспільстві.

### Суперечливі вимоги до влади

Ці корективи, внесені Арістотелем до формальної класифікації, змусили його порушити питання про те, які вимоги до влади є виправданими. І якщо їх більше, ніж одна, то як їх пристосувати одну до одної, щоб зберегти їх усі? Подібні питання, як уже зазначалося, порушував і Платон<sup>1</sup>. Це питання не лише про ідеальну державу — і Платон теж так вважав, — але й про відповідні чесноти реальної держави і про вимоги різних класів до влади, що існує в реальній державі. Можна сказати, що мудрість і честь є абсолютними вимогами до влади; в усякому разі, так вважав Платон, і Арістотель цього не заперечував. Але такий підхід є академічним. Тим часом ідеться не про загальний моральний принцип, а про те, яким чином можна наблизитися до нього на практиці. Кожен визнає, каже Арістотель, що держава має реалізовувати найвищу справедливість, а також, що справедливість передбачає певну рівність. Але чи означає ця рівність, що кожен значить не більше, ніж інші, як вважає демократ? Чи вона означає, що людина з великою власністю або високим суспільним становищем і освітою значить в суспільстві більше, ніж будь-хто інший?

<sup>1</sup> «Законо», 690 а.

Якщо припустити, що правити повинні чесні й мудрі правителі, то де людина повинна застосовувати свої сили, щоб досягти мудрості й чеснот або хоча б наблизитися до них?

Порушивши такі питання, Арістотель зрозумів, що відносні питання вимагають і відносних відповідей. Він досить просто показав, що багатство не є абсолютною моральною вимогою до влади, оскільки держава — не торгова компанія чи корпорація, як це стверджував софіст Лікофрон. І те, що кожна людина значить у суспільстві не більше, ніж інша, — це просто зручна фікція. Але, з іншого боку, чи можна сказати, що власність не має ніяких прав? Арістотель був переконаний, що платонівські міркування в цьому напрямку були згубними. В усякому разі, він вказує, що грабіжницька демократія нітрохи не краща від експлуаторської олігархії. Власність має моральне значення, і якщо бути хоч трохи реалістом, то їй можна не надавати значення. Шляхетне походження, добра освіта, приналежність до високих кіл суспільства, вільний час, — а все це можна розглядати як багатство, — мають вагоме значення як вимоги до політичного впливу. Демократ також може висунути свої докази відносно своїх вимог. Певна кількість людей може справляти моральний вплив на прийняття політичних рішень, і більше того, тверезий голос народу часто виявляється мудрішим, ніж розум одного професіонала. Як висновок, можна сказати, що завжди можна висунути заперечення будь-яким вимогам до влади, але всі вони несуть у собі певні достоїнства. Важко зрозуміти, як цей висновок вплинув на розвиток структури ідеальної держави, але очевидно, що Арістотель надав вічному питанню політичної етики конкретного сенсу. Цей розгляд конфліктних вимог демократії й олігархії змусив Арістотеля відкласти вивчення ідеальної держави й зайнятися важливішою проблемою — які форми правління є найприйнятнішими для більшості держав.

Висновок, що жоден клас не може мати абсолютних вимог до влади, зміцнює принцип верховенства закону, оскільки він є набагато неупередженішим, ніж людина. Але Арістотель розумів, що навіть це його глибоке переконання не може бути прийнятим повністю. Адже закон стосується певної держави, і, очевидно, в поганій державі буде поганий закон. Таким чином, законність сама по собі є лише відносною гарантією блага, кращою, ніж влада сили чи однієї особи, але вона теж може бути поганою. У добрій державі правління має здійснюватися відповідно до закону, але це не означає, що держава, в якій править закон, — добра держава.

Очевидно, Арістотель вірив, що тільки монархія і аристократія з їхніми вимогами до влади можуть розглядатися як ідеальні держави. Однак він значно менше приділяє уваги аристократії, ніж монархії, і це показує саме дискусія про ідеальну державу. Вона пов'язана з реалістичним переглядом демократії і олігархії, викладеним у Книзі IV. Отже, теоретично найкращою формою правління слід визнати монархію, якщо припустити, що можна знайти мудрого й чесного монарха. Платонівський монарх-філософ наділяється практично необмеженою владою. Але в такому разі він був би богом серед людей. Тому було б смішно дозволити іншим людям

створювати закони для смертного бога і зовсім несправедливо піддавати його остракізму. Єдина альтернатива — це дозволити йому правити. Але Арістотель не зовсім упевнений в тому, що навіть така людина має безперечне право на управління. Важливо те, що між громадянами повинна існувати рівність. Арістотель задумується над тим, чи не будуть вишукані чесноти винятками. Проблема рівності стосується будь-якого виду правління, як доброго, так і викривленого. Та все-таки Арістотель вважає, що монархія може бути прийнятною для суспільства, де одини набагато перевищує всіх інших своїми чеснотами й політичним місцевством. Але ідеальна монархія видається Арістотелю надто академічною. Можливо, якби не авторитет Платона, Арістотель і не згадував би про неї. Він відзначає, що монархія, навіть якщо вона діє відповідно до закону, насправді не є повністю конституційною державою. І те, що добрий уряд має визнавати верховенство закону, ставить монархію поза тими формами правління, котрі можна розглядати як справедливі. Монархія може бути прийнята скоріше як ідеальна форма правління в сім'ї, а не як політична. І тільки платонівський поділ суспільства на шість груп змусив Арістотеля розмірковувати над монархією.

Коли Арістотель звертається до розгляду монархічних форм правління, він повністю відходить від розгляду ідеальної держави. Арістотель виділяє дві форми монархії, що не є конституційними, — спартанське царювання та диктатуру, і дві конституційні — східну монархію і монархію легендарної епохи давньогрецьких героїв. Останні, звичайно, перебувають поза межами його досвіду. Східна монархія за своєю формою ближча до тиранії, але вона законніша порівняно з варварською формою монархії, бо азіати за своєю натурою є рабами і не опираються деспотичному правлінню. По суті, Арістотель вважав, що реальна монархія є еквівалентом перської форми правління. І все ж важливість його роздумів не стільки в тому, що він каже про монархію, скільки в тому, що він виділяє кілька типів монархії. Очевидно, поділ держави на шість класів втратив для нього значення порівняно з емпіричним вивченням реального правління. Саме тому Арістотель у Книзі IV повернувся до розгляду олігархії й демократії, які, до речі, були грецькими формами правління. Тепер можна зрозуміти, чому політичні ідеали Арістотеля не привели його до створення ідеальної держави. Ідеальна держава являє собою концепцію політичної філософії, яку Арістотель успадкував від Платона і яка насправді була чужа його генію. Більше того, Арістотель творив свій власний напрямок у дослідженнях і повернувся до аналізу й вивчення реальних державних устроїв. Величезна колекція із ста п'ятдесяти восьми конституцій, зібрана ним і його учнями, визначає поворотний пункт у розвитку його державотворчих досліджень, провіщає значно ширше бачення проблеми й народження політичної теорії. Це не означає, що Арістотель повернувся до простої класифікації реальних устроїв. Квінтесенція нової концепції полягає в поєднанні емпіричних досліджень з уоглядним дослідженням політичних ідеалів. Моральні ідеали — верховна влада закону, свобода й

рівність громадян, конституційний уряд, вишуканість людини в цивілізованому житті — завжди були для Арістотеля метою, задля якої повинна існувати держава. Арістотель визначив, що реалізація цих ідеалів є безмежно складною і вимагає безконечного пристосування до умов реального правління. Ідеали мають існувати не на небесах, як це у Платона, а як сили, що проявляються в діях, отже, не уявно.

### Вибрана бібліографія

- The Philosophy of Aristotle.* By D. J. Allan. London, 1952. Ch. 14.  
*The Unity of Mankind in Greek Thought.* By H. C. Baldry. Cambridge, 1965.  
*New Essays on Plato and Aristotle.* Edited by Renford Bambrough. New York, 1965.  
*The Political Thought of Plato and Aristotle.* By Ernest Barker. London, 1906. Chs. 5 — 11.  
*The Politics of Aristotle.* Eng. trans. by Ernest Barker. Oxford, 1946. Introduction.  
*Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy.* By Theodor Gomperz. Vol. IV. Eng. trans. by G. G. Berry. New York, 1912. Book VI, chs. 26 — 34.  
*A Portrait of Aristotle.* By Marjorie Grene. London, 1963.  
*The American Colonial Mind and the Classical Tradition: Essays in Comparative Culture.* By Richard M. Gummere. Cambridge, Mass., 1963.  
*Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory.* By Max Hamburger. New Haven, Conn., 1951. New York, 1965.  
*Aristotle: Fundamentals of the History of His Development.* By Werner Jaeger. Eng. trans. by Richard Robinson. 2d ed. Oxford, 1948. Ch. 10.  
*The Great Dialogue: History of Greek Political Thought.* By Donald Kagan. New York, 1965. Chap. IX.  
*The Politics of Aristotle.* By W. L. Newman. 4 vols. Oxford, 1887 — 1902. Vol. I, Introduction; Vol. II, Prefatory Essays.  
*Aristotle and the Problem of Value.* By Whitney J. Oates. Princeton, 1963.  
*Aristotle.* By John Herman Randall. New York, 1960.  
*Aristotle.* By W. D. Ross, 3d ed. rev. London, 1937. Ch. 8.  
*Aristotle's Constitution of Athens.* Ed. by Sir John Edvin Sandys. 2d ed. rev. and enlarged. London, 1912. Introduction.  
*The Politics of Aristotle.* Ed. by Franz Susemihl and R. D. Hicks. London, 1894. Introduction.  
*Rational Man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics.* By Henry Veatch. Bloomington, 1962.  
*Aristoteles und Athen.* By Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. 21 vols. Berlin, 1893.  
«Aristotle on Law». By Francis D. Wormuth. In *Essays in Political Theory.* Ed. by Milton R. Konvitz and Arthur E. Murphy. Ithaca, N. Y., 1948.

# 7

## Арістотель: політичні реалії

Перші розділи, що відкривають Книгу IV «Політики», свідчать про значне розширення концепції політичної філософії Арістотеля. Будь-яка наука чи мистецтво, каже Арістотель, повинна займатися своїм предметом в усій його цілісності. Тренер гімнастики повинен бути здатним виховати довшеного атлета, але також він повинен бути спроможним дати фізичне виховання тим, хто не може стати атлетом, або вибрати потрібні вправи тим, кому необхідний якийсь спеціальний вид тренування. Те саме стосується і вченого-політика. Він має знати, яке правління є найкращим за умови, що йому ніхто не заважає, або, іншими словами, як досягти ідеальної держави. Але він також повинен знати, що є найкращим за певних обставин і чого можна досягти в певних умовах, якщо ні абстрактний розгляд, ні аналіз конкретних обставин не обіцяють досягнення ідеалу. Нарешті, володіючи знаннями, він повинен мати здатність визначити, яка форма правління найкраща і прийнятна для держави, якщо не приписувати людям більше шляхетності й розуму, ніж вони їх мають насправді. З цими знаннями він може передбачати заходи, найприйнятніші для поліпшення системи управління, що існує. Іншими словами, політик має приймати існуюче управління таким, яким воно є, і робити все від нього залежне, щоб покращити його за допомогою своїх знань. Арістотель не мав наміру радикально відмежовувати політику від етики, але новий погляд на політичне мистецтво робить таке розмежування необхідним в тому сенсі, що моральність політика і звичайної людини оцінюється із застосуванням специфічних критеріїв або особистої моралі. На початку Книги III «Політики» Арістотель обговорює чесноти господаря й чесноти громадянина і тлумачить як проблему їх нетотожності. На останніх сторінках «Нікомахової етики» він приймає на віру те, що ці речі є нетотожними, і змальовує законодавчу діяльність як таку, що відрізняється від вивчення пайвеличчійшої форми етичного ідеалу. Цей предмет, як каже Арістотель, є дуже запущеним, але він необхідний для поповнення філософії людської природи. Важливо також те, що він звертається до своєї колекції державних устроїв як до джерела для вивчення причин, які приводять до збереження чи занепаду держав і які зумовлюють хороше чи погане управління. Поза всяким сумнівом, запропоноване вивчення цих причин позначилося на написанні Книг IV і VI «Політики».

*Коли ми вивчимо ці проблеми, ми глянемо на них по-іншому. Зможемо визначити, який із устроїв є кращим. Будемо знати, до яких законів і звичаїв треба вдаватися, щоб досягти лішого<sup>1</sup>.*

Проникливе розмежування етики й політики, якому присвячено окремих розділ, є таким же ґрунтовним аналізом цих різних, але взаємопов'язаних предметів, як і все інше, до чого докладався цей філософ. Ефективність його спроможності, яка набагато переверщує платонівську, дала йому змогу виділити основні галузі наукових знань, якими послуговуємося й сьогодні.

### Політичні й етичні інститути устрою

Аналіз реальних форм грецького правління, викладений у Книзі IV, є додатком до класифікації державних устроїв, поданих у Книзі III. Можливо, що цей аналіз пов'язаний з тлумаченням монархії в останніх розділах Книги III. Тепер Арістотель звертається до монархії й аристократії як до ідеальних устроїв, хоча це не зовсім точно відповідає його роздумам у Книзі III, і пропонує перейти до детальнішого розгляду олігархії й демократії. Помилково вважається, каже Арістотель, що кожна з цих держав має лише одну форму; це зауваження нагадує його коментар щодо складності розгляду кількох видів монархії<sup>2</sup>. Для того, щоб працювати з реальною системою управління, практичний політик повинен знати, які є види олігархії й демократії і які закони найбільше підходять до кожного з видів державного устрою. Це дасть йому змогу визначити, яка форма правління найкраща для більшості держав, що краще для держави, якій доводиться існувати в певних умовах, та що потрібне для запровадження тієї чи тієї форми правління і які причини зумовлюють стабільність чи нестабільність різних видів держав.

Поновлення питання класифікації стосовно олігархії й демократії вимагає перегляду загальної природи проблеми державного устрою. У Книзі III превалює думка, що державний устрій — це «приведення громадян до порядку» або спосіб життя, який у більшій чи меншій мірі диктує зовнішню організацію держави. Цю точку зору можна вважати правильною з огляду на те, що на перше місце Арістотель ставить етичні аспекти держави, тому що визначальним фактором у будь-якій державі є етичний рівень, якого досягло об'єднання громадян; найсуттєвішою моральною метою громадян у суспільному житті є, так би мовити, «життя держави». Арістотель також визначає устрій як впровадження державних установ, що стоїть найближче до сучасного розуміння держави. У Книзі IV це визначення заново сформульоване, а устрій виводиться із закону, що є основою

<sup>1</sup> «Нікомахова етика», 9, 10, 11, 81; англ. перекл. Роса.

<sup>2</sup> 3.12; 1285 а I.

правління, згідно з яким державні установи мають виконувати свої обов'язки. Арістотель додає також третій аналіз держави за соціальним статусом, родом занять, родинними зв'язками та іншими характеристиками громадян, що проживають у даній державі. Економічна структура не розглядається як складова державного устрою, але часто саме вона справляє вирішальний вплив на визначення конкретного політичного устрою. Арістотель порівнював економічні класи з органами тварин і казав, що типів держав так само багато, як і комбінацій цих класів, необхідних для підтримання соціального життя.

Таким чином, на початку Арістотель вводить до обговорення реальної держави кілька важливих відмінностей, які він, звичайно, не зміг зробити досить ясними, але які показують, як далеко він просунувся в оцінках реальних політичних сил. Перш за все були розрізнені політика й етика, реальний та ідеальний державний устрій, великого значення надано державним установам для облаштування держави.

Сучасна різниця між державою й суспільством — це те, чого грецькі мислителі не уявляли собі досить ясно і не могли б зробити цього, поки не уявили б державу як правову структуру. Але Арістотель врешті-решт досяг дуже доброго наближення до цього. Більше того, він спромігся скористатися цією різницею в дуже реалістичній формі, коли тонко спостеріг, що конституція чи устрій — це одне, а шляхи реальної дії конституції — зовсім інше. Демократичний уряд може правити олігархічно, так само як олігархія може правити демократично<sup>1</sup>. Так, демократія з переважно сільським населенням може бути дуже модифікованою із введенням великого класу міських торговців, тоді як політична структура держави — обов'язки і політичні права громадян — залишаться незмінними.

Використання Арістотелем цього подвійного аналізу держави — для політичних установ і класів, об'єднаних однаковими економічними інтересами, — могло б бути простішим, якби він завжди чітко відрізняв одне від одного і простежував наслідки їхньої взаємозалежності та взаємовпливу. У переліку видів демократії і олігархії часто важко зрозуміти, якого принципу він дотримувався у класифікації. Арістотель пропонує два переліки кожної класифікації<sup>2</sup>, не пояснюючи, чим саме вони відрізняються, але схоже, що в одному він має на увазі політичний устрій, у другому — економічний. Більше того, класифікація ускладнюється відмінністю між правлінням із законами і правлінням без законів, але це не стосується олігархії в цілому і в будь-якому випадку може розглядатися як похідна від запровадження установ і поділу на класи. Але ці тлумачення не є схематичними, вони досить ясні і, безумовно, показують майстерність розгляду предмета — внутрішнього життя грецького міста-держави, — як це пізніше показали інші дослідники, вивчаючи інші форми правління.

<sup>1</sup> 4, 5; 1392 в II.

<sup>2</sup> Про демократію, 4,4; 1291 в 30; 4,6; 1292 в 22. Про олігархію, 4,5; 1292 а 39; 4,6; 1293 а 12.

По суті, основна думка Арістотеля така: є певні політичні регулятори — наприклад, виборчий ценз і право на вибори до установ, — що характеризують демократію, а також інші, що характеризують олігархію. Тут присутні також економічні умови — наприклад, метод розподілу багатства чи перевага того чи того економічного (майнового) класу, які схиляють державу чи до демократії, чи до олігархії і визначають, який вид політичного устрою найкраще мати. Як економічний, так і політичний стан змінюються за значимістю і схиляють державу до більш чи менш крайньої форми. І тут можлива велика кількість комбінацій, бо держава може формуватися не тільки з елементів демократії чи елементів олігархії, але й з елементів обох типів, наприклад, представницька система — одного типу, скажімо, демократична, а система правосуддя — побудована і діє із застосуванням деяких олігархічних принципів. Метод, згідно з яким здійснюється правління, залежить частково від комбінації економічних факторів, а також від того, яким чином ці фактори взаємодіють один з одним. Нарешті, деякі економічні фактори породжують переважно неправову державу, деякі — правову державу. Це ж саме справедливе і для політичних факторів. Такий висновок ускладнює формальну класифікацію, але він дає змогу розпізнавати багато складних політичних і соціальних явищ.

### Демократичні та олігархічні принципи

Достатньо буде показати, як Арістотель здійснив класифікацію олігархії і демократії, не вдаючись до детального опису того, що він має на увазі. Так, демократії різняться своїми політичними устроями відповідно до факторів, які вони в себе включають, і це, звичайно, впливає з відношення до майнового цензу. Але цензу може й не бути зовсім як для рад (виборчий ценз), так і для установ, або його можна застосувати для окремих установ. З іншого боку, за демократії можна не тільки накладати ценз, але й платити громадянам винагороду (як це було в Афінах) за судові процеси або за участь у міських зборах.

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 неоргані-

зованою. 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.

Види олігархії розрізняються в основному так само. 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 багатих 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 видів демократії і олігархії 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 більш-менш тривалій термін, мати відповідальність перед радами і більшу чи меншу владу. Так само суди повинні бути народними, обрані 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 організований демократичніше в одній галузі й олігархічніше в іншій.

### Найкраща реальна держава

Аналіз політичних факторів демократії та олігархії привів Арістотеля до питання про ідеальну державу, тобто про те, яка форма правління є найкращою для більшості держав, якщо абстрагуватися від особливих умов, що можуть складатися в окремих випадках, та якщо не приписувати державі більших чеснот і політичного уміння, ніж вони можливі в дійсності. При цьому не мається на увазі ідеальна система влади. Це є «золота середина», що виникає, коли уникнути крайніх форм демократії та олігархії, котрі, як показує досвід, небезпечні. Цей вид держави Арістотель називає «політією» (тобто конституційним правлінням) — таку назву дано поміркованій демократії у Книзі III.

В усякому разі, відмінною особливістю Арістотелевої найкращої реальної держави є те, що вона являє собою державу із «змішаною» формою устрою, де розумно поєднуються елементи демократії й олігархії. Її соціальною основою є існування великого середнього класу — людей не дуже багатих і не дуже бідних. Саме цей клас, за словами Евріпіда, «рятує держави». Він не настільки бідний, щоб деградувати, і не настільки багатий, щоб стати клікою. Де існує такий склад громадян, вони становлять досить велику групу, щоб зробити державу справді народною, — стежити за відповідальністю рад і вибрати гідних з метою запобігання злу, яке може настати, коли до влади приходять маси. При такому соціальному фундаменті можна побудувати політичну структуру, що базується на інститутах, типових як для демократії, так і для олігархії. Тут може існувати майновий ценз — але помірний, проте його може і не бути, так само як і жеребкування при виборі до рад. Арістотель розглядав Спарту як «змішану» державу. За таку ж він, очевидно, вважав і форму правління, запроваджену в Афінах в 411 р. до н. е., що насправді існувала лише на папері, яка мала обмежити кількість громадян п'ятьма тисячами, здатними забезпечувати себе важким озброєнням. Це правління, каже Арістотель у «Конституції Афін», було кращим з тих, які коли-небудь мали Афіни. Як і Платон, Арістотель змушений через практичний аналіз вдатися по допомогу до розгляду власності як сурогату блага. Жоден з мислителів не вірив у принцип, що власність є ознакою блага, але обидва прийшли до висновку, що з політичних міркувань її можна вважати за найреальніше наближення до цього.

Принципом держави середнього класу є збалансованість, рівновага між двома факторами, що обов'язково мають значення у будь-якій політичній системі. Ці фактори виникають з вимог до влади, порушених у Книзі III, але тепер Арістотель розглядає їх не стільки як вимоги, скільки як сили влади. Він їх називає якістю і кількістю влади. Перший фактор — політичний вплив, який виникає із престижу багатства, походження, становища й освіти; другий — це переваги, що їх гарантує більшість. Якщо домінує перший, то правління стає олігархією, а якщо другий — то демократією. Для того, щоб встановити стабільність, необхідно, аби держава

містила в собі обидва фактори і взаємно регулювала їх. Тому найлегше зробити це там, де існує великий середній клас, і цей тип держави найбезпечніший і найбільш правовий із тих, що існують. У деяких відношеннях Арістотель вбачає безпеку в кількості, тому що він вірить у колективну мудрість тверезої суспільної думки і вважає, що великий штат нелегко корумпувати. Для виконання адміністративних обов'язків люди зі становищем і досвідом — найкращі. Держава, яка здатна поєднати ці два фактори, може бути певна, що вона вирішила основні проблеми стабільного і постійного правління. Безсумнівно, грецька історія підтвердила ті внутрішні труднощі, з якими місто-держава мала зіткнутися. З іншого боку, Арістотель мав би дещо сказати про актуальні труднощі, які за його життя показав хід історії, — труднощі у зовнішній політиці; місто-держава була надто малою, щоб успішно порядкувати у світі, в якому б фігурували такі потуги, як Македонія і Персія.

У Книзі V Арістотель зупиняється на з'ясуванні причин революції і політичних кроків, що можуть запобігти їй, але деталі цього з'ясування можна опустити. Сила політичного проникнення Арістотеля, його бачення того, в чому має полягати майстерність грецького правління, відчувається на кожній сторінці. Але теорія предмета вже досить очевидно проявляється при обговоренні середньокласової держави. І олігархія, і демократія перебувають у стані нестабільної рівноваги, і як результат кожна піддається ризику бути знищеною. Політик, практичною проблемою якого є управління державою того чи того типу, повинен запобігати тому, щоб держава занадто послідовно розвивалася за внутрішньою логікою власних інститутів. Чим олігархічнішою стає олігархія, тим більше вона схильється до деспотичного правління якоїсь кліки, і так само, чим демократичнішою стає демократія, тим більша небезпека того, що правити почнуть маси. Обидві вони деградують у тиранію, яка шкідлива сама по собі і також не може мати успіху. Майже цинічну свободу, про яку говорить Арістотель як про тирана, пропонує Макіавеллі. Традиційна тактика її — це розкласти і принижувати все, що може бути небезпечним, тримати підлеглих у покорі і сіяти розбрат і недовіру між ними. Кращий спосіб управління — це управління з використанням елементів тиранії, зацікавленої у зростанні суспільного добробуту і здатної не виявляти своїх крайніх вад. В усякому разі, жодна форма правління не може бути постійною, поки вона тримається на основних політичних і економічних силах держави — це стосується і якості, і кількості, — і з цієї причини найкращою політикою є досягнення лояльності середнього класу. Крайнощі за будь-якого правління нищать держави. Інакше кажучи, якщо в державі немає насправді правління середнього класу, то держава мусить такого правління прагнути, завжди зважаючи, звичайно, на певні особливі обставини у конкретному випадку.



## Нове мистецтво політика

Арістотелева концепція нової нааізгагальнішої політичної науки містить у собі не тільки дослідження етичного значення держави, а й емпіричне дослідження як політичних, так і соціальних елементів тодішніх державних устроїв, їхніх комбінацій і наслідків, що, природно, впливають із цих комбінацій. І це ні в якому разі не означає відмову від фундаментальної концепції, яку він запозичив у Платона. Однак вона в Арістотеля ґрунтовно модифікована і перебудована. Мета залишається тією ж, якщо мати на увазі мистецтво мудрого правління, здатного спрямовувати політичне життя на досягнення моральних цінностей шляхом раціонального вибору. Існування держави виступає як фактор збереження цивілізації, тому розкриття сутності держави має виняткове життєво важливе значення. Спрямування політичного життя по шляху, найбільш придатному для того, щоб держава набула справжнього свого значення, — це робота, яка має виконуватися за допомогою знань; це предмет науки управління і вміння використовувати надбання цієї науки. Розуміння цієї роботи Арістотелем чи Платоном дуже відрізняється від простого політичного інтриганства, некваліфікованої роботи народних зборів або туманної риторики демагога чи софіста. Те, що пропонував Арістотель, не відкидало ідеалу, спрямовувало до нової концепції науки управління й мистецтва управління, заснованих на цьому ідеалі. Платон вірив, що політика може бути предметом вільних уможлядних побудов, які виходять тільки з ідеї добра, хоча «Закони» яскраво показують, що згодом він був змушений відійти від цієї концепції. Зв'язок Арістотеля з Платоном послаблюється в роки, коли відбувалася перебудова політичного мислення Арістотеля, у всякому разі, природний поворот Арістотелевої думки, можливо, змусив його стати на шлях, що відрізнявся від того, з якого починав Платон.

Отже, напочатку метод вільних уможлядних побудов — досить зручний для філософії, яка за вірець універсального знання вважає математику, — був чужий Арістотелю. Це підтверджується його невдачами у спробах змалювати ідеальну державу. Але ж пристосовувати ідеали Платонової філософії до іншого методу було важко, а саме це мусив робити Арістотель. Увесь шлях цієї адаптації простежується у побудові його власної філософської системи, в якій політична наука й мистецтво політики були лише її частиною, хоч і досить важливою. Першим значним кроком, який дав змогу Арістотелю піти далі, було те, що він заклав у підвалини держави конституційне правління, тобто визнав закон, громадянську угоду і громадську думку за головні фактори, необхідні для досконалого політичного життя. Він мав проаналізувати всі складники міста-держави, вивчити, як впливають на них основні соціальні й економічні фактори. А для такого вивчення уможлядний метод був, ясна річ, непридатним. Тому Арістотель і спробував, вивчаючи різні державні устрої, добути дані, необхідні для розв'язання цих проблем, а реалістична теорія IV — VI Книги — це і є їх розв'язання. Але емпіричний метод вніс зміни до концепції мистецтва

політики. Мета мистецтва політики поза політичним процесом, на якому могла б моделюватися держава, була вже недостатньою. Політик, за Арістотелем, повинен добре знати ситуацію. Він не може спрямовувати державу, як йому заманеться, а має користатися з тих можливостей, які дає йому знання реального перебігу подій. Існують наслідки, яких не можна уникнути, і є зміни, викликані обставинами, які можуть зруйнувати навіть гарний план, але є також мистецтво розумного використання наявних засобів, щоб привести справу до бажаної мети<sup>1</sup>.

Так у Арістотеля політична наука стала емпіричною, хоча й не описовою, і мистецтво політики передбачало поліпшення політичного життя, навіть якщо останнє було б досить скромним. Природно, що ці досягнення в його ідеях повинні були знову привернути його увагу до вихідних принципів і привести до перегляду основних проблем, з яких починали і він, і Платон. Це Арістотель зробив коротко у вступі, який написав до повної «Політики», першої книги цієї праці. У цій книзі більше говориться про теорію домашнього управління, включаючи економіку, і підсумовуються відмінності між домашнім та політичним управлінням. Ця тема була розроблена не повністю, можливо, через перегляд сім'ї, що впритул привело Арістотеля до цих питань, вже розглянутих у Книзі II як частині критики комунізму. Він ніколи не вдавався до переписування, що, можливо, потрібно було б зробити, щоб з'ясувати значення емпіричного і уможлядного у творенні політичної теорії. Проте в першій частині Книги I Арістотель повернувся до фундаментального питання про природне і звичаєве, оскільки, за його теорією, як і за теорією Платона, було необхідно показати, що держава має реальну моральну цінність, а не є просто виявом деспотичної сили.

Щоб розв'язати цю проблему, Арістотель дає більш систематизоване визначення держави, починаючи з того ж, що й Платон на початку «Держави». Спосіб визначення наслідує теорію визначення за родами й видами, яка розвивається в його працях з логіки. Держава, — каже він, — це тип суспільства. Суспільство є союзом несхожих особистостей, які задовольняють свої потреби завдяки обмінові товарами і послугами. Таке твердження ідентичне вірі Платона в те, що держава залежить від поділу праці, але Арістотель відрізняється від Платона тим, що він виділяє декілька типів суспільства, одним з яких є держава. Платон мав на меті відрізнити управління сім'єю — дружиною, дітьми та рабами — від політичного управління. Інакше кажучи, Платон змішав рід з видом. Отже, проблема в тому, щоб визначити, яким типом суспільства є держава. У Книзі I міркування спрямовані в основному на критику Платона, тому може здатися, що Арістотель не розвинув у ній власної думки. В інших місцях<sup>2</sup> він вказує, що обмін товарами шляхом купівлі й продажу або просто за контрактами створює суспільство, але не державу, бо суспільству

<sup>1</sup> *Метаф.* 7,7; 1032 а 12; Платон. «Закони», 709 в — с.

<sup>2</sup> 3,9; 1280 в 17.

не потрібне якесь загальне управління. У Книзі I Арістотель виділяє суспільства з іншими крайнощами, де є різниця між підданими й правителями, але останні не є конституційними або політичними правителями. Це проілюстровано на прикладі господаря й раба, де останній виступає як товар. Тоді держава займає проміжну позицію, що відрізняється від контракту з одного боку і від простого володіння власністю — з іншого. Цей спосіб визначення шляхом послідовних наближень Арістотель часто застосовує у своїх наукових працях. На жаль, у *«Політиці»* він не досить системно розглядає різницю між родинними стосунками і рабством, між ставленням господаря до дружини й до рабів, політика до своїх підданих, хоча й бачить між ними велику відмінність.

Однак він пропонує загальний принцип визначення держави, відмінний від порівняння з домашнім господарством. Це звернення до історичного розвитку. «Той, хто розглядає походження чи розвиток речей — чи то держави, чи чогось іншого, — досягне найяснішого бачення їх»<sup>1</sup>. Отже, Арістотель звертається до історії грецького міста, яку Платон використав у *«Законах»*, щоб показати конструкцію держави нижчого порядку. Так, історія показує, що сім'я — це проста форма соціальної спільності, яка виникла із таких основних потреб, як потреба у притулку, їжі і продовженні роду. Оскільки люди не прогресували у своєму розвитку понад задоволення цих потреб, вони жили окремими сім'ями з патріархальним управлінням. Вищою формою розвитку є поселення, яке являє собою об'єднання кількох сімей, а ще вищою є держава, яка є об'єднанням поселень.

Розвиток стосується не тільки розмірів людської спільноти. На певному етапі виникає об'єднання людей, яке відрізняється за своїм характером від примітивних груп. За Арістотелем, таке об'єднання стає «самодостатнім». Частково ця самодостатність стосується його території та засобів економічної підтримки, а також політичної незалежності, але не висчерпується ними. Що робить державу державою, так це те, що вона створює умови, необхідні для справді цивілізованого життя. Арістотель вважає, що самодостатні людські спільноти, а потім і держави виникають із елементарних основних потреб життя, але існують заради кращого життя. Для цього однаково важливо, щоб держава не була ані дуже великою, ані дуже малою. Цей висновок зумовлений тим, що Арістотель не розглядав інших суспільних одиниць, крім грецького міста-держави, яке задовольняло потреби цивілізованого життя. Воно включає сім'ю як необхідний елемент, — і Платон помилявся, бажаючи скасувати цю просту первинну суспільну одиницю, яка є водночас порівняно більш розвиненим і більш довершеним елементом суспільства. Про це свідчить той факт, що потреби, які задовольняє сім'я, — найтипівіші людські потреби. Навіть сім'я, що у своїй примітивній формі залежить від фізичних потреб (таких самих, як у тварин), вимагає більших здібностей, ніж мають тварини, які живуть стадами. Адже сім'я має мудрість, щоб розрізнити правильне й хибне, а

<sup>1</sup> 1,2; 1252 а 24.

це характерно тільки для розумних тварин. Але держава дає можливість вищого розвитку навіть для розуму. Людина є особливою твариною — політичною, вона єдина істота, що живе у містах, підкоряється закону, створює науку, мистецтво, релігію та інші творіння цивілізації. Вони є вершиною людського розвитку, і їх можна досягти лише у цивілізованому суспільстві. Щоб жити без них, людина повинна бути або твариною, або богом — тобто стояти нижче чи вище того середнього рівня, на якому існує людство. Арістотель, який був переконаний в унікальних спроможностях греків, вірив, що вищого розвитку цивілізації як такої можна досягти лише в місті-державі.

### Природа як розвиток

Значення й цінність держави впливає, як сказав Едмунд Берк, із того факту, що держава — це партнерство в усіх науках і мистецтвах, і це останній аргумент Арістотеля проти тих, хто стверджує, що закон і мораль — то умовності. Цей аргумент, як його вживає Арістотель, є переосмисленням терміна «природа» таким чином, щоб його можна було пристосувати до будь-якої галузі науки і зробити загальним принципом філософії. Золотим правилом дослідника є усвідомлення того, що найпростіше і найпримітивніше з'являється першим, тоді як складніше і досконаліше виникає лише пізніше, після того як відбудеться розвиток. Однак тільки подальші міркування над проблемою виявляють, якою насправді є природа речей. Такого розуміння досяг Арістотель у результаті своїх біологічних досліджень. Насіння, наприклад, розкриває свою природу тільки тоді, коли воно проросте і з нього росте рослина. Для проростання насіння дуба або гірчиці, наприклад, необхідні природні умови, а саме: ґрунт, тепло й волога. Але навіть якщо вони однакові, то із двох різних насінн з'являються зовсім різні рослини. Арістотель стверджує, що дійсна причина різниці криється в насінні. Кожна рослина має свою природу, яка проявляється поступово. Таке саме пояснення можна застосувати й до розвитку суспільства. У такій примітивній формі, як сім'я, воно проявляє свою істинну природу в поділі праці, але у своїх вищих формах воно виявляється здатним відкрити широкій простір для розвитку тих здібностей, які «дрімають» у окремій сім'ї. Сім'я, як каже Арістотель, передує в часі, але держава є першочерговою «за природою»; вона повніше розвинена і ясніше відображає суть суспільства. З цієї ж причини життя в державі показує справжню людську природу. Не можна навіть думати про цивілізоване життя, якщо воно зводиться тільки до обміну, аби задовольнити примітивні потреби.

Арістотелівське використання слова «природа» стосовно суспільства має подвійне значення. Люди інстинктивно суспільні, тому що вони потребують одне одного. Примітивне суспільство залежить від імпульсів, закладених у житті, як, наприклад, секс і потреба в їжі. Вони необхідні й невід'ємні

від людського життя, тому що вони не дуже відрізняються у людини і нижчих тварин. Людська природа характерніше проявляється в розвитку тих сил, які притаманні тільки людині. А отже, держава — це єдине середовище, у якому вони можуть розвиватися; це «природно» в державі, яка в деяких відношеннях протилежна інстинктивній природі. Як жолудю притаманно проростати в дуб, так само й людській природі властиво розвинути свої найвищі сили в державі. Це не означає, що розвиток повинен обов'язково відбутися, оскільки відсутність необхідних матеріальних умов робить неможливим розвиток в обох випадках. Арістотель фактично вірить, що тільки в дуже небагатьох випадках у місті-державі відбувається вищий розвиток. Він посилається на те, що з усіх народів лише греки володіють даром такого розвитку. Там, де це відбувається, видно, на що здатна людська природа, подібно до того, як добре політний і підживлений дуб показує, з якого гарного жолудя він виріс. Держава природна, тому що вона має можливість до свого розвитку. Оскільки вона вимагає певних умов, вона є ареною для мистецтва політичного діяча. Розуміння цього може привести до найдосконалішого розвитку внутрішніх можливостей.

Теорія природи в такому вигляді, як вона виникла з біологічних та соціальних досліджень, була потрібна Арістотелю для того, щоб забезпечити логічну основу для сформульованої науки й мистецтва політики. Природа — це глибинна система можливостей або сил розвитку, що спрямовується їхньою іманентною сутністю до тільки для них означеного кінця. Вони вимагають для свого розвитку того, що можна назвати матеріальними умовами, які не приводять до кінця, на якій спрямовується розвиток, але можуть допомагати або заважати розвитку, залежно від того, чи вони сприятливі, чи ні. Події і зміни, які безперервно відбуваються, — це процес, за якого сили росту починають оволодівати потрібними для свого розвитку умовами. Ці три фактори, названі Арістотелем формою, матерією і рухом, є фундаментальними складовими частинами природи. Вони розширюють поле діяльності для мистецтв, тому що в деяких випадках нелегко розкрити плани, які для художника є формами, для яких потрібен матеріал. Таким чином, у політиці політик не може робити нічого за власним вибором, але він може вибрати той шлях, який принаймні спрямовує його на кращий і прийнятніший розвиток соціальних інститутів і людського життя. Для того щоб зробити це, йому необхідно зрозуміти, що можливе, а що неможливе, він повинен знати, які потенціали розвитку має ситуація, що склалася, і які матеріальні умови дадуть цим ідеальним силам можливість працювати якнайкраще.

Концепція мистецтва й науки політики Арістотеля репрезентує вид досліджень, який розширив світогляд його інтелектуального генія. Оригінальністю і сміливістю умоглядних побудов він ні в якому разі не був рівним Платону, і основні засади його філософії були виведені із філософії його вчителя. Силою інтелекту, особливою здатністю схоплювати думку або тенденцію і складну масу деталей у широкому плані він не тільки

перевершував Платона, а й був рівним будь-якому мислителю в пізнішій історії науки. У соціальних дослідженнях і біології здібності Арістотеля розвивалися у міру того, як він звільнявся (до деякої міри) від Платона і обирав свій оригінальний напрямок. Це був той розвиток, що змусив його відійти від схеми ідеальної держави і спочатку дослідити історію держав, а вже потім зробити загальні висновки про структуру і функції держав. Метод, запроваджений Арістотелем, був у цілому кращим і пліднішим за той, що був запропонований іншими дослідниками політики.

### Вибрана бібліографія

- The Philosophy of Aristotle.* By D. J. Allan. London, 1952. Ch. 14.  
*The Unity of Mankind in Greek Thought.* By H. C. Baldry. Cambridge, 1965.  
*New Essays of Plato and Aristotle.* Edited by Renford Bambrough. New York, 1965.  
*The Political Thought of Plato and Aristotle.* By Ernest Barker. London, 1906. Chs. 5–11.  
*The Politics of Aristotle.* Eng. trans. by Ernest Barker. Oxford, 1946. Introduction.  
*Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy.* By Theodor Gomperz. Vol. IV. Eng. trans. by G. G. Berry. New York, 1912. Book VI, chs. 26–34.  
*A Portrait of Aristotle.* By Marjorie Grene. London, 1963.  
*The American Colonial Mind and the Classical Tradition: Essays in Comparative Culture.* By Richard M. Gummere. Cambridge, Mass., 1963.  
*Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory.* By Max Hamburger. New Haven, Conn., 1951. New York, 1965.  
*Aristotle: Fundamentals of the History of His Development.* By Werner Jaeger. Eng. trans. by Richard Robinson. 2d ed. Oxford, 1948. Ch. 10.  
*The Great Dialogue: History of the Greek Political Thought.* By Donald Kagan. New York, 1965. Chap. IX.  
*The Politics of Aristotle.* By W. L. Newman. 4 vols. Oxford, 1887–1902. Vol. I, Introduction; Vol. II. Prefatory Essays.  
*Aristotle and the Problem of Value.* By Whitney J. Oates. Princeton, 1963.  
*Aristotle.* By John Herman Randall. New York, 1960.  
*Aristotle.* By W. D. Ross, 3d ed. rev. London, 1937. Ch. 8.  
*Aristotle's Constitution of Athens.* Ed. by Sir John Edvin Sandys. 2d ed. rev. and enlarged. London, 1912. Introduction.  
*The Politics of Aristotle.* Ed. by Franz Susemihl and R. D. Hicks. London, 1894. Introduction.  
*Rational Man: A Modern Interpretation of Aristotelian Ethics.* By Henry Veatch. Bloomington, 1962.  
*Aristoteles und Athen.* By Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. 2 vols. Berlin, 1893.  
 «Aristotle on Law». By Francis D. Wormuth. In *Essays in Political Theory.* Ed. by Milton R. Konvitz and Arthur E. Murphy. Ithaca, N. Y., 1948.

Політична філософія Платона й Арістотеля була вільна від безпосереднього впливу — як практичного, так і теоретичного. Фактично, судячи з ролі, яку вона відігравала протягом двох століть після смерті Арістотеля, її можна було б назвати тільки величезним провалом. Причина цього полягає в тому, що обидва філософи показали повніше й досконаліше, ніж будь-який їхній попередник, привабливість ідеалів та принципів політичних інститутів міста-держави, з яким вони були пов'язані. Тим часом прогрес у цьому напрямку не відбувався. Не можна сказати, що те, про що писали Платон і Арістотель, мало цінність тільки стосовно міста-держави. Припущення, над яким працював Платон, — що людські стосунки можуть стати предметом раціонального вивчення і спрямовуватися в розумному напрямку, — це необхідна умова соціальної науки. Загальноприйнятій етичній принцип політичної теорії Арістотеля — віра, що держава має бути посередником між морально рівними, вільними громадянами, які поведуться відповідно до закону й спираються на дискусії та злагоду, а не на силу, ніколи не відкидалися європейською філософією політики. Цим пояснюється те, що пізніші мислителі, навіть аж до наших днів, повертаються до Платона й Арістотеля. Хоча багато з того, про що писали Платон і Арістотель, і досі має велике значення, фактично вони були перекопані, що їхні теорії стосуються лише міста-держави. Вони ніколи не розуміли того, що ті або інші політичні ідеали можуть реалізуватися в будь-якій іншій формі громадянського суспільства. Це нерозуміння можна виправдати тим, що їм було дуже важко уявити собі появу філософії політики в якомусь суспільстві поза грецькими містами.

Звичайно, Платон і Арістотель визнавали, що ніяке місто у Греції не реалізувало своїх ідеалів, які, на їхню думку, були складними для здійснення і в місті-державі. Вони ніколи не намагалися аналізувати й критикувати суспільство, в якому жили. Однак інколи, навіть гостро критикуючи, вони все-таки вірили, що умови для хорошого життя в місті-державі є. І навіть якщо їм і хотілося багато чого із реальної практики міста-держави змінити, вони ніколи не сумнівалися, що місто-держава було здоровим у своїй основі і являло собою єдино можливу моральну основу для розвитку подальших форм цивілізації. Отже, їхня критика була в основному дружньою і доброзичливою. Обидва філософи виражають у своїх працях погляди греків, які вважають життя в місті-державі досить задовільним, хоча ні в якому разі не досконалим. Але насторожуючим симптомом було

те, що вони зробили громадянство привілеєм, а отже, прерогативою тих, хто мав власність і час насолоджуватись розкішно політичного становища.

Чим більше Платон і Арістотель заглиблювалися в етичне значення міста-держави, тим більше вони схилилися до висновку, що воно існує тільки для небагатьох, а не для всієї маси ремісників, селян і найманих працівників, як уявляли собі демократи в добу Перікла. Само по собі це означає, що інші, хто не займав такого привілейованого становища, могли вбачати у місті-державі форму організації суспільства, яка потребує не вдосконалення, а негайної і повної заміни. У кращому випадку можна було б сподіватися, що такі невдоволені люди, можливо, вважають існуючий устрій міста-держави річчю, яку можна просто відкинути в пошуках кращого життя. Подібні настрої громадянського невдоволення і протесту існували в часи Платона й Арістотеля. Але історичні обставини складаються так, що майбутнє неминуче більше пов'язується з реальним життям, ніж з імпозантними теоріями великих людей. Цим пояснюється тимчасовий занепад політичної філософії після смерті Арістотеля. Коли місто-держава стало надбанням історії і не могло більше претендувати на те, що політичні цінності можуть здійснюватися тільки на його ґрунті, люди відвернулися від міста-держави і вдалися до експлуатації необмежених багатств, запропонованих їм філософами у «Державі», «Законах» і в «Політиці».

Поширену форму, якої набули ці філософії протесту або індиферентності, їхнє надзвичайне значення в IV і III ст. до н. е. можна зрозуміти лише з погляду етики, яка лежала в основі всього, що Платон і Арістотель писали про державу. Суть цього погляду в припущенні, що добродесне життя передбачає участь у житті держави. Саме це змусило Платона почати з думки, що в основі держави лежить поділ праці, і люди з різними здібностями задовольняють свої потреби шляхом взаємного обміну товарами і послугами. Концепція Платона повніше розроблена в Арістотелевому аналізі суспільства. Таке припущення спонукало їх обох вважати участь у житті держави найважливішим принципом дотримання закону. Вони розуміли громадянство саме як участь у суспільному житті. Таким чином, громадянство стоїть на найвищому щаблі людського блага, принаймні так має бути за умов повного розвитку міста-держави й людської природи. Цей погляд виражає справжній дух етики й політики міста-держави. І тому суть протесту — це відмова від активної участі громадян у політичному житті держави. Щоб стверджувати, що людина заради добродесного життя повинна жити поза містом-державою або належати йому лише частково, потрібно встановити шкалу цінностей, повністю протилежну тій, яку прийняли Платон і Арістотель. Якщо припустити, що людина повинна втручатися в політику лише в міру своїх можливостей, що вона ніколи не повинна брати на себе добровільної відповідальності чи честі громадянського обов'язку, а може уникати їх як непотрібних турбот, то треба визнати, що Платон і Арістотель встановили зовсім помилкові поняття про мудрість і благо. Бо в такому разі благо — це щось особисте, чого людина досягає (або втрачає) самотійно і тільки для себе, тобто задля блага не потрібне суспільне життя. Самодостатність,

яку обидва мислителі вважали атрибутом держави, стає в такому разі атрибутом життя окремої людини. Благо стає чимось неусвідомлюваним у межах міста-держави — це благо самотності й відокремленості. Це ті основи, на яких розвивалися етичні теорії, що позначили занепад теорії міста-держави.

Ставлення Платона й Арістотеля до цієї етики відособлення й самотності має важливе значення. Вони знали про неї, але не сприймали її серйозно. Хіба, може, насмішка над життям циніка у «свинячій» державі<sup>1</sup>, яку змалював Платон у своїй «Державі», де життя зводилося до задоволення найпростіших і найгрубіших потреб, було певною мірою відповіддю на етику відособлення. Насмішкою ж було і зауваження Арістотеля про те, що людина, яка живе не в державі, є твариною або богом. Поборники етики відособлення уподібнювалися моралістові, який встановлює ідеали особистого самовдосконалення, проголошує атрибути Бога, а сам живе не в державі, тобто живе життям звіра. Лише у вступі до ідеальної держави Арістотель переходить на серйозний тон, сперечається про відносні заслуги життя політика або філософа, але й тут він дискутує не по-справжньому. Він просто стверджує, що «щастя — це діяльність» і що «той, хто нічого не робить, не може жити добре»<sup>2</sup>. Певно, він має на увазі циніків, а також, як гадає Джегер, деяких учнів Платона, які абсолютизували споглядальне життя в дусі зауважень Платона про те, що філософ мусить повернутися до первісного стану. В усякому разі, Академія дійсно почала рухатися в цьому напрямку поколінням пізніше. Але для Арістотеля цей аргумент був не більше, ніж епіграмою. Вся структура його політичної думки доводить, що діяльність громадянина — це основне благо, і він ніколи не сприймав серйозно іншого погляду.

### Занепад міста-держави

Крім теоретичних припущень, що тільки місто-держава є морально самодостатнім, у реформаторській політичній філософії Платона й Арістотеля є також практичні припущення великого значення, і одне з цих припущень, на жаль, виявилось хибним у тодішніх умовах. Вдосконалення міста-держави в межах, заданих певною формою правління, вважається само собою зрозумілим, бо його правителі були незалежними людьми, здатними шляхом вибору мудрої політики усувати внутрішні вади правління. Повне визнання Платоном і Арістотелем цього положення свідчить, по суті, про обмеженість їхнього політичного горизонту. В результаті ні один з них не усвідомлював досить ясно, яку роль мусять відігравати зовнішні справи у внутрішній економіці міста-держави. Арістотель дійсно критикував Платона за його помилку<sup>3</sup>, хоча не можна сказати, що він зробив щось краще

<sup>1</sup> 372.

<sup>2</sup> 7. 3: 132.

<sup>3</sup> «Політика», 2,6: 1265 а 20.

в цьому плані. Якщо б Платон був так міцно пов'язаний з Македонією, як Арістотель, він навряд чи не міг би зрозуміти епохального значення кар'єри Александра. Цікаво було б знати, що сталося б, якби Арістотелеві довелося мати справу з гіпотезою, що місто-держава має бути поглинуте якоюсь самостійною політичною одиницею, як колись воно саме поглинуло сім'ї і сімейні поселення. Гадаємо, що Арістотель не спромігся б уявити собі щось подібне. Насправді ж доля міста-держави дуже зримо нагадувала щойно описану гіпотетичну ситуацію. Фактично вона залежала не тільки від мудрості, з якою люди керували внутрішніми справами, а й від її зв'язків з рештою грецького світу та від зв'язків Греції з Азією на Сході і з Карфагеном та Італією на Заході. Припущення, що місто-держава могло вибирати свій спосіб життя, було в принципі хибним. Платона й Арістотеля могли шокувати, як і інших розумних греків, суперечки та стан війни між грецькими містами, але, як показали події, вони були неминучими доті, доки міста залишалися незалежними.

Як зазначав професор В. С. Фергюсон<sup>1</sup>, грецьке місто-держава на зорі своєї історії зіткнулося з політичною дилемою, яка ніколи не могла бути розв'язана. З одного боку, місто-держава не могло досягти самодостатності ні в політиці, ні в економіці, не прийнявши політику ізоляції. З іншого боку, воно не могло уникнути застою без зв'язків з іншими державами у тій культурі й цивілізації, яку Арістотель вважав вершиною слави. Якщо ж відмовитися від ізоляції, то необхідно шукати зв'язки з іншими містами, що послаблює незалежність громадян держави. Дилема, не зовсім зрозуміла сучасним політологам, оскільки вона схожа на ту, в якій опиняються нації-держави з більш розвинутою внутрішньою економікою. Сучасна нація не може ні ізолювати себе, ні обмежити свою незалежність, щоб створити життєздатнішу суспільну одиницю. Всі сучасні погляди на повний національний суверенітет пов'язані з міжнародним правом і знаходять паралель у грецьких зв'язках незалежних міст. До середини четвертого століття ці федерації були переважною формою правління у Греції, але вони не змогли створити постійних і стабільних держав. Навіть після сформування в Коринфі Всегрецького союзу Філіпом (338 р.), коли міста могли співпрацювати й просуватися вперед, впливаючи й контролюючи політику Македонії, притаманний місту-державі сепаратизм неспроможний був піднятися до таких можливостей. Досі неясно, чи могли грецькі міста полишатися на самих себе й прогресувати у створенні справді ефективного типу федерального правління. Суть ситуації в тому, що місто-держава ніколи не могло залишатися наодинці з собою.

Грецький сепаратизм і його небезпека для грецького політичного життя були вже звичним явищем навіть у часи Платона. Оратори з початку IV століття закликали міста об'єднуватися проти варварів зі сходу чи заходу. Горгій з Леонтіни, трохи пізніше Луцій (388 р. до н. е.) зробили цю тему предметом ораторства на Олімпійських іграх. Ісократ закликав до

<sup>1</sup> Hellenistic Athens (1911), pp. 1 ff.

об'єднання Греції і вбачав у Філіпі Македонському людину, обрану долею, людину, яка може це зробити. Проте договір Анталкіда (387–386 рр. до н. е.) встановив сюзеренітет Персії над Грецією у справі війни й миру, і перська влада утримувала цей сюзеренітет, поки він не перейшов до рук Філіпа шляхом утворення Коринфського союзу. Через два століття контроль над греками взяв у свої руки Рим. Отже, зовні місто-держава поступово ослабло і, очевидно, зовсім рано, ще в IV столітті. Навіть якщо у зміцненні стосунків між самими містами процвітала конфедерація, останні все одно повинні були б мати зв'язки з великими політичними силами навколо грецького світу на сході, півночі й заході, а цього вони неспроможні були зробити.

Невдача з намаганням міст стабілізувати свої стосунки одне з одним була не просто невдачею одного з напрямів адміністративної діяльності. Зовнішні і внутрішні справи ніколи по-справжньому не розрізнялися в містах-державках, класові інтереси у внутрішній політиці були і олігархічними, і демократичними, тобто однаковими у всіх містах, що було звичайним явищем. Місцеве управління не могло не миритися з тим станом, який у дечому був пов'язаний з політичними й економічними зв'язками, що існували. Так було і з втручанням Македонії, і з стосунками між містами. Інтереси власності були, в основному, на боці Македонії, і це одна з основних причин, чому багаті класи покладали надії на владу Філіпа. З очевидних причин демократичним інтересам був притаманний місцевий патріотизм. Складне переплетіння зовнішньої і внутрішньої політики ясно проглядає в договорах між Александром та містами Коринфського союзу.

Крім контролю над зовнішніми справами, Македонія й Коринфський союз відповідали за репресії в містах союзу, за борги, перерозподіл землі, конфіскацію власності або звільнення рабів. Пізніше союзи змушені були включити сюди ці положення<sup>1</sup>. Давні протиріччя між багатством і бідністю, які Платон і Арістотель вважали істотною різницею між олігархією й демократією, ніколи не послаблювалися. Вони ставали дедалі гострішими; іноземне втручання могло б накреслити нові шляхи, та змін не було.

А справа полягала в тому, що соціальні й політичні проблеми грецького світу міст-держави неспроможні були розв'язати. Але було б неправильно сказати, що їх можна було б розв'язати в конфедераціях і монархіях, створених завоюваннями Александра. Відомо, що в політиці міст-держави навіть не порушували цих проблем. Виникнення Македонії змушує звернути увагу на два факти, які Платон і Арістотель недооцінили. Перший факт — це те, що місто-держава надто мале й переповнене чварами, тож не здатне керувати навіть грецьким світом, і ніяке вдосконалення не може надати йому співмірності з економікою світу, в якому воно існує. Другий факт полягає в тому, що політична перевага греків над варварами на Східному Середземномор'ї була незначною з погляду економічних і куль-

<sup>1</sup> W. W. Tarn. *Hellenistic Civilisation* (1927), p. 104.

турних зв'язків, що існували між грецькими містами й азіатськими регіонами. Коли Александр прийняв політику поєднання грецьких і східних земель — політику, яка різко суперечила всьому, що говорив про політику Арістотель, — він відразу зрозумів важливість того, що недооцінював його вчитель, і зробив крок, який виявив застарілість політичних поглядів Арістотеля.

### Відособлення чи протест

Ясно, що не було нічого незвичайного в існуванні і розвитку філософії політики з більш негативним ставленням до міста-держави, ніж ставлення Платона і Арістотеля. Міста-держави продовжували існувати, і більшість із них протягом досить тривалого часу контролювала свої місцеві справи за допомогою старих адміністративних органів. Немає ніяких свідчень про шляхи або види контролю їх діяльності в елліністичний період. Але жоден оглядач, якщо він має почуття гумору, не стане сприймати ці справи як серйозну основу дуже значних справ. Негативне ставлення могло б виникнути лише з припущення, що управління містом насправді не таке важливе, як здавалося б, що життя будь-якого міста не залежить від влади урядовців і що політики не можуть досягти чогось значного на політичній арені. Результат такого погляду виглядав би як розчарування, бажання відокремитися від суспільства і жити своїм власним життям, у якому суспільні інтереси відіграють дуже незначну або навіть негативну роль; вони були б непотрібними або небажаними. Ця точка зору була, мабуть, найкраще відображена епікурейцями і скептиками. З іншого боку, ще більш відверте заперечення цінностей міста-держави могло б поглиблюватися, доки нещасні й бідні прошарки суспільства не заявили б про себе.

Можна було б чекати, що відособлення від активного політичного життя супроводжувалося б нотами протесту чи висвітленням зворотного боку соціального устрою. Такий протест навряд чи міг би виказати свої власні ідеали, а міг би призвести до непередбачуваних чи навіть непристойних крайнощів. Ця тенденція найкраще була проілюстрована циніками.

Для всіх цих шкіл було характерним те, що вони не пішли дорогою, прокладеною Платоном і Арістотелем. Їх значення полягає в тому, що вони виділилися у нову течію політичної думки, в якій найважливіше місце відводилося майбутньому. З цієї причини рівень теоретичного осягнення, що його засвідчував новий політичний напрямок, був у деяких відношеннях набагато нижчим, ніж рівень праць великих теоретиків міст-держави. Жоден з авторів цих шкіл не володів таким незвичайним генієм, як Платон, і жоден не мав такої майстерності аналізувати історію й правління міст-держави, як Арістотель. Важливість діяльності цих шкіл полягає в тому, що вони представляли іншу точку зору, порушували питання про первинні принципи, і що вони робили відкриття, проголо-

шуючи ці принципи в ситуації, дуже відмінній від тієї, яку спостерігали Платон і Арістотель. Якщо підходити системно, то крах міста-держави слід розглядати як основне моральне нещастя, в усякому разі для тих класів, на яких це найбільше позначилося.

В ту епоху система цінностей була в основному індивідуалістичною, а це означало набагато більше, ніж просто припинення політичної діяльності. Це змушувало людей на перших порах створювати ідеали персонального характеру, які греки, виховані на ідеалах міста-держави, вважали підміною понять і зреченням високих принципів. Це вплинуло на виникнення великої кількості приватних товариств соціальної і релігійної орієнтації, чого не було і не потрібно було за часів класичної епохи. Тобто це було характерним для нової елліністичної епохи<sup>1</sup> з її намаганням компенсувати незадоволеність соціальних інтересів, що стала результатом краху міста-держави. Для Платона і Арістотеля цінності громадянства здавалися такими, що задовольняються чи можуть бути задоволеними. Деяким їхнім сучасникам, а більше послідовникам, ця точка зору видавалася хибною. Ця різниця в поглядах примусила їх на той час відмовитися від філософії політики, чи політичної філософії, виробленої Платоном і Арістотелем.

Всі школи, які пропагували ідеї індивідуальної самодостатності, претендували на те, що вони виникли безпосередньо із вчення Сократа. Наскільки така претензія була правомірною, важко сказати, особливо зараз, через багато століть, що минули відтоді, коли жило покоління людей, які знали Сократа особисто. Послідовники Сократа, можливо, знали набагато більше про нього. Сократ був і залишається майже міфом, ідеально розумною людиною і філософським героєм, якого кожна школа вважала взірцем для свого вчення. Однак філософська проблема насправді повернулася у той стан, в якому вона перебувала ще до Платона. То був перегляд старого значення природи і її зв'язку з традиційними загальноприйнятими правилами народної моралі. Він був закономірним для покоління, до якого належав Платон, оскільки кожний починав з Сократа. Але це було правильним і для тих, хто не зміг прийняти розв'язок проблеми, запропонований Платоном і Арістотелем. Чим більше вони сумнівалися у тому, чи може місто-держава забезпечити умови, необхідні для цивілізованого життя, тим більше виникала необхідність перегляду основоположного питання: що є постійним, істотним фактором у людській природі, з якого може виникнути теорія кращого життя? Теорії, які розглядав і відкидав Платон, одержали нове звучання.

Як уже зазначалося, існували дві форми політичної філософії, варті того, щоб їх розглядати у нашому викладі. Перша була найповніше розроблена в епікурейській школі, хоча різниця між епікурейцями і скептиками була незначною. Другою формою була філософія політики школи циніків. Тут дуже доречно розглянути обидві форми теорії.

<sup>1</sup> Tarn, *op. cit.*, p. 81.

## Епікурейці

Мета епікурейства<sup>1</sup> була майже та ж сама, що й у всієї етичної філософії після Арістотеля, а саме: виробити у своїх учнів стан індивідуальної самодостатності. Вони вчили, що пристойне життя складається із задоволень, але вони інтерпретували його негативно. Щастя — це уникнення всіляких турбот, хвилювань і болю. Задоволення близької дружби, яку Епікур намагався реалізувати у колі своїх учнів, — це було те, що формувало позитивний зміст його доктрини щастя і містило у собі відмову від безкорисливих турбот суспільного життя. Розумна людина не буде мати справи з політикою, поки її не змусять обставини. Філософська основа цього вчення — це система радикального матеріалізму, схваленого ранніми філософами. І вибрана вона була не стільки як безумовно правильна, а більше як втішлива. Секрет її сили полягає у тому, що Епікур розглядав релігійний страх, божественну помсту і незрозумілі капризи богів та духів як найбільш серйозні речі, які наслідують людина. Певно, боги не піклуються про людей і не перешкоджають чинити добро чи зло. Фактично це була найжиттєздатніша частина вчення Епікура. Школа була різкою критикою всякого марновірства, такого як пророкування і астрологія — справжнього духовного зла, — і її суть у цьому відношенні прямо протилежна стоїцизму, який також був готовий стати мірилом правди у народних віруваннях.

Що стосується світу в цілому, то його природа просто зводиться до фізики і атомів, з яких складаються всі речі. Що стосується людини, то її природою є користолобство, бажання особистого щастя. Всі інші регуляції людської діяльності належать до зручностей, і тому не мають значення для розумної людини, за винятком хіба що певного правила, з яким можна досягти більшого щастя, ніж без нього. Таким чином, не існує ніяких істинних чеснот і цінностей, крім щастя.

*Ніколи не існувало абсолютної справедливості, а лише домовленість, що поступово виробилася в усіх регіонах з метою протистояти стражданням від зла<sup>2</sup>.*

Аргументи, що свідчать проти істинних цінностей, — це тип моральних правил і інститутів, які існували в різні часи в різних місцях. Аргументи, вживані деякими софістами, відзначив Платон (він мав намір відкинути їх) при обговоренні справедливості в «Державі». Пізніше, на противагу стоїкам, ці аргументи ширше опрацював скептик Карнеад<sup>3</sup>. Головним з

<sup>1</sup> Школа була заснована Епікуром з Афін у 306 р. до н.е. і залишалась протягом століття однією з чотирьох великих афінських шкіл. Вона була пов'язана з ім'ям Сократа через Аристипа.

<sup>2</sup> «Золоті принципи», 33. Див. R. D. Hicks, *Stoic and Epicurean* (1910), p. 177.

<sup>3</sup> З часом аргументи Карнеада переглянув Цицерон у «Республіці». Бк. III, 5–20.

них є твердження, що благо — це почуття, яке кожен задовольняє особисто, а громадські обов'язки можна виправдати як засіб забезпечення найбільш можливого блага.

У такому разі держави створюються з метою безпеки, особливо від нападу інших людей. Всі люди по суті своїй егоїстичні і шукають добра лише для себе. Але шлях кожної людини до блага підпадає під небезпеку через такі ж егоїстичні дії інших людей. Тому люди вступають один з одним у мовчазну згоду не завдавати одне одному зла. Несправедливість не є сама по собі поганою річчю, але страждання від неї при відсутності захисту — це зло. Оскільки стан справ, що виникає в результаті творення несправедливості, стає нестерпним, люди приймають як робочий компроміс схему поваги прав інших, аби всі утримувались від несправедливих дій. Таким чином, держава і закон повинні існувати як угода, що має полегшувати стосунки між людьми. Якщо немає такої угоди, то немає й такої речі, як справедливість. Закон і управління існують заради взаємної безпеки, і вони ефективні лише тому, що покарання законом стає на заваді несправедливості. Розумна людина діятиме справедливо тому, що плоди несправедливості не варті ризику бути покараним. Мораль ідентична раціональності. Отже, те, що людина вважає за правильну і неправильну поведінку, буде змінюватися в залежності від часу, обставин і місця.

*Все засвідчене конвенціональним законом, є доцільністю, яка виражається у потребах, що виникають із взаємного зв'язку, справедливого за своєю природою, однакового або неоднакового для всіх. У всякому разі, якщо будь-який закон не виявляється корисним для взаємного спілкування, він перестає бути справедливим. І навіть якщо мета закону змінюється і лише на деякий час відповідає поняттю справедливості, все одно закон є справедливим, поки ми не турбуємося про час, а широко дивимося на факти<sup>1</sup>.*

Взагалі немає сумніву, що справедливість майже однакова для всіх людей, оскільки людська природа також майже скрізь однакова. Але неважко помітити, що принципи доцільності хоча б у своєму застосуванні можуть змінюватися залежно від способу життя людей. Тому те, що є неправильним для одних людей, може бути правильним для інших. З тих же причин закон, що початково був справедливим, бо підтримував людські взаємозв'язки, може стати несправедливим при зміні обставин. В усякому разі, випробуванням для закону і політичних інститутів є їх доцільність; і оскільки вони потрібні для безпеки і взаємовідносин або полегшують останні, вони справедливі в будь-якому розумінні. Тому природно, що епікурейці, мало піклуючись про форми правління, віддавали перевагу монархії як найсильнішій і тому найбезпечнішій з форм правління.

<sup>1</sup> «Золоті принципи», 37.

Їх підтримували в основному класи власників, оскільки для них безпека була основним політичним благом.

Соціальна філософія епікурейців була відкинута по-справжньому передовою теорією походження і розвитку людських інститутів на суто матеріалістичних засадах. Це збереглося у п'ятій книзі поеми Лукреція «De rerum natura» і походить, імовірно, від Епікура. Всі форми суспільного життя, його політичні та соціальні інститути, наука й мистецтво, тобто вся людська культура виникла без втручання будь-якого розуму, крім людського. Живі істоти — це результат винятково фізичних процесів, і Епікур запозичив у Емпедокла теорію, яка досить грубо передбачає сучасну гіпотезу про природний добір. Людина не має інстинктивного нахилу до створення суспільства, як не має й будь-якого іншого імпульсу, крім неухильного прагнення особистого щастя. Спочатку вона жила самотнім бродячим життям, шукаючи притулку в печерах і борючись за те, щоб захистити себе від диких звірів. Перший крок до цивілізації — відкриття вогню — був випадковим. Поступово людина навчилася жити в хижках і одягатися в шкурні. Мова розвинулася з вигуків, якими людина інстинктивно висловлювала свої емоції. Досвід і більш-менш розумна адаптація дій до умов природи своєчасно сприяли розвитку різних корисних ремесел, а також інститутів і законів організованого суспільства. Цивілізація — це творіння природних людських сил, що діють в умовах даного фізичного середовища. Віра в богів виникає з мрії; початок мудрості полягає в усвідомленні того, що боги не беруть участі в людських справах.

Можливості такої теорії соціальної еволюції і філософії політики були засновані на чистому егоїзмі і не могли використовуватися повною мірою до наших часів. Згодом цю теорію переглянули, і філософія політики Гобса — з його підкресленням матеріалізму, зведенням усіх людських мотивів до самозацікавленості та з його конструкцією держави для безпеки — дуже подібна до епікуреїзму. У стародавньому світі погляди епікурейців не сприймалися через найважливіші елементи їхньої теорії — напади на релігію та повір'я, — оскільки важливість релігії серед людських інтересів постійно зростає. Але насправді епікуреїство було в цілому філософією спасіння. Сенсуалістські звинувачення епікуреїства надали самій цій назві негативного значення, в основному безпідставно, і, можливо, виробили уявлення про нього як про безкровний естетизм, не здатний впливати на людські дії. Для окремої людини епікуреїство було миром і втіхою, але в ті часи воно не мало нічого спільного з прогресом політичних ідей.

## Циніки

Циніки, можливо, також дотримувалися філософії спасіння, але зовсім інакшої. Більш ніж будь-які інші школи, вони висловлювали протест проти міста-держави та соціальної класифікації, на якій воно базувалося. Їхнє спасіння полягало у відмові від усього, що людина називає життєвим



добробутом. Циніків не обходив рівень їхнього життя, вони відмовлялися навіть від скромних соціальних пільг. Очевидно, вони поповнювали свої ряди іноземцями і вигнанцями, тобто тими, хто вже був поза громадянством держави. Мати засновника школи циніків Антисфена була фракійкою, найславнішим циніком був вигнанець Діоген із Синона; найяскравішою фігурою був Крат, який відмовився від свого багатства, щоб вибрати життя філософської бідності, бродячого старця і вчителя. Його дружина Гіпрархія, яка була його першою ученицею, а потім супутницею в його блуканнях, походила з добропорядної родини. Циніки створили досить невиразну, й зовсім не організовану групу бродячих вчителів і народних філософів, які вважали життя в бідності за принцип і нагадували чимось бідних середньовічних ченців. Їхнє вчення було звернене в основному до бідноти, вони пропагували презирливе ставлення до всіх умовностей, проявляли часто шокуючу грубість та ігнорували етикет. Циніків можна розглядати як найперший приклад пролетарської філософії.

Філософська основа їхнього вчення — це доктрина, яка полягала в тому, що розумна людина має бути самодостатньою. Циніки вважали, що тільки те, що належить людині від природи, її власна думка й характер, необхідні для кращого життя. Все, крім добрих природних даних людини, неістотне. Цинік ставиться байдуже до багатства і шлюбу, знання й доброї репутації, коротше кажучи, до всіх вигод та благ цивілізованого життя. Таким чином, усі звичні особливості грецького соціального життя були піддані нищівній критиці. Бідний і багатий, грек і варвар, громадянин і іноземець, вільний і раб, знатний і плебей є рівні, оскільки всім їм притаманний однаковий рівень байдужості. Однак рівність циніків — це рівність нігілізму. Ця школа ніколи не була середовищем соціальної доктрини філантропії або вдосконалення, вся її діяльність зводиться до аскетизму і пуританства. Бідність і рабство не мали ніякого значення в очах циніків, вільна людина не краща за раба, але ні та, ні інша не мали ніякої цінності самі по собі. Цинік не міг припустити, що рабство є злом, дружба — добром. Вони пройнялися справжньою ненавистю до соціальних дискримінацій у стародавньому світі, але ця ненависть змушувала їх повернутися спиною до нерівності й шукати забуття в духовній сфері філософії, де ненависть не мала значення. Це було скоріше філософією самозречення, ніж епікурейства, але самозречення, здійсненого більш на аскетичних і нігілістичних, ніж на естетичних засадах.

Як наслідок, політична теорія циніків була утопічною. Кажуть, що Антисфен і Діоген писали твори про політику, намалювали картину ідеалізованого комунізму, а можливо, й анархії, у якій не було місця ні багатству, ні шлюбу, ні управлінню. Але, за переконанням циніків, проблема ніяким чином не стосувалася життя більшості людей. Адже ж більшість людей будь-якого класу є просто дурнями, а хороше життя має смисл тільки для мудрих людей. Такою ж мірою є справедливим, що добре організоване суспільство має смисл тільки для мудрих людей. Філософія циніків звільняє своїх прибічників від законів і порядків

міста-держави. Вони розумній людині не потрібні, бо вона скрізь і всюди залишається сама собою. Розумній людині не потрібна ні домівка, ні країна, ні місто, ні закон, бо її власна порядність є законом для неї. Всі державні інститути штучні і не варті уваги філософа, оскільки між людьми морально самодостатніми й удосконаленими такі речі є зайвими. Єдина правильна держава — це та, в якій мудрість є необхідністю для громадян, і ця держава не має ні місця, ні закону. Всі розумні люди, хоч би де вони були, складають одне суспільство, одну світову державу. Мудра людина, як сказав Діоген, — це «космополіт — громадянин світу». Ця концепція світового громадянства містить у собі основні положення стоїцизму і продовжується в ньому. Але то було вже результатом позитивного осмислення ідеї стоїцизму. Щодо циніків, то вони виразили негативні сторони цієї концепції: примітивізм, відмову від соціальних та громадських зв'язків і всіх обмежень, за винятком тих, що виникали в людині з розумного почуття обов'язку. Протест циніків проти соціальних благ був доктринаю повернення до природи у найбільш нігілістичному значенні цього терміна.

Основне практичне значення школи циніків полягає в тому, що вона була лоном, з якого вийшов стоїцизм. Але інтерес до циніків був непропорційним важливості їхньої теорії. Через більш як дві тисячі років нелегко визначити слабкі елементи політичної думки, які не узгоджуються з найвпливовішими класами держави. Виникнення й поширення цинізму показує, що навіть у часи Сократа були люди, на яких сильно впливали інститути міста-держави, і хто не вбачав у них об'єкта, вартого ідеалізації. Та після Платона й Арістотеля вони виглядали дрібними проповідниками. Однак вони помітили ще на початку четвертого століття послаблення держави, тобто помітили те, з чим інші зіткнулися тільки наприкінці століття.

## Вибрана бібліографія

- The Greek Atomists and Epicurus.* By Cyril Bailey. Oxford, 1928. Ch. 10.  
*Titī Lucreti Cari De rerum natura.* Ed. with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by Cyril Bailey. 3 vols. Oxford, 1947. Prolegomena, Section IV.  
*A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A. D.* By Donald R. Dumbley. London, 1937.  
*Epicurus and Gods.* By A. M. J. Festugiere. Eng. trans. by Chilton. Oxford, 1955.  
*Stoic and Epicurean.* By R. D. Hicks. London, 1911. Ch. 5.  
*The Greek City from Alexander to Justinian.* By A. H. M. Jones. Oxford, 1940.  
*Representative Government in Greek and Roman History.* By J. A. O. Larsen. Berkeley, Calif., 1955.  
*The Social and Economic History of the Hellenistic World.* By M. Rostovtzeff. Oxford, 1941.  
*Diogenes of Sinope: A Study of Greek Cynicism.* By Farrand Sayre. Baltimore, 1938.  
*The Greek Cynics.* By Farrand Sayre. Baltimore, 1948.  
*Hellenistic Civilization.* By W. W. Tarn. 3rd ed. by the author and G. T. Griffith. London, 1952, Ch. 10.

**Частина друга**

---

**ТЕОРІЯ  
СВІТОВОЇ СПІЛЬНОТИ**

Смертю Арістотеля у 322 р. до н.е. завершилась ціла епоха в історії політичної філософії, так само як і життям його великого вихованця, померлого роком раніше, було покладено початок нової доби в політиці та історії європейської цивілізації. Загибель міста-держави провела глибоку межу в історії політичної думки, і відтоді її безперервний розвиток не порушувався аж до наших днів. За словами професора А. Дж. Карлайла, якщо цілісність у розвитку політичної філософії в якійсь момент і переривалася, то таким моментом стала смерть Арістотеля<sup>1</sup>. Виникнення християнства, наприклад, викликало лише поверхові зміни розвитку політичної думки, і хоч би якими значними виявлялися пізніші орієнтири політичної думки, вони зберігали спорідненість з усіма різновидами політичної філософії, починаючи з теорії природного права стародавньої школи стоїків і закінчуючи революційною доктриною про права людини і громадянина. Проте, як би там не було, годі шукати сильнішого контрасту, ніж той, що ми спостерігаємо між прекрасним зображенням міста-держави в Платона та Арістотеля і цілковитою непридатністю цієї філософії на тлі занепаду міста всього через одне покоління.

*Людина як суспільна тварина, часточка поліса, або самовладного міста-держави, припинила своє існування зі смертю Арістотеля; з Александром у людині прокидається особистість. Ця особистість відчула потребу осмислити як правила свого власного життя, так і стосунки з іншими особистостями, які разом з нею склали «населений світ»; завдяки першому виникли різні філософії поведінки, через друге — нові ідеї про загальнолюдське братерство. Ці ідеї народилися одного чудового дня — історія знає такі круті повороти, — коли на бенкеті в Опісі Александр молився богам за те, щоб серця людей об'єдналися в один загальний (гомоноя), а македонці і перси створили єдину спільну державу<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> *History of Mediaeval Political Theory*. Vol. I (1903), p. 2.

<sup>2</sup> W. W. Tarn, *Hellenistic Civilisation* (1952), p. 79.

### Особистість і людство

Одне слово, людям доводилося вчитися жити на нових засадах, засвоювати правила співжиття у новій формі соціального об'єднання, яке порівняно з містом-державою було набагато обширнішим за своєю чисельністю і мало набагато вищий рівень знеособленості. Наскільки важким виявилось це завдання, найкраще видно з того, як у стародавньому світі невпинно ширилися релігійні доктрини, що несли сподівання особистого безсмертя і підкріпляли це ритуалами містичного єднання з богом, часто стражданим та вмирущим, який забезпечував, однак, можливість спасіння і в цьому житті, і в житті загробному, а також мали місце й примітивніші форми — магичні дієства, щоб упокорити долю та заручитися підтримкою духів<sup>1</sup>. Усі філософські школи після Арістотеля перетворилися на засоби етичного виховання та розради і з часом дедалі більше набирали ознак, характерних для релігій; часто філософія виявлялася єдиною релігією освічених верств у такому аспекті, що припускала наявність якихось переконань або почуттів. У цей період жодний соціальний рух не набрав такої виразності, як зростання ролі релігії в житті окремих людей і вивищення релігійних інституцій — тенденція, що досягла кульмінації з зародженням християнства і християнської церкви. У цьому піднесенні релігійного впливу не можна не відзначити, яку емоційну підтримку це давало тим, хто почувався самотнім у нашому неприязному світі й усвідомлював слабкість своїх людських сил, аби йому протистояти. Цей процес плекав самосвідомість, почуття особистої окремішності і внутрішнього життя, що ніколи не було притаманним грекові класичної доби. Люди поступово створювали власні душі.

Наскільки важко засвоювалися правила громадянського життя у нових формах людської спільноти, найкраще можна, мабуть, простежити на зусиллях, докладених політичною і етичною філософією для перетлумачення соціальних відносин в умовах, що відрізнялися від тих, які існували в місті-державі. Чуття особистої окремішності та ізоляваності мало також зворотний бік: індивід усвідомив себе одним із багатьох, істотою, що належить до роду людського й посідає риси, притаманні людям більш-менш повсюдно. Річ у тім, що розрив тісних зв'язків, якими доти трималася спільнота міста-держави, перетворив громадянина просто на людину. Стародавній світ не знав почуття національності, що виокремлює сучасного француза чи німця в цілковито осібний тип людини, принаймні у власних очах, навіть якщо він живе за кордоном. В епоху елінізму людина, що володіла грецькою мовою в її аттичному варіанті, почувала себе добре, у всякому разі, в регіоні від Марселя до Персії. З плином часу навіть громадянство, яке раніше надавалося винятково за місцем народження, стало можливим отримати в кількох містах одночасно, і, більше того, міста змогли дарувати його усьому складу населення інших міст. Для

<sup>1</sup> Див. Tarn, *op. cit.*, ch. X.

становлення свідомості окремишнього типу, коли одна група людей протиставляється іншій, було небагато передумов. Оскільки людина не була особистістю, а лише сама собою, вона, подібно до інших людей, залишається тільки особиною даного біологічного виду. Такі тенденції набирали сили в той час, як старі зв'язки неухильно слабшали, і навіть різниця між греками й варварами почала нівелюватися ще до їхнього змішання в Єгипті та Сирії.

Таким чином, політична думка мала своїм завданням висвітлити дві ідеї та об'єднати їх у загальну схему вартостей: ідею особистості, тобто ідею окремого члена людства з його цілковито індивідуальним, приватним життям, та ідею універсальності, всесвітньої людськості, згідно з якою загальнолюдський характер притаманний усім. Першу з них можна було б наповнити етичним змістом, припустивши, що окремій особі як такій властива гідність, яку інші особи повинні шанувати. Це припущення відіграло незначну роль в етиці міста-держави, де окрема особа виступала тільки як громадянин, а її значимість залежала від статусу або виконуваних функцій. Навряд чи можна твердити, що в розширеному світі окрема особа виконувала якусь певну функцію, — хіба що в релігійному сенсі, — але вона могла, так би мовити, саму свою незначимість піднести до рангу чеснот. Вона могла заявити, що її внутрішнє, найінтимніше життя є підґрунтям, з якого постають усі інші вартості. Тобто вона могла претендувати на своє природне право — право на повагу до своєї особистості. Але такий підхід спричинив би потребу етичного аспекту, як відповідного додатку до ідеї універсальності. До простої схожості за походженням додається схожість за способом мислення — *гомоноя*, або *конкордія*, — спілка сердець, що перетворює весь людський рід на одну родину, на братство. «Є різниця між дарами милості, Дух же той Самий, — говорить апостол Павло, пристосовуючи до цілей християнства тогочасну загальновідому істину, — є різниця й між діями, але Бог той же Самий, що в усіх робить усе... Бо як тіло одне, але має членів багато, усі ж члени тіла, хоч їх багато, то тіло одне, — так і Христос»<sup>1</sup>.

Хоч як різняться ці концепції: всесвітньої спільноти самоправних особистостей і моральної єдності міста-держави, все ж вони не суперечать одна одній повністю. Ближче до істини була б думка, що філософія еллінізму намагалася спроектувати на космічне тло ідеали, які на перший погляд не виходили за межі поліса. Як стверджував Арістотель, сутність обох типів громадянства полягає в тім, що це мають бути стосунки рівних членів суспільства, лояльних до уряду, наділеного радше правовою, ніж деспотичною владою. Однак він уточнює, що рівність належатиме невеликій, ретельно дібраній групі громадян. Нова ж концепція передбачала рівність для всіх, навіть для рабів, іноземців і варварів. Таким чином, вона мусила замінити сутність індивідуальної особистості якоюсь містичною рівністю кожного перед лицем Бога або рівність кожного перед лицем

<sup>1</sup> I. *Corinthians*, 12, 4 – 12.

закону, попри всіляку нерівність розуму, вдачі й майна. Як надто теоретична, вона, однак, виявилася здатною доводити, вслід за Арістотелем, що вільне громадянство припускає певну царину подібних стосунків, в межах якої держава має діяти неупереджено щодо окремих осіб. Слідом за Арістотелем, така концепція мала також твердити, що претензія на владу є претензією на право, а не на силу, претензією на те, що людина доброї волі може піднятися по щаблях влади, не втрачаючи своєї моральної гідності. Це також вело до зміни сутності. Замість закону, втіленого в компактну традицію окремого міста, доводилося випрацьовувати закон для всього цивілізованого світу, універсальний закон, який включав би державні закони кожного міста як окремі випадки.

Така переорієнтація ідей та переосмислення ідеалів на зламі епохи міста-держави стала для політичної філософії завданням надзвичайної ваги. Сам факт виконання цього завдання є, вочевидь, найкращим доказом інтелектуальної життєвості грецької філософії. Загроза, що постала перед цивілізацією, обернулася своєрідним дороговказом. До моральної свідомості європейських народів міцно увійшли дві ідеї: одна — про права людини, інша — про всезагальний закон справедливості й гуманізму. Хоч би як зневажені і спотворені за своєю формою, вони так глибоко вкорінилися, що їх не змогла знищити навіть поява такої могутньої сили, як новітній націоналізм. Ідеал вільного громадянина зазнав змін за обставин, коли перебування на державних посадах і виконання політичних функцій стало відігравати мізерну роль у суспільстві, хоча й сам цей ідеал не зник безслідно, а вижив, увібравши в себе ідею юридичного статусу і кодексу прав, згідно з якими приватна особа могла звернутися до держави з вимогою надати їй захист. Таким чином, збереглася ідея, що усталені традиції, звичаєве право, привілеї і реальна влада мають доводити своє право на існування перед лицем вищого закону, яким є принаймні раціональна критика і дослідження.

### Договір і монархія

Процес переорієнтації ідей і переосмислення ідеалів потребував тривалого часу й увібрав потоки з багатьох джерел. Його початки дуже неясні, але якщо звернутися до філософії, то в підсумку їх можна вивести з учення стоїків. Стоя була четвертою й останньою з великих афінських філософських шкіл, її започаткував у кінці IV ст. до н. е. Зенон Кітійський. На відміну від інших шкіл, вона не мала тісних зв'язків з Афінами і взагалі з Грецією. Її засновником став «фінікієць», а це означало, що хоча б хтось з його батьків був семітського походження. Після нього школу очолювали, як правило, вихідці з периферійних частин грецького світу, а надто з Малої Азії, де змішання греків зі східними народами проходило найшвидшими темпами; і тільки в I ст. до н. е., коли афінська школа вже втратила право називатися центром стоїцизму, її главою став афінянин.

Її другий засновник, Хрисип, походив з Сицилії, а Панетій, котрий приніс стоїцизм до Риму, — з Родосу. Тож з самого початку стоїцизм склався не як грецька школа, а як елліністична, і древні самі вважали, що це вчення пов'язане з політикою еллінізму, доказом чого може служити Плутархове зауваження, що Александр започаткував новий тип держави, запропонований Зеноном<sup>1</sup>, хоча в даному разі йому йшлося радше про пізній стоїцизм, ніж про самого Зенона. Особливу роль відіграє той факт, що в II ст. до н. е. стоїцизм виявився настільки привабливим для освічених римлян, що завдяки цьому став засобом впливу грецької філософії на початкову стадію розвитку римської юриспруденції.

На своїй початковій фазі стоїцизм був відгалуженням кінізму. За переказами, до речі, маловірогідними, Зенон написав свою книгу про державу під час тривалого учнівства у Кратеса, а її уривки свідчать, що це була, мабуть, утопія, дуже схожа на ту, що написав Діоген. На думку Зенона, в ідеальній державі люди житимуть як одна «орда», без родини і, вочевидь, без майна; також без розрізень у походженні й чині, без потреби у грошах та судах. Зенон розірвав стосунки з кініками через їхню грубість і брак пристойності, куди їх запровадив натуралізм, однак те, що на початку обидві течії були взаємопов'язаними, ще довго позначалося на новоствореній школі. Елементи догматичного утопізму настільки сильно вплелися в учення стоїцизму, що позбутися його було неможливо, навіть при тому, що ним почали все більше нехтувати, надто в період «середньої стої», коли її вчення застосували до потреб Римської держави. Доки її політична теорія будувалася на концепції нездійсненого ідеалу — гіпотетичному світі філософів, — доти вона не могла реально перейнятися новою ідеєю договору. Відмова від протиставлення «грек — варвар» принесла свої плоди, але прийняття натомість іншого однаково чіткого розмежування на розумних і дурнів не набагато поліпшувало справу.

Ідея договору тісно пов'язувалася з елліністичною теорією царату. Особисті стосунки Зенона з царем Македонії Антигоном II, який був його учнем, і той факт, що представника цієї школи було призначено вихователем Антигонового сина, дають можливість припустити існування нахилів до просвітницького деспотизму, хоча це й не можна віднести до загальної характеристики стоїцизму. В. Тарн довів, що план замирення греків з варварами належав самому Александрові і що філософи запозичили його пізніше. Так воно чи не так, цілком ймовірно, що теорія царату, окрім стоїчних витоків, могла мати й інші<sup>2</sup>. Природно, що за таких обставин монархія стала предметом вивчення для політологів, чого не відбулося за

<sup>1</sup> *I. de Alex. virt.*, 6.

<sup>2</sup> W. W. Tarn, *Alexander the Great and the Unity of Mankind* (1933). Proceedings of the British Academy. Vol. XIX. Див. E. R. Goodenough, «Political Philosophy of Hellenistic Kingship» in *Yale Classical Studies*. Vol. I (1928), pp. 55 і далі, де говориться про ряд уривків з рукописів піфагорійської школи невизначеного періоду, що зберігалися в м. Стоби. Див також M. S. Fish, «Alexander and the Stoics». *Am. J. Philology*. Vol. LVIII (1937), pp. 59, 129.

класичної доби. Арістотель поставився до монархії як до академічної проблеми, але Александрова імперія і частини, на які вона розпалася, займали значну територію античного світу, що потрапила під владу царів — Птолемеїв у Єгипті, Селевкідів у Персії, Антигонідів у Македонії, — їхнього впливу зазнали навіть союзи держав. Нові монархії (окрім Македонії) були приречені стати абсолютними, бо жодна інша форма державності не змогла б примирити греків з азіатами. Цар не просто стояв на чолі держави, він практично зливався з нею, бо ж іншої сили, аби тримати її в цілокупності, не існувало. Складені з різнорідних елементів, ці царства були змушені залишати недоторканими велику кількість місцевих звичаїв і правопорядків, над якими стояли закони, продиктовані інтересами єдності держави. Звідси виникла розбіжність між царським законом, або ж загальним законом, і законом місцевим. Цар став у певному сенсі символом єдності держави і її надійного функціонування.

Водночас елліністичний деспотизм так і не втратив однієї чисто грецької ознаки: усвідомлення того, що державне правління має бути чимось більшим за військовий деспотизм. В Азії і Єгипті засади для цього було знайдено в релігії, в обожненні царя, чий культ офіційно проголошувався після його смерті або й навіть за життя. Починаючи з Александра, елліністичні царі вшановувалися як боги — охоронці грецьких міст. На Сході обожнення царя стало загальноприйнятою практикою, чим, врешті, скористалися римські імператори. Звідтіля віра в «божественний ореол царя (короля)» перейшла до європейського мислення, де залишалася в тій чи в тій формі аж до сучасності. Ці ідеї не містили в собі чогось особливо принизливого для підданих. Що стосується освічених греків, то в їхніх звичаях нічого істинно релігійного не було, і, зрештою, нічого по суті приголомшливого немає у тому, що людина підноситься до рангу богів. Чимало грецьких міст мало своїх героїв і законодавців, яких було удостоєно такої честі. Звеличення особи царя мало політичний характер і було розраховано на відповідну реакцію міст-держав. Цим самим Александр і його спадкоємці зажили авторитету, що був необхідний для міцного союзу з містами-полісами<sup>1</sup>. Навіть у монархіях офіційний культ царя закріплювався конституцією, що не дуже відрізнялося від божественного освячення королівської влади в абсолютистських державах XVI ст. Це був найкращий засіб з усіх можливих утримати державу єдиною, зробити її однорідною і заявити про наявність певного підґрунтя для царської влади. Це сприяло також тому, що закони, проголошені царем, могли зберігати чинність і після смерті царя, для чого однієї його волі було б замало. До того ж релігійний титул «Спасителя» чи «Благодійника» міг дійсно відбивати вчинки доброго царя; вдячність підданих за мир і справедливість нерідко була щирою.

Як наслідок, за часів еллінізму склалася теорія обожнення царя, яка всі позитивні якості і чинники, що міг дати царат, приписувала природній

<sup>1</sup> Tarn, *op. cit.*, pp. 52 і далі.

сутності монарха. Істинний цар був божественний, бо вносив гармонію у своє царство, так само як Бог вносить гармонію у світ. За розхожим висловом, він був Живим Законом, уособленою формою основ закону і права, що керує світом. Відтак йому приписувалася божественність, недоступна звичайній людині, і ця божественність могла занепасти недостойного узурпатора, що зазіхає на таку високу посаду без благословення Небесного. Тобто влада царя має такі моральні та релігійні засади, які його підданці можуть визнавати без шкоди для своєї моральної свободи і гідності. Так укорінилася думка, що царат і деспотизм — принципово різні речі.

*О, якби стало можливим звільнити людську натуру від необхідності покори! Ми, смертні створіння, не можемо її позбутися, а це і є найвагомим доказом нашого земного єства, для якого покора є актом необхідності<sup>1</sup>.*

### Місто-держава як всесвітня держава

Однак така ідеалізація освяченої божеством монархії не є характерною для класичної форми стоїцизму, мабуть, тому, що його утвердження відбувалося в Афінах за часів, коли місто вивільнювалося хоч і від невеликої, але все-таки залежності від Македонії. В останній чверті III ст. до н. е. очолювана Хрисипом стоя перетворилася на найсильнішу і найшанованішу школу в Афінах, а стоїцизм набрав тієї усталеної форми, яка зберігалася за ним упродовж віків. Хоча Хрисип писав відразливим стилем, через який і він, і його стиль стали притчею во язицех, йому вдалося надати стоїчній філософії такого вигляду, завдяки якому в античні часи вона була «інтелектуальною підтримкою для людей, які мали політичні, моральні та релігійні переконання»<sup>2</sup>. Така підтримка внесла позитивний моральний сенс в ідею всесвітньої держави і загального закону, про що йшлося й у кініків, які, однак, просто відкидали ідею міста-держави.

Метою стоїцизму в етиці, як і в інших післяарістотелівських філософіях, було опрацювання ідеї самодостатності та індивідуального благополуччя. Правда, школа ніколи не мала певності щодо свого ідеалу: чи то мав бути святий, що піднявся над мирськими інтересами, чи то активний діяч і борець. І стоїк, і епікуреєць могли проповідувати, що однією з ознак мудрості був відхід від мирського життя. Втім, це не стало характерним для даної школи з двох причин: по-перше, стоїки вчили, що досягти самодостатності можна невтомним тренуванням волі; їхніми чеснотами були рішучість, стійкість, відданість своїм обов'язкам і байдужість до втрат та розкошів. А по-друге, в їхньому розумінні почуття обов'язку підсилювалося релігійною доктриною, що наближалася до кальвінізму.

<sup>1</sup> Перекладено: Googenough, *loc. cit.*, p. 89.

<sup>2</sup> W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens* (1911), p.261.

Стоїк щиро вірив у нездоланну силу Божественного Провидіння; своє життя він сприймає як покликання, обов'язок, призначений йому Богом, як солдат сприймає наказ свого командира. Нерідко в стоїчній риториці фігурував кін, на якому люди виступали тільки виконавцями. Обов'язком кожного вважалося добре зіграти призначену йому роль, байдуже, видатну чи мізерну, щасливу чи безталанну. Основоположним принципом вчення стоїків було релігійне переконання у всеєдності та досконалості природи і в істинності морального обов'язку. Життя у злагоді з природою означало для них підпорядкованість волі Бога, підтримку всіх сил добра, усвідомлення своєї залежності від вищих сил, що скеровують людину до справедливості, а ще — холодний розум як наслідок віри у благодать і мудрість світобудови.

Таким чином, існує принципова відповідність між людською природою і природою взагалі. Стоїки це доводили висловлюванням, що людина наділена розумом і Бог наділений розумом. Тобто іскра божественного вогню, що оживляє космос, гніздиться в душах людей. Саме це й вирізняє людину з-поміж інших витворів світової душі. Тварин наділено інстинктом, спонуканими та снагою до життя залежно від породи, а люди обдаровано розумом; вони володіють мовою, почуттям добра і зла; тобто вони єдині з усіх істот здатні до суспільного життя, і таке життя для них необхідне. Люди — сини Божі, а відтак — браття одне одному. Віра в Провидіння для стоїків є, в основному, вірою в суспільні цілі, а також в обов'язок добродішних людей брати участь в досягненні їх. Саме такі переконання надали стоїцизму моральної та соціальної сили. І не було в цьому нічого за своєю суттю утопічного, хоча й слід визнати, що ранні стоїки, схоже, були схильні до звеличення своїх героїв-філософів.

Звідси постає всесвітня держава. Громадянами цієї держави є і боги, і люди; вона має конституцію, представлену у вигляді міркувань здорового глузду, яка вчить людей, що слід чинити, а чого належить уникати. Здоровий глузд являє собою закон природи, універсальне мірило добра й справедливості, незмінне в своїй основі, обов'язкове для кожного владаря й підлеглого — закон Бога. Хрисип у своїй книзі «Про закони» висловлює такі погляди цілком відверто:

*Закон керує всіма вчинками богів і людей. Він має бути керівником, правителем і поводителем, котрий вказував би, що є високим, а що — низьким, тобто мірилом правди і кривди. Всіх істот, суспільних за своєю природою, закон скеровує на те, що належить робити, і всім забороняє те, чого робити не слід.*

Традиційні соціальні відмінності, притаманні окремим місцевостям, у всесвітній державі відсутні. Ранні стоїки, наслідуючи кініків, вважали, що в місті мудрих людей не знадобиться жодних державних закладів. Грек і варвар, аристократ і простолюдець, раб і вільний, багач і злидар — всі оголошувалися рівними; єдина суттєва різниця прокладалася між розум-

ним і дурнем, між тим, кого Бог веде, і тим, кого мусить тягти. Без сумніву, стоїки з самого початку використовували теорію рівності як підґрунтя для морального вдосконалення, хоча соціальні реформи завжди мали для них другорядне значення. Хрисип говорить, що жодна людина не є рабом «від природи» і що невільник має сприйматися як «робітник, найнятий на все життя», а це вже вельми різниться від Арістотелевої оцінки невільника як живого знаряддя. Теоретично громадянство світової держави відкрито для всіх, бо його набуття залежить від розуму, що є характерною ознакою для всіх людей; у реальному житті стоїки як найжорстокіші моралісти дивувалися з кількості бовдурів. Простий це шлях, проте вузький до нього вхід, і мало хто знайде його, втім, людина цінується за своїми заслугами; зовнішні обставини тут нічим не допоможуть.

Притлумивши значення соціальних відмінностей між окремими особами, стоїцизм намагався, крім того, надати більшої гармонії міждержавним стосункам. Відтак для всіх і кожного встановлювалося два закони: закон міста і закон всесвітньої держави — закон звичаю і закон розуму. З цих двох законів останній мав вищі повноваження і мав виражати норму, з якою повинні були узгоджуватися статuti і звичаї міст і регіонів. Звичай різняться, а розум один, тож за розмаїттям звичаїв слід бачити єдину мету. Стоїцизм поставив собі завдання створити всесвітню систему законів, яка б розгалужувалася на безліч місцевих відділків. В залежності від обставин, регіони могли мати свої окремішності, однак у певних межах; водночас поміркованість усієї системи утримувала регіони від того, щоб такі окремішності не переростали у ворожнечу. До деякої міри це могло нагадувати те «об'єднання сердець», якого прагнув Александр. В елліністичному світі існувала велика кількість міст та інших адміністративних одиниць, що мали певну автономію. Усі вони підпорядковувалися царській адміністрації, яка діяла, спираючись на закон, виданий царем. У вирішенні конфліктів між містами працював арбітраж, що зажив визнання і повсюдно застосовувався. У місцевому врядуванні при вирішенні приватних справ у багатьох випадках колишніх присяжних замінили судові комісії, скликані з інших міст<sup>1</sup>.

В обох типах судочинства застосовувалися порівняння звичаїв, заклики до безсторонності і, врешті, — посилення загального закону — обставина, за якої природний закон неодмінно діставав перевагу. У подальшому вплив стоїчної ідеї про ієрархічний закон на римське право був величезний, але за своїм характером цей вплив, вочевидь, не змінювався. Тобто підтримувався ідеал поміркованості та безсторонності як засіб для критики закону, тоді як чинний закон вважався скорше звичаєвим. Найголовнішим тут було не просто твердження, що чинний закон має бути безстороннім, греки завжди вважали, що закон включає моральний кодекс і загальну основу права. Заслугою стоїків стало те, що вони створили вчення про два типи законів: звичаєвий закон міста і досконаліший закон — закон

<sup>1</sup> Tarn, *op. cit.*, p. 77.

природи. Щоб використати принцип безсторонності як засаду для критики, необхідно чітко усвідомити, що справедливість не слід ототожнювати з законом як таким. Місто — всесвітня держава стоїків — передувало граду Божому, що з'явився пізніше в християнській теології.

### Ревізія стоїцизму

Загальні принципи філософії стоїків завжди лишалися такими, як їх випрацював Хрисип наприкінці III ст. до н. е. Втім, ці принципи зазнали значних змін, коли їх почали пристосовувати до сприйняття й розуміння широкими колами населення, а надто до сприйняття у Римі. Протиріччя раннього стоїцизму помітно зросли внаслідок проникнення елементів кінізму — тенденції розглядати мудреців як окремішню касту, цілковито відсторонену від звичайних людських потреб, а також схожих тенденцій: не пов'язувати закон природи з реальним розмаїттям звичаїв і життєвою практикою. Причиною такого перегляду стала здебільшого дошкульна критика скептика Карнеада. У другому сторіччі до н. е. стоїцизм посів таке місце серед шкіл, що дало привід до його критики протягом цілого людського життя; переповідають, що Карнеад жартома запитував: «Де б я був, якби не Хрисип?» Карнеад піддав критиці стоїцизм у всіх відношеннях: і його теологію, і його психологію, і, звичайно, його теорію природної справедливості. Що ж до політичної теорії, то суть критики полягала в тому, що, по-перше, стоїчний мудрець являє собою потвору, вкрай антигуманну у своїх намаганнях викоринити всі почуття та емоції. У площині теорії ця критика цілком справедлива, хоча загалом самі стоїки не були такі лихі, як їхня теорія. По-друге, Карнеад вказував на те, що важко повірити у всезагальний закон справедливості при наявності протиріч у моральних доктринах та їхньому практичному застосуванні. Карнеад також твердив, що людьми керують лише егоїзм і пересторога, а справедливість — то їхня шаноблива назва.

Відповіддю на цю критику стала не так перебудова стоїцизму, як скоріше його корекція за допомогою ідей, запозичених в основному у Платона та Арістотеля. На кінець II ст. до н. е. світова культура потребувала і, певно, добросовісно намагалася витворити світову філософію, але їй важко було пристосувати до запитів народних мас, хіба що впровадити елементи, взяті з багатьох джерел. Тоді виявилось можливим вернутися до спадщини великих філософів IV ст. до н. е. без відрази до їхнього надмірного заглиблення у місто-державу, яка давно вже відмерла перед тим. Це був перший з багатьох варіантів, коли повернення до класичної традиції у філософії сприяло гуманізації поглядів на життя і соціальні відносини. У стоїцизмі таку роботу виконав Панетій з Родосу, що очолював школу в кінці II ст. до н. е. Звісно, стоїцизм багато втратив з погляду логічної ретельності, зате надбав незрівнянно більшої витонченості та привабливості в очах освічених верств, що не переймалися логічним

мудруванням. А це в першу чергу збільшувало вплив школи на соціальний і політичний клімат у суспільстві. Панетій доклав великих зусиль, аби відтворити стоїцизм у вигляді, зручному для сприйняття римлянами-аристократами, що були далекі від філософії і вже запалилися ентузіазмом до вивчення грецьких наук, вельми не схожих на все те, що міг створити Рим. Жодна інша грецька теоретична система, окрім всесвітньої держави стоїків, не мала таких привабливих рис з погляду природжених чеснот, як самовладання, відданість обов'язкові та національній дух, чим так пишалися римляни; жодна інша політична концепція, за винятком все-світньої держави стоїків, не виявилася настільки придатною, щоб можна було вкласти певну частку ідеалізму в нищу справу римських завоювань. Точкою зіткнення на стадії критицизму (третья чверть II ст. до н. е.) стали стосунки двох греків — Панетія і Полібія, яких зв'язувала особиста дружба, з групою римських аристократів, що гуртувалися навколо Сципіона Еміліана.

Панетій фактично переробив стоїцизм на своєрідний філософський гуманізм, причому ці поступки диктувалися вимогами, що їх висував Карнеад. Він погодився з моральним виправданням і піднесенням аристократичних та духовно-народних амбіцій і прагнень, але відкинув тезу про те, що мудреці повинні домагатися цілковитого притлумлення своїх емоцій. Замість самодостатності він висунув ідеал служіння народові, ідеал гуманізму, співчуття й доброти. Що важливіше, він відійшов від протиставлення ідеальної спільноти мудрих людей щоденним людським взаєминам. Розум повинен бути законом для всіх людей, а не тільки для мудрих. Існує площина, в якій всі люди рівні навіть з урахуванням неминучих відмінностей у чинах, природних здібностях і статках. Усі вони мають посідати принаймні такий мінімум прав, без якого неможливо зберегти людську гідність, і справедливість вимагає, щоб закон визнавав ці права і захищав людей, наділених ними. Справедливість, таким чином, виступає як закон для держави, як обруч, що не дає їй розпастися, і не тільки в тому розумінні, що держава не може бути несправедливою, а в тому сенсі, що коли таке трапляється, то зникає та гармонійна основа, яка робить державу державою. Така теорія держави, ймовірно твір Панетія, згадується у Цицерона. Гуманізм філософії Панетія залишив виразний відбиток на всій стої римського періоду.

*Єдність усього роду людського, рівність і, відтак, справедливість у державі, рівноправ'я чоловіків і жінок, повага до гідності дружин і дітей, доброзичливість, любов, цютильність у сім'ї, терпимість і добродійство щодо ближніх, людяність на всі випадки життя, навіть при жажливій необхідності покрання злочинця на смерть, — ось головні ідеї, якими повніються праці пізніх стоїків<sup>1</sup>.*

<sup>1</sup> Jacques Denis, *Histoire des theories et des idees morales dans l'antiquite* (1856). Vol. II, pp. 191 f.; quoted by Janet, *Histoire de la science politique*. (1913). Vol. I, p. 249.

Найдавнішою історією Риму, що збереглася, і першою розвідкою про римські політичні інституції ми завдячуємо Полібієві. В його історії світова держава під римським пануванням сприймається як дійсність. Він намагається дослідити хід подій від Іспанії до Малої Азії і показати, «за допомогою яких засобів і завдяки якій конституції римляни підкорили світ менш як за п'ятдесят три роки». У шостій книзі свого твору він подає теорію римської конституції, яка, схоже, увібрала в себе ідеї Панетія і, безсумнівно, пов'язана з гуртком Сципіона. За Полібієм, історії притаманний непорушний закон розвитку й занепаду. На його думку, це пояснюється характерною тенденцією усіх незмішаних форм влади до занепаду: монархія переростає у тиранію, аристократія — в олігархію і т. д. Він застосовує шестичленну класифікацію державного устрою, запозичену з Платонової «Держави» та Арістотелевої «Політики», лише доповнивши її чіткішою теорією циклічного переходу від однієї форми до іншої. Причину могутності Риму він вбачає в тому, що там підсвідомо усталилася змішана форма правління, елементи якої є «ретельно дібрані і складають стійку рівновагу». Консули заступають монархічний чинник, сенат — аристократичний, а народні збори — демократичний; однак істинний секрет римського врядування полягає в тому, що ці три влади стримують одна одну і таким чином відвертають природну тенденцію до занепаду, яка стає неминучою при надмірному посиленні однієї з них. Стару теорію змішаного правління, що тривалий час вважалася банальною, Полібій змінив у двох аспектах. По-перше, тенденцію до виродження незмішаного урядування він підніс до історичного закону, хоча його цикл базувалася на досвіді Греції і зовсім не відповідав тому процесові, в руслі якого розвивалася римська конституція. По-друге, його змішаний суспільний устрій являє собою не баланс соціальних класів, як у Арістотеля, а баланс політичних сил. Схоже, тут він дещо запозичив з принципу римських законів про колегіальність, згідно з чим будь-який урядовець може накладати вето на дії будь-якого іншого урядовця, наділеного рівними або нижчими повноваженнями, — *imperium*. Таким чином, Полібій надав ідеї змішаного врядування вигляду системи пересторог і рівноваг — вигляду, в якому вона дійшла до Монтеस्क'є та фундаторів американської конституції.

З погляду історичної ретельності Полібійів аналіз римської конституції не виявився глибшим за аналіз Монтеस्क'є англійської конституції. Народні трибуни — найзначніші римські магістрати пізньої доби розвитку римської конституції — взагалі не ввійшли до його схеми. Як і Монтеस्क'є, він пройнявся лише окремою фазою в дії конституції, що досліджував. І справді, теорія змішаного врядування мала тільки тимчасове значення при перенесенні ідеї стоїцизму до Риму. Звісно, римським аристократам в останні роки республіки лестило, що успадкована від предків конституція інстинктивно перейняла це величне досягнення грецької політичної науки. Безсумнівно, світова держава стоїків з легкістю вдалася до сентиментального імперіалізму, котрий надихнув їх уявленням про те, що вони взяли



на себе тягар білої людини і несуть мир і порядок у відсталій в політичному відношенні світ. Врешті, наприкінці II ст. до н. е. склалася специфічні історичні умови: спроба реформ Тиберія Гракха 133 р. до н. е. із закликом до антагоністичних станів боротися за свої інтереси натрапила на відповідну реакцію з боку аристократів-республіканців: заклик до *concordia ordinum* (станової згоди). Теорія змішаної влади набула великої ваги в ідеях Цицерона, але час республіки вже минув. За імперії подальшому розвиткові цієї теорії сприяв едикт Каракалли 212 р. н. е. про всезагальне римське громадянство і скасування станових відмінностей. Сам дух римського стоїцизму таїв у собі значно більше егалітаризму, ніж та форма, якої він набрав під впливом Панетія і Полібія.

### Сципіонів гурт

Причина неослабної дії стоїцизму на Сципіонів гурт полягала в тому, що під його вплив підпали люди, що вперше вдалися до вивчення римської юриспруденції. Ці римляни, приналежні до пашівного класу, гадали, що реставрований Панетієм стоїцизм сприятиме збереженню старих римських ідеалів, що доповнювалися плеканням мистецтв та освіти і вдосконалювалися через повсюдне взаєморозуміння, доброзичливість і терпимість. Ці поняття римляни називали словом *humanitas*, у розумінні протизаги бруталності суспільства, яке впивалося своєю владою, не маючи просвітницьких ідей та засобів для виправдання територіальних загарбань. Завдяки Сципіоновому гурту та людям, тісно пов'язаним з його членами, після вивчення римських законів потрібний ідеал було виношено. Без сумніву, найперші спроби досліджень системи правознавства здійснювалися людьми, що перебували під сильним впливом стоїцизму<sup>1</sup>.

Шлях цьому проклала сама історія права ще до того, як стоїцизм прийшов до Риму. Римський закон, подібно багатьом системам античного права, спочатку був тільки законом окремого міста, або, точніше, — законом дуже обмеженого кола громадян, що народилися під його захистом і перебрали його як частку свого громадянського спадку. У ньому поєднувалися культові та родові ритуали й правила таким чином, що не могли поширюватися на будь-кого, неримлянина за походженням. З ростом політичної влади Риму і його матеріальних ресурсів усе збільшувалося коло чужинців, що мешкали в Римі і мали ділові стосунки між собою, та з корінними римлянами. Тож назріла практична потреба усталити тим чи тим способом правову компетенцію для такої діяльності. У середині III ст. до н. е. римляни вирішили цю проблему, призначивши спеціального суддю (*praetor peregrinus*), який мав опікуватися цими справами. Оскільки формальне право не мало в даному разі застосування, довелося допустити чимало відступів від формальних правил, і з тих самих причин офіційний

<sup>1</sup> See Cicero on the Commonwealth, ed. by Sabine and Smith (1929). Introduction, p. 36.

закон було доповнено міркуваннями справедливості, чесних стосунків та здорового глузду і, врешті, схваленням таких правил, які в практиці добрих ділових взаємин могли виглядати совісними і справедливими. Поступово зростав корпус чинних законів, помітно звільняючись від формальних правил та засвоюючи в цілому популярні ідеї про добропорядну комерцію і загальний інтерес, чому юристи вже дали назву *ius gentium*, тобто право для всіх, міжнародне право. Процес, за яким воно складалося, по суті, не відрізнявся від того, що випрацювало Англійське торговельне законодавство. Так само, як останнє увійшло врешті до основного зведення Англійського законодавства, *ius gentium* справляло вплив на розвиток римського права. Завдяки тому, що новостворене *ius gentium* виявилось справедливішим, виваженішим і, фактично, ліпше відповідало вимогам часу, порівняно із старим суворим законом, воно разом із іншими чинниками сприяло вивченню дії суцільного корпусу римського права<sup>1</sup>.

*Ius gentium* передавало правову ідею без особливого філософського наповнення, тоді як *ius naturale* було філософським терміном, утвореним внаслідок перекладу доктрини стоїцизму з греки на латину. І дійсно, ці два поняття стали дуже близькими, майже злилися. Взаємодія обох концепцій виявилася плідною, оскільки загальний підхід і практика застосування мали дати певні гарантії надійності правових положень, принаймні порівняно з місцевими звичаями; і навзаєм: теоретично-умоглядні правила отримали можливість перевірки життям. Тобто була досягнута взаємодія ідеального права стоїків та чинного права держави. Як наслідок, такий вплив на юриспруденцію виявився напрочуд благотворним. Ідея природного права допомогла розглянути звичаєве право з позиції освіченості; вона сприяла подоланню релігійно-ритуального характеру права; вона прагнула запровадити рівність усіх людей перед законом, підкреслювала важливість наміру; і, крім того, вона пом'якшувала надмірну суворість. Одне слово, вона дала римським юристам ідеал, перетворивши їхній фах на *ars boni et aequi*<sup>2</sup>.

Для того щоб належним чином оцінити політичну філософію стоїцизму, слід поміркувати над тим, який довжелезний шлях пройшло політичне суспільство за два століття, що минули з дня смерті Арістотеля. Порівняно з Афінами 322 р. до н. е., середземноморський світ через два століття став майже новочасним. За всіх обставин це було суспільство, що функціонувало в добре знаному світі, де широкі зв'язки не були рідкістю, а місцеві відмінності дедалі менше впливали на хід подій. Сприйнявши як доконаний факт загибель міста-держави і безперспективність її егоцентричного провінціалізму, її жорстокої дискримінації чужинців та визнання громадянами лише тих, хто фактично брав участь в управлінні, стоїки негайно приступили до перегляду своїх політичних ідеалів, аби присто-

<sup>1</sup> See «The Development of Law under the Republic», by F. de Zulueta, *Cambridge Ancient History*. Vol. IX (1932), pp. 866 ff.

<sup>2</sup> Мистецтво добра й справедливості (латин.).

сувати їх до потреб великої імперії. Вони намітили концепцію всесвітнього братства людей, об'єднаних узами настільки просторими, щоб охопити всіх. Вони наголосили на ідеї, що всі люди за своєю природою – рівні, попри расові, станові та маєтні відмінності. Вони наполягали на тому, що й велика імперія не меншою мірою, ніж місто-держава, становить етичну спілку, яка повинна закласти моральне підґрунтя до лояльності своїх підданих, а не домагатися цього, вдаючись до грубої сили. Діставши високу оцінку в політичній практиці тогочасної доби, ці ідеї, що розкривають сутність людських взаємин, ніколи не виключалися з політичних ідеалів європейських народів наступних поколінь.

### Вибрана бібліографія

- From Alexander to Constantine: Passages and Documents Illustrating the History of Social and Political Ideas*, 336 B.C. – A.D. 337. trans. by Ernest Barker. Oxford, 1956.
- «*Roman Religion and the Advent of Philosophy*». By Cyril Bailey. In the *Cambridge Ancient History*. Vol. VIII (1930), ch. 14.
- Stoics and Sceptics*. By Edwyn Beyan. Cambridge, 1959.
- Chrysippe et L'ancien Stoicisme*. By Emile Bréhier. New ed. rev. Paris, 1950.
- «*The Law of Nature*». By James Bryce. In *Studies in History and Jurisprudence*. New York, 1901.
- An Essay on the Unity of Stoic Philosophy*. By Johnny Christensen. Copenhagen, 1962.
- The Meaning of Stoicism*. By Ludwig Edelstein. Cambridge, Mass., 1966.
- Alexander and the Greeks*. By Victor Ehrenberg. Eng. trans. by Ruth F. von Velsen. Oxford, 1938.
- «*Legalized Absolutism en route from Greece to Rome*». By W. S. Ferguson. In *Am. Hist. Rev.* Vol. XVIII. (1912 – 1913), p. 29.
- Hellenistic Athens: An Historical Essay*. By W. S. Ferguson. London, 1911.
- The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*. By Kurt Von Fritz. New York, 1954.
- «*Polybius*». By T. R. Glover. In the *Cambridge Ancient History*. Vol. VIII (1930), ch. 1.
- «*The Political Philosophy of the Hellenistic Kingship*». By Erwin R. Goodenough. In *Yale Classical Studies*. Vol. I. New Haven, Conn., 1928.
- Stoic and Epicurean*. By R. D. Hicks. London, 1911. Chs. 3, 4, 7, 8.
- The Greek Sceptics*. By Mary Mills Patric. New York, 1929.
- «*The History of the Law of Nature*». By Sir Frederic Pollock. In *Essay in the Law*. London, 1922.
- The Political Theory of the Old and Middle Stoia*. By Margaret E. Reesor. New York, 1951.
- Hellenistic Civilisation*. By W. W. Tarn, 3d ed. rev. by the author and G. T. Griffith. London, 1952.
- «*The Development of Law under the Republic*». by F. de Zulueta. In the *Cambridge Ancient History*. Vol. IX (1932), ch. 21.

## Ціцерон і римські юристи

На початок I ст. до н. е. політичні процеси, що розпочалися підкоренням Сходу Александром, в основному наближались до завершення. Весь середземноморський світ потрапив до плавильної печі, але аж піяк не став єдиною спільнотою. Місто-держава втратило своє значення, а народів, наділених політичною самосвідомістю, які склалися у нові часи, ще не існувало. Однак вже тоді стало очевидним, що наступником Македонії, Єгипту та азійських царств буде Рим і відомий цивілізований світ об'єднається під єдиним політичним режимом, що й справдилося протягом найближчого століття.

На початку I ст. до н. е. стоїчна філософія вже поширила свої ідеї про всесвітню державу, природне право і всезагальне громадянство, хоча ці терміни наповнювалися радше етичним, аніж юридичним сенсом. Але для подальшого розвитку й опрацювання цих філософських ідей вже створювалося підґрунтя. Правда, це залишалася негативістська етика епікурейців і скептиків – ідентифікація «природи» з індивідуальним самолюбством, – однак найближче майбуття сприймалося принаймні через ідеї, висунуті стоїками. Вони настільки поширилися, що майже втратили свою приналежність до будь-якої філософської системи і зробилися надбанням усього освіченого загалу.

Ці ідеї увібрали в себе ряд переконань, які мали етичне або релігійне забарвлення, але не відзначалися певною філософською чіткістю. При непогамованій тенденції до запозичення, що панувала серед філософських шкіл, вони дещо втрачали свою виразність, набули за часів Хрисипа, що й можна було передбачити у зв'язку з їх поширенням у культурі, яка піднеслася майже до світового рівня. У цих думках теплилася віра, що світ підпорядковано найвищій волі Бога, якого можна вважати розумним і благим і який виступає перед людьми у ролі, схожій до батьківської перед своїми дітьми. Сюди також можна віднести переконання, що всі люди – браття і члени єдиної вселюдської родини, завдяки чому дар розуму споріднює їх з Богом і в своєму корені уподібнює їх одне одному, попри всі відмінності, спричинені розмаїттям мов і місцевих звичаїв. Звідси випливають певні приписи моралі й справедливості, якими належить користуватися всім людям, і не тому, що їх диктує чинне законодавство або за порушення яких загрожує кара, а тому, що вони повиняться внутрішньою правотою і заслуговують на пошану. Нарешті, те, що, мабуть, найважче збагнути: люди відчують, що за своєю природою вони повинні

мати нахил до «спілкування» як основи справедливого співжиття. Ця ідея не набрала такої чіткості, як Арістотелеве розуміння людини як тварини, що досягла найвищого рівня свого розвитку в цивілізації міста-держави. Там тільки припускалося, що повага до Божих і людських законів є органічною потребою людської вдачі і що, віддаючи належне цьому природженому благоговінню, людина чинить згідно зі своєю природою, тоді як обравши протилежний шлях вона сама себе ошукує.

Розвиток цих ідей у I ст. до н.е. та протягом двох-трьох століть християнської ери розділився на дві основні течії. Одна продовжувалася в напрямі, наміченому під впливом стоїцизму, започаткувавши римську юриспруденцію; як наслідок, природне право обросло філософським апаратом римського права. Інша — ґрунтувалася на релігійному підході до ідеї, за якою закон і держава є визначені наперед Божественним Провідінням для керівництва життям людей. В обох випадках давався поштовх розвитку політичної філософії. З усіх авторів, вартих уваги, тільки один Ціцерон виступає безпосередньо як політичний теоретик, хоча його зусилля щодо вирішення політичних проблем власне Римської республіки складають найнезначнішу частку всього доробку. Незважаючи на те, що політична теорія, порівняно з більш загальними проблемами, відступала на другий план, — в одному випадку перед створенням юридично-правової системи, а в іншому — перед випрацюванням теологічно-церковної організації, — форми політичної думки, що виникли як наслідок, далеко відійшли від способу мислення, який домінував у грецькій політичній теорії і справляв глибокий вплив на розвій політичної думки впродовж наступних століть. Легалізм — припущення, що держава є витвором права і повинна розглядатися не як соціологічне явище чи етичне благо, а в рамках юридичних компетенцій та прав, — навряд чи існував у грецькій школі; він став органічною часткою політичної теорії, починаючи з римських часів і далі. Стосунки держави з релігійними закладами, а також ставлення політичної філософії до теологічних систем навряд чи могли зацікавити античних греків, але це порушувало кардинальні проблеми і зміщувало акценти на всіх питаннях, що виникали впродовж середніх віків і навіть дотепер. Тобто сама зміна історичних епох (кінець давньої і початок християнської ери) помітно позначилася на розвитку політичної думки, хоча й не залишила філософсько-політичних трактатів, які віддзеркалювали б даний процес.

У цьому розділі і в наступних розглядаються обидві згадані тенденції: правова й теологічна. В часі вони лежать майже паралельно. Мабуть, варто пояснити кількома словами, чому спочатку говориться про Ціцерона, а потім про Сенеку, що порушує хронологічний порядок і, вочевидь, залишає прогалину, пов'язану з виникненням християнства. Включення Ціцерона до одного розділу з юристами виправдано не тільки тим, що він був видатним юристом, оскільки це не так, і не тим, що його читали самі юристи. Річ у тім, що політичні ідеї Ціцерона, схоже, мали секулярний відтінок і відносно близьку спорідненість з ідеями,

висунутими видатними юристами. Сенека, з іншого боку, дав своїй філософії чітку релігійну орієнтацію. Те, що ми згрупували Сенеку разом з отцями церкви, пояснюється фактом, що на початку свого поширення християнство не принесло нової політичної філософії. Сама поява християнства і його остаточна легалізація в імперії виявилися наслідком соціальних та інтелектуальних змін, що справляли свій вплив протягом тривалого часу і зачепили навіть тих мислителів, які не належали до нової віри. Що ж стосується політичних ідей, то ті з них, які походять від отців церкви, насправді беруть свої витoki від Ціцерона і Сенеки. А з погляду історичної точності немає підстав вважати християнську еру початком нового періоду в розвитку політичної думки.

## Ціцерон

Політична думка Ціцерона на вражає своєю оригінальністю: як він сам визнає, його книжки — відверта компіляція. Втім, вони наділені одним достоїнством, яким зневажити неможливо, — їх читали всі. Ідея, якою перейнявся Ціцерон, збереглася для читачів його творів на всі наступні часи. Що стосується філософських поглядів Ціцерона, то його філософія прибрала форми стоїцизму, яку випрацював Панетій для римського загалу і передав через Сципіонів гурт. Дійсно, майже всі відомості про цю філософію у тому вигляді, що вона набула на початку I ст. до н. е., доводиться черпати у Ціцерона. Його політичні трактати: «Про державу» і «Про закони», написані ним у середині століття, щонайліпше віддзеркалюють політичну думку в Римі, а надто в аристократичних та консервативних колах, напередодні падіння республіки.

Для розуміння Ціцерона і його історичної значимості слід ретельно розрізняти найближчі завдання, заради яких він писав, і той вплив, що справляли його ідеї впродовж віків. Цей вплив виявився дуже міцним, але його плани зазнали цілковитого провалу; можна припустити, що вже на той час вони стали анахронізмом. У моральній площині метою його творів було піднести традиційні римські чесноти — громадську діяльність та державну службу, наповнивши їх глибшим змістом і гармонією за рахунок ледь помітного колориту грецької філософії. У політичному аспекті його прагнення зводилися до того, щоб повернути плін часу назад і відновити республіканський устрій у формі, яка передувала революційному трибунатові Тиберія Гракха. Цим пояснюється той факт, що персонажами своєї праці «Про державу» він зробив Сципіона молодшого і Лелія, які провадили діалог. Не варто й казати, що здійснення таких прагнень було малоімовірним за життя Ціцерона, а через покоління після його смерті — і поготів.

До цієї частини його політичної теорії слід долучити дві ідеї, яким він надавав величезного значення, але на той час вони вже становили хіба що антикварний інтерес: віру в переваги змішаної форми правління та

теорію історичної циклічності державних форм. Обидві ідеї він запозичив у Полібія і, вочевидь, у Панетія, хоча й намагався їх перетлумачити в світлі власного розуміння римської історії. Щоправда, Ціцерон мав перспективний задум, якби ж то йому вистачило філософського таланту, щоб його здійснити! Це мала бути теорія ідеальної держави (змішана форма правління), причому припускалося, що основні її положення розроблятимуться на матеріалі історичного розвитку римського державного устрою (відповідно до теорії циклічності). Випрацювана багатьма умами, що творили за різних обставин і послідовно вирішували назрілі політичні проблеми, римська державна система, як хотів довести Ціцерон, стала найстабільнішою і найдосконалішою формою правління з усіх, які виробило людство завдяки політичному досвідові. Простеживши розвиток цієї системи і проаналізувавши у взаємодії її складники, стало можливим започаткувати теорію державності, у якій спекулятивний елемент був би мінімальним. На жаль, Ціцеронові забракло оригінальності, щоб дати життя новій, власній теорії, яка ґрунтувалася б на римському досвіді, а не на грецьких джерелах. Полібійов цикл — почергова зміна хороших і поганих форм влади: від монархії до тиранії, від тиранії до аристократії, від аристократії до олігархії, від олігархії до поміркованої демократії, а від демократії до охлократії, — заслуговує на похвалу передусім за свою логічну ретельність, але її емпіричне підґрунтя належало все ж до міста-держави. Ціцеронові заважало відчуття неузгодженості грецьких джерел з його концепцією римської історії, однак він зробив дещо більше, ніж просто звеличив теорію циклічності, позбавивши її принагідно логічної ретельності. Він ще й підніс переваги змішаної форми правління, що, на його думку, існувала в Римі, хоча й не з'ясував, які саме римські інституції, на його погляд, відповідають окремим елементам згаданої складної системи. Спосіб, у який він виклав свої думки, цілковито заслуговує на закид Тацита: мовляв, легше славити змішану форму правління, аніж запроваджувати її. Варто також відзначити його добрий намір започаткувати теорію державної влади, яка щільно вкладалася б у рамки інституціональної історії Риму, але цього не могла здійснити людина, що запозичила свою теорію готовою з грецьких джерел і прищепила її до дерева римської історії.

Істинна заслуга Ціцерона в історії політичної думки полягає в тому, що він надав стоїчному вченню природного права того вигляду, в якому воно стало загальновідомим у всій Західній Європі, починаючи з античних часів і до XIX ст. Від Ціцерона це вчення перейшло до римських юристів, а потім — далі, до отців церкви. У середні віки найважливіші уривки з нього цитувалися безліч разів. Гідний уваги факт: незважаючи на те, що текст книги «Про державу» було загублено після XII ст. і віднайдено тільки в XIX ст., найяскравіші цитати з нього подибуємо в творах Августина й Лактанція, через що вони стали здобутком загалу. Самі ідеї, звичайно, в жодному випадку не належать Ціцеронові, але його виклад латиною, здебільшого за допомогою виразів, спеціально створених для

передачі грецької мови, вживаної стоїками, став незрівняним літературним шедевром, завдяки якому вони поширилися на всю Західну Європу. Кожний, хто бажає вивчати політичну філософію наступних епох, повинен завчити напам'ять декілька найзначніших уривків з Ціцерона.

Передусім існує універсальний закон природи, що однаковою мірою впливає і з того факту, що світом керує Божественне Провидіння, і з раціонально-соціальної сутності людини, яка уподібнює її Богові. Це є, так би мовити, форма правління всесвітньої держави; вона однакова скрізь і незмінно тяжіє над усіма людьми й усіма народами. Жодне законодавство, що їй суперечить, не може називатися правом, бо жодний державець і жодний народ не в змозі з правди зробити кривду.

*В дійсності існує один істинний закон, а саме — здоровий глузд, який у відповідності з природою стосується всіх людей, є незмінним і вічним. Своїми веліннями цей закон спонукає людей до виконання ними обов'язків, своїми заборонами він утримує їх від лиходійства. Його веління й заборони завжди мають вплив на добрих людей, проте не мають сили над лихими. Позбавлення цього закону чинності людським законодавством — безумовно, з морального боку — хибне, обмеження його дії — неприпустиме, а повне скасування — нездійсненне. Ні сенат, ні народ не є в силі звільнити нас від обов'язку коритися цьому закону, і він не потребує ніякого Секста Елія, аби його проголосити й витлумачити. Він не диктуватиме одне правило в Римі, а друге в Афінах, чи одне сьогодні, а друге завтра. Навпаки, має бути один закон, вічний і незмінний, даний усім народам раз і назавжди; і має бути один господар і володар над людьми, а саме: Бог — автор цього закону, його тлумач і піклувальник. Людина, яка йому не підкоряється, втрачає кращу частину свого ества, а відмовившись від істинної людської природи, тим самим зазнає найсуворішої кари, хоча й уникає всіх інших наслідків, що люди називають покаранням<sup>1</sup>.*

У світлі цього вічного закону всі люди, як у найнедвозначніший спосіб обстоює Ціцерон, є рівні. Власне, вони не мають однакової освіти, і державі не слід втручатися, щоб зрівняти їхнє майно, але дар розуму, закладена психічна організація і в цілому ставлення до того, що, на їхню думку, є шляхетним, а що — нищим, робить їх усіх схожими. У своїх припущеннях Ціцерон заходить досить далеко, стверджуючи, що тільки неправильна поведінка, лихі звички та хибні уявлення стоять на перешкоді справжньої рівності всіх людей. Усім людям і всім народам притаманна одна й та сама здатність сприймати світ, однаково набувати життєвий досвід, і всі вони рівною мірою спроможні відрізнити правду від кривди.

<sup>1</sup> Republic, III, 22. Trans. by Sabine and Smith.

Безумовно, з усієї предметності філософських дискусій найціннішим є цілковите усвідомлення того, що ми є народжені для Справедливості і що це право ґрунтується не на людській opinio, а на самій природі. Як тільки ми сприйmemo ідею людської співдружності і спілки усіх з усіма, цей факт одразу ж постане ясним, як день, бо жодна річ не може бути схожою на іншу і бути достеменним її двійником, як усі ми між собою. Більше того, якби лихі звички та хибні уявлення не зводили легкодушних і не потурали їхнім примхам, ніхто з людей так не був схожий би на самого себе, як на всіх інших<sup>1</sup>.

Професор А. Дж. Карлайл висловився, що жодна зміна в політичній теорії не була настільки приголомшливо всеохопною, як перехід від Арістотеля до такого ось уривка, як цей<sup>2</sup>. Виклад аргументів тут справді абсолютно протилежний Арістотелевому. Стосунки на ґрунті вільного співгромадянства, за Арістотелем, мали сенс лише між рівними, але оскільки люди не є рівними, то громадянство має бути обмежено невеликою, ретельно дібраною групою. Цицерон, навпаки, твердить, що через підлеглість усіх людей одному закону, а отже, й через співгромадянство, вони мають бути, у певному сенсі, рівними. Цицерон розглядає рівність скоріше як моральну потребу, аніж як дійсність; па етичному рівні вона виражає те саме, що має на увазі християнин, говорячи, що Бог не зважає на особи. Тут немає й натяку на політичну демократію, хоча без такого морального переконання важко її відстоювати. Що стверджується, так це право кожної людини на певну частку людської гідності й поваги; вона належить до великого вселюдського братства, а не перебуває поза ним. Навіть якщо це й раб, то він не повинен бути, за висловом Арістотеля, живим знаряддям, а радше, за Хрисипом, — довічним наймитом. Або ж, як через вісімнадцять століть цей вираз перефразував Кант: людину слід вважати ціллю, а не засобом. Дивно, але Хрисип з Цицероном стоять ближче до Канта, ніж до Арістотеля.

Політичний аспект, який Цицерон висновує зі своєї етичної аксіом, полягає в тому, що держава не може існувати перманентно, принаймні не може існувати перманентно у нездеформованому вигляді, хіба що перебуватиме в залежності ззовні; такий погляд допускає і формує усвідомлення взаємних обов'язків і взаємного визнання прав, що об'єднують всіх громадян. Держава — це моральна спільнота, множина осіб, котрим сумісно належить сама держава і її закон. З цієї причини він називає державу красивими словами: *res populi* або *res publica* — «справа народу», що практично рівноцінно за своїм значенням первинному вжиткові англійського «*commonwealth*» — «співдружність». На цьому ґрунтувалися Цицеронові докази в дискусіях з епікурейцями і скептиками про те, що

<sup>1</sup> Laws, 1, 10, 28–29 (trans. by C. W. Keyes).

<sup>2</sup> *A History of Medieval Political Theory in the West*. Vol. I (1903), p. 8.

справедливості внутрішньо притаманне добро. Якщо держава не є спільнотою, створеною для етичних цілей, і якщо її не підтримують моральні узи, то така держава, за словами Августина, сказаними пізніше, є «ніщо інше, як розбійницький грабіж за гігантським мірилом. Звичайно, держава може бути тиранічною, — моральний закон не виключає аморальності як явища, — але тою мірою, як держава до цього вдається, вона втрачає свою істинну сутність».

*Таким чином, республіка є народною справою; але народ — це не група осіб, що згуртувалися абияк, а значна множина людей, об'єднаних спільною домовленістю про закони й права, а також прагненням користатися благами на взаємовигідній основі<sup>1</sup>.*

Відтак держава являє собою корпоративну організацію, членство в якій спільно належить усім громадянам; вона існує, щоб забезпечити своїх членів перевагами взаємодопомоги і справедливості врядування. Звідси випливає три висновки: по-перше, оскільки держава і її закон є спільною власністю народу, то її влада постає з колективної сили народу. Народ є самоврядною організацією, що має достатньо засобів, необхідних для самозбереження і продовження свого існування: «*Salus populi suprema lex esto*»<sup>2</sup>. По-друге, політична влада при правильному і законному її використанні стає справжньою спільною владою народу. Урядовець, який її здійснює, робить це завдяки авторитетові своєї посади; його повноваження регулюються законом, а сам він є ставлеником цього закону.

*Якою мірою закони керують урядовцем, так само урядовець керує людьми, тож, по правді, можна сказати: урядовець є закон, що промовляє, а закон — урядовець, що мовчить<sup>3</sup>.*

По-третє, сама держава і її закони незмінно підвладні Божому закону, або ж моральному чи природному закону, — цьому найвищому правовому авторитетові, що стоїть над людськими вчинками та інституціями. В природі держави сила є тільки окремим її проявом, і її застосування можливо виправдати лише потребою здійснити принципи справедливості й права.

Такі основні принципи врядування: влада делегується народом, має функціонувати виключно на підставі закону і може бути виправдана тільки моральними чинниками, — за порівняно короткій строк, що минув відтоді, як Цицерон їх записав, дістали практично повсюдне визнання і впродовж багатьох століть служили загальновідомими положеннями в теорії політичної філософії. Протягом усього середньовіччя вони не стали предметом

<sup>1</sup> Republic, I, 25.

<sup>2</sup> Нехай благо народу буде найвищим законом (латин.).

<sup>3</sup> Laws, III, 1, 25.

шпарких дискусій з боку теоретиків, а ввійшли до загальної скарбниці політичних ідей. Втім, значні розходження у поглядах щодо їх застосування могли виникати у людей, що не мали й тіні сумніву в доцільності самих принципів як таких. Тож кожний погодиться з думкою, що тиран заслуговує на зневагу, а тиранія є найгірше зло для народу, але звідси, однак, не випливає, що люди мають з цим чинити, і кому слід виступити від їхнього імені, або наскільки сильною повинна бути наруга, щоб можна було виправдати вжиті заходи. Зокрема, бачення джерела політичної влади в народі саме по собі ще не породжує жодних демократичних ідей, на кшталт тих, що в нові часи висновувалися з того факту, що піддані давали свою згоду. Такий підхід не дає відповіді на те, хто має говорити від імені народу, яким чином надається право говорити чи хто, власне, є тим народом, за який та чи та особа висловлюватиметься, — тобто всіх питань найістотнішої практичної ваги. Використання стародавнього постулату про те, що політична влада є делегованою від народу, виявилось сутим пристосуванням старої ідеї для підтримки новочасних форм представницького уряду за нових умов.

### Римські юристи

Класичний період римської юриспруденції припадає на II—III століття нової ери, а праці видатних юристів цієї доби було відібрано, скомпоновано в дигести (пандекти) і за наказом імператора Юстиніана видано 529 р. Політична філософія, втілена в цьому зведенні правознавчих робіт, повторювала і розвивала теорії, що їх був започаткував Ціцерон.

Політична теорія складає невелику частину всіх текстів; уривки, що нас цікавлять, не вражають ні своєю кількістю, ні обсягом. Автори-юристи були правники, а не філософи. Через це іноді важко визначити, наскільки серйозно можна сприймати ту чи ту філософську ідею, що зустрічається в названих працях; невідомо, чи автор навів її лише як витончену оздобу для свого викладу, чи справді вона мала вплив на його правове мислення. Вочевидь, римські законники ніколи не ставили собі за мету серед іншого виробити політичну філософію або наситити філософськими ідеями правничу науку. Філософія римських юристів не була філософією у власному сенсі, радше — поодинокими соціально-етичними концепціями, що стали відомі всім освіченим людям і вважалися корисними для суто професійних, правничих потреб. Тож викликає ще більший подив, що так само відбиралися філософські ідеї, приналежні до стоїчно-ціцеронівської традиції. Тоді ж як ідеї егоїстичного індивідуалізму, наявні у творах епікурейців та скептиків, які теж були доступні юристам, не заслужили їхньої уваги. Той факт, що інтерес законників до політичної теорії мав вибіркової і безсистемний характер, не може притлумити значення їхніх праць. Надзвичайно високий авторитет римського права в усій Західній Європі надавав ваги будь-якій сентенції, якщо вона визнавалася приналежною

до нього. Більше того, будь-яка основоположна концепція, присутня в праві, обов'язково мала бути відомою всім освіченим людям, також і юристам, а через свою поширеність — і більшому загалові. Врешті, римське право стало однією з найзначніших інтелектуальних сил в історії європейської цивілізації, оскільки воно створювало засади й категорії, за допомогою яких люди могли міркувати про безліч предметів і не в останню чергу про політику. Правнича аргументація — логічний хід думки в рамках прав людини та допустимих меж влади урядовців — стала й залишалася загальноприйнятним методом політичного теоретизування.

Юристи, чиї праці ввійшли до дигестів, а також укладачі Юстиніанових Інституцій VI ст. розрізняли три основних види права: *ius civile*, *ius gentium* та *ius naturale*. *Ius civile* означало, як правило, надання чинності звичаєвому праву тої чи тої країни, яке відтак називалося позитивним місцевим правом. Два інших типи не так легко визначити і в з'ясуванні різниці між *ius gentium* та *ius naturale*, і в порівнянні останніх до *ius civile*. Ціцерон вживав обидва терміни, але навряд чи розрізняв їх за змістом. За своїм походженням, як уже говорилося в попередньому розділі, термін *ius gentium* ввели юристи, тоді як *ius naturale* — переклад грецької філософської термінології. Як у ранніх юристів, так і в Ціцерона ці поняття тісно перепліталися. Вони означали однаковою мірою і загально-новизнані принципи, що ввійшли до правничих систем різних народів, і принципи, наповнені органічною раціональністю й справедливістю безвідносно їхньої приналежності до тієї чи тієї системи права. Ці відмінності було неважко лишити поза увагою, бо ж надійною перевіркою закону на добродійність слугувало схвалення його загалом. Резонно припустити, що те, до чого дійшло багато різних народів самостійно, виглядає справедливішим, ніж здобуток якогось окремого народу.

З плином часу юристи, як видно, усвідомили доцільність розмежування понять *ius gentium* і *ius naturale*. Гай, який писав у II ст., ще вживав ці терміни синонімічно; але вже Ульпіан та пізніші автори III ст. почали їх розрізняти, а слідом за ними — і компілятори, які готували Інституції в VI ст.<sup>1</sup> Це розрізнення увиразнило правову дефініцію, але водночас посилило етичний критицизм правових норм, тобто породжувало усвідомлення, що навіть загальноприйняті закони могли виявлятися несправедливими і нераціональними. Головним моментом, що розрізняє *ius gentium* і *ius naturale*, є ставлення цих видів права до рабства. За своєю природою всі люди народжуються вільними і рівними, але *ius gentium* допускає рабство<sup>2</sup>. Тепер нелегко встановити, що саме ця природна свобода означала для юристів, котрі так рішуче заявляли про її реальність, але з огляду на їхні намагання, і небезрезультатні, забезпечити правові гарантії на існування рабства та інших пригноблених класів, здається цілком логічним витлумачити це як певне моральне застереження стосовно практики, за-

<sup>1</sup> A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*. Vol. I (1903), pp. 38 ff.

<sup>2</sup> *Digest*, 1, 1, 4; 1, 5, 4; 12, 6, 64; *Institutes*, 1, 2, 2.

конність якої не підлягала сумніву за всіма відомими правовими кодексами. Схоже, під цим усім розумілося, як припускає проф. Карлайль, що в деяких чистіших і ліпших формах суспільства рабство не існувало або не могло існувати. Принаймні після того, як завдяки християнській релігії повсюдно поширилася віра в гріхопадіння людини, подібні думки сприймалися саме так.

Незалежно від того, розрізняли римські юристи *ius gentium* і *ius naturale* чи ні, ніхто з них не сумнівався в існуванні якогось вищого закону, порівняно з указами, видаваними в одній окремій країні. Як і Ціцерон, вони вважали, що закон має бути доконче раціональним, універсальним, незмінним і божественним, хоча б стосовно головних принципів: добра й справедливості. Римське право, а також англійське звичаєве право тільки якоюсь дециєю були продуктом законодавчої діяльності. Тобто припущення, що право — це ніщо інше, як воля компетентного законодавчого органу, раніше не існувало і є, по суті, новітнім явищем. Всі знали, що певні норми, які мають сприйматися позитивним правом як взірці, встановлює «природа» і що, як застерігав Ціцерон, «несхвалений законом» статут не є взагалі правом. Протягом середніх віків і навіть за нових часів існування і цінність такого вищого закону було само собою зрозумілим. Як зауважує сер Фредерік Полок, основна ідея природного права від доби Римської республіки і до нових часів являла собою «найвищий принцип відповідності природі людини як розумної суспільної істоти, що є або має бути виправданням усякої форми позитивного права»<sup>1</sup>.

Теоретично позитивне право є, таким чином, наближенням до ідеальної справедливості й права, воно репрезентує свої об'єкти і витворює свої стандарти. За словами Ульпіана, котрий, у свою чергу, цитує Цельса, позитивне право — це «*ars boni et aequi*»<sup>2</sup>.

*Справедливість — це незмінна й повсякденна готовність відплатити кожному за його заслугами. Приписи цього права такі: достойно жити, нікому не чинити зла, віддавати кожному належне. Юриспруденція — це знання людського й божественного, наука про правду і кривду*<sup>3</sup>.

Звідси випливає, що юрист — «служитель справедливості», «діяч істинної філософії, а не якийсь ошуканець». Немає потреби сприймати Ульпіанову риторичку як літературну оцінку даного явища, втім, факт залишається фактом: римські юристи створили корпус законів на вищій, ніж будь-коли дотіль, науковій основі. І хоча впроваджені ними зміни мали свої економічні та політичні принципи, не слід гадати, що це робилося без рівняння на ідеали законності.

<sup>1</sup> «The History of the Law of Nature», in *Essays in the Law* (1922), p. 31.

<sup>2</sup> Мистецтво добра й справедливості (латин.).

<sup>3</sup> *Digest*, 1, 1.

Природне право означало розуміння людських діянь у світлі таких моральних принципів, як рівність усіх перед законом, вірність своєму слову, чесне поводження з людьми, неупередженість, надання переваги намірові перед марнослів'ям і витійством, заступництво за підданих, визнання домагань, що посилаються на покровний зв'язок. Проходження справ дедалі більше звільнялося від зайвих формальностей; угоди уклалися скоріше за домовленістю, ніж за словесною казуїстикою; батьківську необмежену владу над майном та особистістю дітей було скасовано; заміжні жінки отримали цілковито рівні права з чоловіками щодо свого майна і дітей; врешті, було досягнуто значного прогресу в царині законодавства про рабство, почасти шляхом захисту рабів від жорстокості, почасти шляхом максимального спрощення процедури звільнення. Сучасний дослідник «справедливого права» Рудольф Штамлер вважав віру в справедливість вершиною слави римської юриспруденції.

*В цьому, на мою думку, полягає всесвітнє значення класичних юристів Риму, в цьому їхня неминуuca цінність. Вони насмілилися перевести свій погляд з тривіальних питань на цілісність. Розглядаючи кожний окремий випадок з усією його обмеженістю, вони направляли свої думки до провідної зорі загального права, тобто до встановлення в житті справедливості*<sup>1</sup>.

Слід зазначити, що ці реформи, попри їхнє проведення на початку християнської ери, нічим не завдячують християнству. Причиною тут став величезний гуманістичний поштовх стоїцизму, і водночас не видно жодних слідів впливу на видатних юристів II—III ст. з боку християнських громад. У пізніші часи, за часів імператора Константина і далі, вже видніється християнський вплив, який, проте, не проявлявся у згаданих вище напрямках. Його ціллю було у будь-який спосіб забезпечити офіційний статус церкви і її достойників або сприяти реалізації церковної політики. Типовими змінами в законодавстві, що започаткувала церква на захист своїх інтересів, були: право на отримання майнової спадщини, узаконення єпископальних судів, право нагляду за добродійницькими акціями, скасування законів проти безшлюбності, а також введення в дію законів супроти еретиків та відступників.

Нарешті, в римському праві викристалізувалася теорія, яку виношував ще Ціцерон і яка полягала в тому, що основа влади правителя черпається «в народі». Цю теорію в кінцевому підсумку сформулював Ульпіан, чий вислів неодноразово цитувався і з приводу якого не виникало жодних розбіжностей при його тлумаченні ні в дигестах, ні в Інституціях:

<sup>1</sup> *The Theory of Justice*. Eng. trans. (1925), p. 127.

Воля Імператора має правову основу, оскільки в акті схвалення закону, видаваного Імператором, народ делегує Імператорові всю свою владу і наділяє його своїми повноваженнями<sup>1</sup>.

Ця теорія повинна сприйматися, безумовно, в строгому правничому розумінні, її сформульовано за допомогою термінології, що має суто технічне значення. Сама по собі вона не виправдовує ні впровадження королівського абсолютизму, що іноді вбачали в першій частині фрази, ні представничого врядування, яке почали пізніше розуміти під верховною владою народу. Останнє твердження виглядає особливо абсурдним, якщо взяти до уваги добу Римської імперії, коли писав Ульпіан. Ідею, що криється за його словами, вже висловлював Ціцерон. Вона полягає в тому, що право є спільним надбанням народу, його збірною силою. Ця ідея походить від умонастроїв, що звичаєве право спирається на згоду всього народу, бо звичай існує тільки за систематичної практики. Вона зустрічається також в класифікації джерел, з яких виводяться закони. Таким чином, закон може постати з рішення народних зборів (*plebes*), що впливає з голосування представницької частини населення, такої, як зібрання плебеїв (*plebescita*), або набути чинності через сенатський чи імператорський декрет (*senatus consulta, constitutiones*) чи указ урядовця, наділеного функціями видання постанов. У будь-якому разі законодавче джерело повинно мати відповідні повноваження; в кінцевому підсумку всі форми права беруть свій почток від законодавчої діяльності, яка є притаманною політично організованому народові. Можна вважати, що кожний усталений орган врядування все-таки репрезентує народ певною мірою і певним чином, але, вочевидь, мало підстав твердити, що така репрезентація пов'язується з голосуванням і ще менше — з тим, що голосування є правом, яке поширюється на кожну особу. «Народ» — це поняття досить відмінне від самих осіб, яким у даний час довелося його складати.

Крім того, почасти збереглися основи стародавнього вчення, що закон — це «безособовий розум», а відтак існує велика моральна різниця між законним урядом і вдатною тиранією. Навіть якщо перший працює кепсько, а остання буває іноді дуже ефективною, підлягання законові не суперечить моральній свободі та людській гідності, тоді ж як покора навіть найлагіднішому правителю в моральному відношенні є принизливою. В римському праві зберігся дух чудового Ціцеронового вислову: «Ми — слуги закону, щоб бути вільними»<sup>2</sup>. І справді, не існує дивовижнішого свідчення сили, що набрало це переконання в європейській моралі, ніж те, що воно вціліло у правовій системі, яка досягла зрілості за часів, коли особиста влада імператора ставала необмеженою і її авторитет спирався тільки на силу. Втім, факт залишається фактом: хоч би як там було, ідеал, укорінений в законі, — той дистилат давнього вільного життя міс-

<sup>1</sup> Digest, 1, 4, 1.

<sup>2</sup> *Pro Cluentio*, 53, 146.

та-держави, який виявився здатним пережити добу, протягом якої все низькопоклонство, властиве східному деспотизмові, прищепилося в Римі, — зробився незмінним чинником європейської політичної цивілізації.

### Вибрана бібліографія

- Roman Stoicism*. By E. V. Arnold. Cambridge, 1911. Ch. 12.  
 «Classical Roman Law». By W. W. Buckland. In the *Cambridge Ancient History*. Vol. XI (1936), ch. 21.  
*A History of Medieval Political Theory in the West*. By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle. 6 vols. London, 1903–1936. Vol. I (1903), Parts I and II.  
*On the Commonwealth: Marcus Tullius Cicero*. Eng. trans. by George H. Sabine and Stanley B. Smith. Columbus, Ohio, 1929. Introduction.  
*The Roman Mind: Studies in the History of Thought from Cicero to Marcus Aurelius*. By M. L. Clarke. Cambridge, Mass., 1956.  
*Law and the Life of Rome*. By John Crook. Ithaca, 1967.  
*Rome the Law-giver*. By J. Declareuil. Eng. trans. by E. A. Parker. London, 1927. Prolegomena.  
*Cicero*. Edited by T. A. Dorey. New York, 1965.  
*The Moral and Political Tradition of Rome*. By Donald Earl. Ithaca, 1967.  
*The City State of the Greeks and Romans*. By William Warde Fowler. New York, 1963.  
*City-State and World State in Greek and Roman Political Theory until August*. By Mason Hammond. Cambridge, Mass., 1951.  
*Historical Introduction to the Study of Roman Law*. By H. F. Jolowicz. 2d ed. Cambridge, 1952. Ch. 24.  
 «The Idea of Majesty in Roman Political Thought». By Floyd S. Lear. In *Essays in History and Political Theory in Honor of Charles Howard McIlwain*. Cambridge, Mass., 1936.  
 «Natural Law in Roman Thought». By E. Levy in *Studia et documenta historiae et juris*. Vol. XV (1949), pp. 1–23.  
*The Growth of Political Thought in the West, from Greeks to the End of the Middle Ages*. By C. H. McIlwain. New York, 1932. Ch. 4.  
*Cicéron et les sources de droits*. By Maurice Pallasse. Paris, 1946.  
*Gai Institutiones, or Institutes of Roman Law by Gaius*. Eng. trans. by Edward Poste. 4th ed. rev. and enlarged by E. A. Whittuck. With an Historical Introduction by A. H. J. Greenidge. London, 1925.  
*History of Roman Legal Science*. By Fritz Schulz. Oxford, 1953. Reprinted with additions from 1946.  
*Roman Law in the Modern World*. By Charles P. Sherman. 3 vols. Boston, 1917. Vol. I. History.



З одного боку, віра в рівність всіх людей — ідея простолюду, — отримавши юридичне опрацювання, різко відійшла від шкали цінностей, котра існувала в місті-державі. З іншого — між ними все ж простежується певна тяглість. Для Ціцерона, як і для Платона, заснувати державу або правити нею означало подвиг, при здійсненні якого людина підноситься майже до богорівності, для них це була вершина людського щастя. Централізована система влади, випрацювана римським правом, значною мірою свідчить не тільки про адміністративну єдність імперії, а й про переконання древніх у тому, що держава є найдосконалішим закладом з усіх, створених людством. В річищі цієї традиції не виникало думки про двоїсту відданість, за якої якась інша вірність могла б протистояти вимогам громадянського обов'язку, і між «дорогим містом Кекропів» та «дорогим Градом Божим» ще не пролягла безодня. Втім, таке розмежування між земним містом і Градом Небесним, що його провів римський імператор — найбільш чесний правитель того часу, — підхопило тенденцію, що намітилася в моральному досвіді людства. Невдоволення Марка Аврелія своїм становищем, на яке його наставив Бог, а також неприховане прагнення життя, що його задовольнило б, свідчить, як далеко могла відійти навіть язичницька душа від понять тих часів, коли Ціцерон у своєму «Сні Сципіона» розглядав Небо як нагороду, що дається за видатну державну службу. Церква у Марка Аврелія є вершиною розчарованості життям, виразником вищої духовності, на яку не здатна ця земля, однак плоди цієї духовності зростають на завчасно підготовленому ґрунті.

### Сенека

Переоцінка цінностей, яка позначилася на політичній кар'єрі, а також пригаслі сподівання на здатність державних мужів успішно вирішувати соціальні питання стають ясно видимими, коли порівняти Ціцерона і Сенеку, який творив століттям пізніше і відбивав настрої римського народу за часів ранньої імперії, так само як Ціцерон був їх виразником наприкінці республіканської доби. Цей контраст виглядає надзвичайно різким через те, що в площині філософської систематички погляди цих двох мислителів не дуже різнилися; обидва дотримувалися еkleктичного стоїцизму, згідно з яким природа уособлює взірць добра й розважливості. Обидва сприй-

мали величну епоху республіканського правління як час, коли Рим досяг своєї політичної зрілості, яка згодом почала згасати. Однак між ними є істотна відмінність: Ціцерон все ж плекав ілюзії, що повернуться кращі часи, тоді як для Неронового радника час ілюзій вже минув. Рим вступив у завершальну стадію свого існування, повсюдно процвітала корупція, прихід деспотизму бачився невідворотним. Під сильним впливом соціально-політичних процесів Сенека виказує болісне розчарування й песимізм, що потьмарює латинську літературу II ст. християнської ери<sup>1</sup>. Питання було не в тому, чи стане влада абсолютною, а тільки в тому, хто стане деспотом. Навіть сама підлеглисть деспотові вважалася за ліпше, ніж підлеглисть народові, бо людська маса була настільки озлобленою і розбещеною, що своєю жорстокістю перевершувала тиранів. Немає сумніву в тому, що за таких обставин політична кар'єра мало що обіцяла порядній людині, крім втрати порядності. Безперечно і те, що порядна людина мало що змогла б зробити для своїх співгромадян на державній посаді. З цих причин Сенека небагато приділяв уваги відмінностям між формами правління; один лад не гірший і не кращий за інший, бо жодний не може зробити чогось путнього.

Однак Сенека зовсім не вважав, що мудра людина не повинна втручатися у суспільні справи. Як і Ціцерон, він був певен, що моральний обов'язок спонукає порядну людину пропонувати свої послуги суспільству у той чи той спосіб; услід за Ціцероном він рішуче відкидав епікурейську гонитву за особистими благами при зневазі до громадських інтересів. Але, на відміну від Ціцерона, а надто від усіх своїх попередників-філософів, що захоплювалися політико-соціальними питаннями, Сенека спромігся розглядати громадську діяльність і без зайняття урядових посад чи виконання політичних функцій. Такий підхід надає цілковито нового аспекту доктрині «стародавньої стої», згідно з якою кожний є членом двох спільнот: громадянської держави, підданям якої він є, і набагато більшої держави, що складається з усіх розумних істот, до якої він належить як частка людства. Ця, більша, спільнота для Сенеки є радше громадою, аніж державою; її узні більше моральні або релігійні, на противагу правовим чи політичним. Відповідно до цього, мудра й порядна людина служить людству навіть тоді, коли не посідає політичної влади. Вона робить це в силу морального зв'язку зі своїми ближніми або навіть індивідуально — через філософські міркування. Людина, котра завдяки своєму мисленню стає вчителем людства, відразу ж займає місце, шляхетніше й впливовіше від того, що має політичний державець. Навряд чи буде перебільшенням сказати, що релігійний культ Сенека теж вважав істинною службою на благо людства, як про це писали і християнські автори.

Ставлення Сенеки до цього питання важко переоцінити. Стоїцизм Сенеки, як і Марка Аврелія століттям пізніше, був, по суті, релігійною вірою, яка, обіцяючи снагу й розраду в цьому світі, сама звертається до

<sup>1</sup> Див. Samuel Dill, *Roman Society from Nero to Marcus Aurelius*. (1904). Bk. III, ch. 1.

духовного життя. Таке розмежування мирських і духовних інтересів, — відчуття того, що тіло є всього-на-всього «кайданами і темницею душі» і що «душа мусить невпинно боротися з „тягарем плоті“»<sup>1</sup>, — було досить характерним і для язичницького середовища, в якому поставало християнство. Зросла потреба в духовній розраді підносила релігію в людському сприйнятті на висоту, дотіль не бачену, і віддаляла її від мирських інтересів, робила її поодиноким засобом причетності до вищих сфер буття. Комплексний характер сприйняття життя за класичної доби, що базувався в основному на світському ґрунті, зазнавав змін; релігія отримувала дедалі більше підтримку як з боку держави, так і незалежно від неї. Тож цілком природним наслідком такої виразної підтримки стала незалежність релігії. Її інтереси змогли втілитися у породжені ними самими інституції і стали репрезентувати на землі права й обов'язки, притаманні людям як членам Граду Небесного. Така інституція, яка все більше набувала форми християнської церкви, завдяки своїй природі привертала до себе дедалі більше відданих людей, бо захищала певні сфери людського буття від недоречного втручання держави. Тлумачення Сенекою громадського й церковного життя є свідченням вражаючої подібності його мислення мисленню церковних діячів, що знайшло своє відбиття в низці сфальшованих листів, які нібито писали один одному Сенека і св. Павло.

Два інших подібних аспекти Сенекової ідеології тісно пов'язувалися з переважно релігійним тоном його філософії. З одного боку, він ясно усвідомлював природний нахил людини до гріховності, а з іншого — його етика проявляла тенденцію до гуманістичного світобачення, що ставала дедалі виразнішою в пізньому стоїцизмі. Попри той факт, що Сенека повторює банальності про самодостатність мудреця, моральне високодумство та жорстокість, притаманні ранньому стоїцизму, вже явно підупали. Чуття людської зіпсованості гнітить, ця зіпсованість не виправна; ніхто не в силі її позбутися, тож чеснота полягає радше в безугавній борні за спасіння, аніж у його досягненні. Вочевидь, саме це переконання, що гріховність та стражденність є всезагальними характеристиками людини, спонукало його піднести на таку височінь чуйності і благородства людини — чесноти, не дуже властиві стоїцизму в його більш строгих версіях. До того ж ідея походження людини від Бога та похідна від неї ідея всезагального братерства сприяли поширенню чуйного і гуманного ставлення до людства в цілому, що стало характерним для християнського вчення. Коли громадянські й політичні доблесті відійшли на задній план, наперед виступили такі чесноти, як милосердя, доброта, благодійність, доброзичливість і толерантність, що разом з рішучим осудом жорстокості, ненависті, злоби й насильства щодо підлеглих і слабших піднялися на вищій щабель моральної системи цінностей, порівняно з етикою попереднього періоду. Наслідки такої гуманізації віддзеркалилися в класичному римському праві, надто — створенням запобіжних заходів стосовно майна, а також особис-

<sup>1</sup> *Consol. ad Marc.*, 24, 5.

тостей жінок та неповнолітніх дітей, захистом рабів, гуманнішим ставленням до злочинців і повсюдною підтримкою найслабкіших. Дивно, але сильний потяг до людських чеснот спочатку пов'язувався з більш глибоким усвідомленням морального занепаду, причім обидві тенденції, мабуть, беруть свій початок від етичних настроїв, що мали місце за давнішнього періоду в античності. Вірогідно, обидві тенденції виникли з різних граней більш споглядального способу життя, який заступив колишнє ставлення до служіння державі як до найвищої доблесті.

Відхід Сенеки від давнішньої віри в державу як у найвищу реалізацію моральної досконалості ніс на собі дуже помітний знак яскравого уявлення цього мислителя про «золотий вік», що, на його думку, передував добі цивілізації. У своєму 90-му листі [до Луцилія] він описав цей ідилічний природний стан способом, дещо схожим на риторичний ентузіазм Руссо, за допомогою якого останній звеличує той самий предмет уже в XVIII ст. За «золотого віку», як він вважав, люди все ще залишалися щасливими, чистими і незіпсованими; вони надавали перевагу життю простому, без розкоші та надмірностей цивілізації. Однак вони не були ні мудрим, ні морально досконалими; їхня добродійність впливала швидше з незіпсованості та незнання, ніж зі свідомого благочестя. Зокрема, в природному стані, як його змалював Сенека, люди ще не мали цього сильного потягу до наживи — інституту приватної власності ще не існувало; саме зріст пожадливості знищив передумови первісної цноти. Крім того, доти, доки люди лишалися незайманими, їм не йшлося про уряди чи закони; вони добровільно визнавали зверхність найрозумніших та найліпших з-поміж себе, а ті вже не домагалися якихось привілеїв коштом своїх одноплемінників. Але коли людей охопило прагнення до приватного володіння речами, вони зробилися егоїстами, а вожді обернулися на тиранів. З розвитком ремесел з'явилися розкіш та моральне розбещення. Саме цей причинно-наслідковий ланцюжок призвів до необхідності закону й примусу, аби приборкати пороки та попсованість людської природи. Одне слово, уряди стали знаряддям супроти злостивості.

Уславлення ідилічного природного стану, що вже мало місце в деяких уривках Платонових «Законів», а згодом розгорнено Сенекою, відіграло не останню роль в утопічних політичних теоріях. Байдуже, звернене в минуле, як у Сенеки й Руссо, чи спрямоване в прийдешнє, як у соціалістів-утопістів, воно ставило однакові цілі: ретельно дослідити пороки і вад людства та засудити політико-економічні негаразди віку. У випадку Сенеки «золотий вік» став одним із засобів вираження своїх намагань вловити сенс занепаду римського суспільства за Неронового правління. З причин, які неважко зрозуміти, його погляд на те, що в природному стані приватної власності не існувало, навряд чи підтримали б юристи, які, здавалося, вважали приватну власність абсолютно узгодженою з природним правом. Найліпшим прикладом у випадку з юристами було б, мабуть, рабство, котре, як говорилося в попередньому розділі, було чимось таким, що більше стосувалося *ius gentium*, ніж *ius naturale*. В цілому

концепція Сенеки про право як простий засіб проти гріховності в усіх відношеннях розходиться з визначенням права Ульпіаном як «істинної філософії» та «*ars boni et aequi*». Але Сенекова ідея щодо природного стану могла виявитися цілком придатною християнським богословам. Віру в первинну чистоту людини підказала оповідь про гріхопадіння, і християнські автори нерідко сприймали цю обставину як передумову комунізму, де можна буде обійтися без примусу. Після того, як усталилася догма, згідно з якою бідність вважалася морально вищою за багатство, а чернецтво — морально вищим за мирське життя, такі переконання ширилися і ставали, можна сказати, обов'язковими.

Втім, слід визначити, що ця догма, байдуже, у Сенеки чи в християнських авторів, у жодному сенсі не служила знаряддям підризу приватної власності, права чи влади. Вона тільки навчала, що ці інституції в етичному аспекті стоять на другому місці за шкалою вартостей. В досконалому суспільстві або за умов очищення людської природи вони не були б необхідними. Однак зіпсованість людства як така призводить до того, що приватна власність може виявитися цілком корисним впровадженням, а право, підтримуване примусом, може стати вкрай необхідним. Тоді одразу ж напрошується умовивід, що влада виникає винятково через людську зіпсованість, і все ж це — призначений божеством інструмент для управління людьми в їх гріховному стані, а тому вимога послуху є непорушною для всіх добрих людей. Фактично, це стало загальнохристиянською догмою.

Водночас уявлення Сенеки про владу як про більш-менш тимчасовий засіб боротьби з людським злом виявилось показником колосальних зрушень у сфері моральних вартостей, і не лише у порівнянні з оцінкою політичних інституцій грецькими філософами, але й порівняно з поглядами, що мали місце незадовго дотіль — у Ціцерона. Важко перебільшити відмінність Сенекових поглядів від стародавніх переконань, що втілювалися в ідеї Арістотеля, за якою місто-держава є необхідною умовою цивілізованого життя і єдиним засобом якнайвищого розвитку людських здібностей. Зміну поглядів на функції держави, навіяні Сенекою, хочеться зіставити з подібним наслідком Ціцеронового ставлення до ідеї рівності всіх людей. Разом узяті, ці чинники вцент зруйнували античну оцінку політичної діяльності. Замість найвищої цінності, що несло в собі громадянство, з'являється загальна рівність всіх людей, всіх станів; на місці держави як чинного органу вдосконалення людини постає влада, наділена знаряддям примусу, що безуспішно силкується зробити земне життя стерпним. І хоча ці революційні зміни на шкалі цінностей ще мали тільки гіпотетичний характер, їм було визначено долею пройти крізь дослідження і з часом дедалі глибше вкорінюватися в політичну філософію, створену отцями церкви.

## Християнський послух

Утвердження християнської церкви як окремої інституції, цілком не залежної від держави і наділеної правом активно впливати на духовні запити людства, небезпідставно можна назвати найреволюційнішою подією в історії Західної Європи як щодо політичних реалій, так і щодо політичної філософії. З цього, правда, ніяк не випливає, що ранньохристиянські політичні концепції мали якусь особливу відмінність чи специфіку, що відрізняла їх від мислення інших людей. Інтереси, що керували людьми при наверненні до християнства, — то були релігійні інтереси, а саме християнство було вченням про спасіння, а не філософією чи політичною теорією. Уявлення християн про такі предмети не дуже різнилися від уявлень дохристиянських чи язичницьких. Так, християни не менш від стоїків вірували в природне право, в Провидіння, що править світом, у незмінну справедливість закону й врядування, а також — у рівність всіх людей перед Богом. Подібні настрої мали місце повсюдно ще до виникнення християнства, а численні знайомі рядки в Новому Заповіті свідчать, що вони одразу ж ввійшли до християнських писань. Тож автор «Діянь апостолів», описуючи проповідницьку діяльність св. Павла серед афінів, показує, що цей апостол користувався поняттями, відомими кожному, хто хоча б раз слухав виступи стоїків: «Бо ми в Нім живемо, і рухаємось, і існуємо, як і деякі з ваших поетів казали»<sup>1</sup>. Тільки нове релігійне вчення про воскресіння мертвих залишилося незбагненим для афінів. У подібному ключі, звертаючись до галатів, св. Павло відкидає етнічні та соціальні відмінності:

*Нема юдея, ні грека, нема раба, ані вільного, нема чоловічої статі, ані жіночої, — бо всі ви один у Христі Ісусі*<sup>2</sup>.

Також у «Посланні до римлян» він твердить, що закон, притаманний людській природі, протистоїть єврейському закону:

*Бо коли погани, що не мають Закону, з природи чинять законне, вони, не мавши Закону, самі собі Закон*<sup>3</sup>.

Загалом можна вважати, що отці церкви у своєму ставленні до природного права, рівності всіх людей, необхідності правосуддя й держави значною мірою солідаризувалися з поглядами Ціцерона і Сенеки<sup>4</sup>. Справді, язичницькі автори і духом не відали про існування богонатхненного закону, який, за християнським ученням, розкривався в єврейських і християнських

<sup>1</sup> Acts. 17, 28.

<sup>2</sup> Galatians, 3, 28.

<sup>3</sup> Romans, 2, 14.

<sup>4</sup> Carlyle, *op. cit.* Vol. I (1903). Part III.

релігійних книгах, але віра в Божественне одкровення аж ніяк не йшла всупереч з ідеєю, що закон природи є також і Божим законом.

Обов'язок поважати законну владу міцно вкоренив у християнство ще його фундатор. Коли фарисеї намагалися заманити Ісуса в пастку і показати його нелояльність щодо римської адміністрації, він промовив пам'ятні слова:

*Тож віддайте кесарю — кесарева, а Богові — Боже!*<sup>1</sup>

А св. Павло у своєму «Посланні до римлян» сформулював найважливішу політичну сентенцію, що є наявна в Новому Заповіті:

*Нехай кожна людина кориться вищій владі, бо немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога. Тому той, хто противиться владі, противиться Божій постанові; а ті, хто противиться, самі візьмуть осуд на себе. Бо володарі — пострах не на добрі діла, а на злі. Хочеш не боятися влади? Роби добро і матимеш похвалу від неї, бо володар — Божий слуга, тобі на добро. А як чиниш ти зле, то бійся, бо не дарма він носить меча, бо він Божий слуга, месник у гніві злочинцеві! Тому треба коритися не тільки ради страху кари, але й ради сумління. Через це ви й податки даєте, бо вони служителям Божі, саме тим завжди зайняті. Тож віддайте належне усім: кому податок — податок, кому мито — мито, кому страх — страх, кому честь — честь*<sup>2</sup>.

Цілком можливо, що деякі історики мають рацію<sup>3</sup>, вважаючи, що цей уривок та інші, схожі за своєю тематикою, було написано, щоб побороти анархічні тенденції, які мали місце в ранньохристиянських общинах. Навіть якщо це дійсно так, то автор своєї цілі домогся. Слова св. Павла ввійшли до канонічного християнського вчення, а обов'язок громадянського послуху зробився визнаною християнською чеснотою, чого не міг відкинути жодний відповідальний церковний ієрарх. Імовірно, св. Павло, так само як і Сенека, вважав, що урядова влада виявилася необхідним наслідком людського гріха; завдання держави полягає в тім, щоб придушити зло і заохотити добро. Але, як вже було сказано, це не означає, що повага до державця є чимось іншим, ніж накладеним обов'язком.

Св. Павло разом з іншими авторами Нового Заповіту наголошує на тому, що покора — це обов'язок перед Богом, і цей момент надає християнському вченню іншого акценту порівняно з римською теорією конституційного правління, в якій юристи наголошували на тому, що влада державцеві делегується народом. Як тільки єврейські релігійні книги

<sup>1</sup> Matt. 22, 21; cf. Mark, 12, 17; Luke, 20, 25.

<sup>2</sup> Rom. 13, 1–7; cf. I. Peter, 2, 13–17.

<sup>3</sup> Див. Carlyle, *op. cit.* Vol. I, pp. 93 ff.

ввійшли до канону, ця думка, природно, отримала підтримку коштом історії походження царської влади в євреїв, висвітленої у Старому Заповіті<sup>1</sup>. Юдейського царя звичайно називали помазаником Божим; за наказами, царську владу впровадив Господь Бог через непокору народу, і врешті — пункт, не забутий пізнішими церковними авторами, — цар ставав на царство при помазанні руками пророка. У певному сенсі християнська концепція владарювання завжди припускала ідею Божественного права, бо володар є слугою Господа. Але теперішня полеміка навколо засад державного устрою загострила цю відмінність між двома підходами у такий спосіб, про який ніхто ні спочатку, ні через сторіччя не міг подумати. Якщо навіть влада походила від народу, то з цього не випливає, що пошана до неї не може вважатися релігійним обов'язком; і навпаки, якщо володар є визначений Богом, то він однаково може завдячувати первною формою свого врядування засадам, що притаманні народів. Тобто можна сказати, що принципова ідея обох теорій — одна й та сама. Св. Павло і всі християни скеровували свою пошану саме на посаду радше, ніж на особу; особисті достоїнства чи вади правителя не мали особливого значення. Поганий володар був карою за гріхи, і йому все одно належало виявляти послух. Для юристів вибір народу означав головним чином конституційну або правову природу чинної влади. Обидві доктрини, — одна як правова, інша як богословська, — припускали різницю між владою, що постає з усталеної посади, і явно деспотичною владою, яка може належати людині. З цього можна дійти висновку, що обидві доктрини могли співіснувати без небезпеки несумісності.

### Роздвоєне підданство

Таким чином, пошана до законної влади була обов'язком, знехтувати котрим не міг жодний християнин. Однак величезне значення мало й те, що християнин неминуче підпадав під подвійну підлеглість, абсолютно не знану в етиці язичницької античності. Він мусив не тільки віддавати Цезареві те, що належить Цезареві, а Богові — Боже, але якщо вони постануть один проти одного, то, без сумніву, християнин повинен скорше надати перевагу Богові. Можливість такого конфлікту припускалася в різних теоріях, скажімо, в поглядах Сенеки, котрий ставив громадянські обов'язки на друге місце, хоча ми не маємо свідчень про те, що Сенека добре усвідомлював такий варіант. А християнин, приналежний до переслідуваної меншини, навряд чи не відчув це на собі; не можна заперечувати й те, що такий сумлінний імператор, як Марк Аврелій, за чийого правління буяли переслідування, мав підстави для своїх твердих, хоча й не завжди чітких переконань у тім, що в християнстві присутня ідея, не сумісна з римськими поняттями про чесноти абсолютної відданості державі. Хрис-

<sup>1</sup> Див. Samuel, chs. 8–10.

тиянин, який вірував, що його релігія є істиною, об'явленою Богом, аби він досяг вічного блаженства, незрівнянно вищого за будь-які земні блага, не міг не усвідомлювати, що ця релігія накладала такі обов'язки, від яких його звільнити було не під силу жодному імператорові і в світлі яких належало розглядати і зважувати державні та громадські повинності. Ідея, що людина є громадянином двох держав, сама по собі не була новою, але підхід до неї змінився: під більшою державою тепер розумілася не просто вселюдська спільнота, а духовна сфера, істинне Царство Небесне, в якому людина виступає спадкоємцем вічного життя і долі, незрівнянно вищих за ті, що можуть дати всі земні царства.

Християнство, правда, не було поодиноким світоглядом, що висував такі проблеми. Ознаки християнства як «духовної» релігії були більш-менш притаманні й іншим релігіям, що існували в римському світі. Старі місцеві культури Греції та Риму, хоча й ретельно плекані з політичних міркувань, в кінці II ст. помітно поступилися релігіям східного походження, серед яких було і християнство. Всі ці релігії у схожій спосіб обіцяли спасіння і вічне життя поколінню людей, що загрузло в пороках і розчарувалося у житті; вони мали також клас професійних священиків, які майстерно володіли мистецтвом духовної розради.

*У тяжкій атмосфері гніту й безсилля зневірені людські душі з непереборною силою потяглися до променистих небесних просторів<sup>1</sup>.*

Це була типова характеристика соціальних умов доби, під впливом яких поширювалося християнство та інші східні релігії. З хвилею зацікавленості релігійними та потойбічними матеріями при зміцненні незалежності релігійних закладів злам старої традиції, в якій релігія була додатком держави, став немінучим. Християнство — церква поза державою — репрезентувало кінець старої імперської ідеї і водночас вихідний пункт для цілковито нового розвитку.

Без релігійної підтримки не могла існувати жодна світова імперія. Конгломерат народів, племен і міст, не маючи таких уз, як сучасне відчуття національної приналежності, не спромігся винайти ніякого іншого практичного засобу єднання, окрім спільної релігії. З самого початку Александр і його діадохі були вимушені зберігати в цьому відношенні східну практику, Рим також не міг не піти цим самим шляхом. У східних провінціях перші імператори обожнювалися як за життя, так і після смерті, але в Італії через конституційні обмеження, успадковані від республіканського устрою, ці процеси затрималися. Однак конституціоналізм невпинно міцнів, хоча й здебільшого приховано, а з реорганізацією імперії за Діоклетіана, коли він зробив державною релігією мітраїзм, Рим перетворився на щось подібне до східного халіфату. Втім, навіть така пере-

<sup>1</sup> Franz Cumont, *After Life in Roman Paganism* (1922), p. 40. Див. також працю цього самого автора *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Eng. trans., 1911, ch. 2.

орієнтація виявилася всього-на-всього тимчасовим засобом. Релігія набирала сили, що спочатку призвело до обожнення імператора, а потім закріпило це обов'язком, а врешті-решт унеможливило. Річ у тім, що виникла потреба не в офіційній релігії, яка все ще виглядала б додатком держави, а в релігії з реальною автономною еклезіастичною організацією, яка стояла б поруч з державою як рівноправний партнер, а щодо її специфічних інтересів, то вони, на думку загалу, не заступили б державних інтересів. Християнин не міг, вочевидь, не зраджуючи свого віровчення, погодитися з претензіями обожненого імператора: зайняти місце останньої інстанції у духовних питаннях. Як тільки претензії Римської держави на компетенцію в релігійних питаннях нарівні з політичними було відметено, той же християнин зміг зайняти лояльну позицію щодо імперії як громадянин або солдат. А церква вже фактично пристосувалася надавати підтримку світській владі, навчати своїх adeptів чеснотам послуху та вірності, виховуючи їх лояльними громадянами.

Особливість християнського підходу до справи полягала в тім, що він приймав двоїсту природу людини і, згідно з її двоїстою долею, — подвійний контроль за її життям. Основним у християнському підході було розрізнення духовних і мирських інтересів, а відтак стосунки між релігійними і політичними інституціями створювали для християнина нову проблему. Його переконання в аспекті старої імперської ідеї політичного підпорядкування виглядали принципово зрадницькими, так само як і імперські ідеали з погляду християнина були принципово поганськими і безбожницькими. Для поганина найвищий і моральний, і релігійний обов'язок скеровувався на державу, символічно — на особу імператора, котрий уособлював цивільну владу і водночас — божество. Для християнина релігійні обов'язки були найвищою прямою необхідністю, повинністю перед Богом, наслідком взаємозв'язку між духовним божеством та духовною сутністю людської природи. Втручання земних сил у цей взаємозв'язок стало чимось таким, чого християнин не міг допустити в принципі, а через це — цілком формальна церемонія релігійного вшанування імператорового гепія виглядала вимогою, яку він мусив відкинути. Установа, що здійснювала цей найвищий взаємозв'язок й існувала як посередник для спілкування душі з Богом, була вимушена заявити про свою відокремленість і, певною мірою, незалежність від світських закладів, призначення яких полягало в забезпеченні умов тілесного, земного існування. З цих причин християнство порушило питання, не знане в античному світі, питання про взаємини церкви з державою, і започаткувало різні форми лояльності та внутрішню (церковну) систему покарань, чого зовсім не передбачала антична концепція громадянства. Важко собі уявити, що ідея свободи відіграла б таку велику роль у європейській політичній думці, якби етично-релігійні інституції не отримали такої широкої автономії, а за силою свого впливу — її переваг перед державою та засобами примусу.

Особливість обставин, що склалися, посприяла тому, що церква спочатку зміцніла в своєму віровченні та в функціональній організації, а вже потім легалізувалася; саме цей факт робив її цінним додатком до імперських структур. Доти, доки вона була добровільним угрупованням людей, нерідко позазаконним, її відносини з державою не потребували спеціального осмислення. Але після легалізації церкви необхідність домогтися для неї автономії в духовних справах стала очевидною. З іншого боку, жодний церковний ієрарх не міг припустити, щоб церква й держава могли відірватися одна від одної, бо ж вони, як тіло й душа, постійно злучені в житті людини, хоча й складаються з різних сутностей. Вважалось, що взаємозалежність церкви й держави включає обов'язок взаємопідтримки, бо вони обидві мислилися як божественні засоби впливу на людські долі в цьому житті та в житті прийдешньому. Обов'язок громадянського послуху входив до безумовних християнських чеснот, приписаних Богом нарівні з будь-якими іншими моральними обов'язками, й однак не був абсолютною повинністю. Підтримка, що її церква надавала державі своїм вихованням, була справжньою причиною, яка спонукала Константина офіційно визнати церкву. З іншого боку, обов'язок імператора-християнина — плекати й боронити церкву — також не викликав сумніву; цей обов'язок також не міг не веліти володареві в разі потреби підтримувати чистоту віровчення. Така відповідальність не вважалася несумісною з мирською природою володаря, причому це не надавало останньому компетенції щодо самої доктрини. Християнський світогляд припускав два види обов'язків: духовних і громадянських; в окремих випадках вони могли входити між собою в конфлікт, але без непримиренного антагонізму. Подібним чином цей світогляд розглядав обидві інституції, що функціонували окремо і мали свої власні завдання, а за всіх нормальних обставин надавали одна одній підтримку.

Такий погляд явно припускає можливість конфлікту і певну невизначеність; справді, важко уявити собі будь-яке християнське суспільство, застраховане від подібних ускладнень, оскільки вони відбивають складність духовного життя. Найпростіше тут було б довести, що насправді ні церква, ні держава не є незалежними через те, що в період становлення церква великою мірою потребує підтримки імператора, а в пізніші часи, зміцнівши, може явити загрозу автономності світської влади. Складнощі цієї проблеми можна проілюструвати на прикладі непослідовних висловлювань щодо релігійної толеранції такого мислителя, як св. Августин<sup>1</sup>. В принципі навернення до християнства не може зводитися до застосування примусу, без інтенсивного вторгнення до сфер духовної свободи, і все ж можливо-владаць-християнин, ревно віруючи, що ересь — то смертний гріх, не міг байдуже споглядати, як вона вільно поширюється без спротиву з боку тих, хто відповідає за добробут своїх підданих у земному житті та в житті вічному. Тож замолоду Августин засуджував застосування сили

<sup>1</sup> У православній агіографії св. Августин вважається Августином Блаженным. (Приміт. перекл.)

проти маніхейців, а згодом у своїй полеміці з донатистами гаряче доводив, що еретика заради блага його ж власної душі слід переконувати під примусом. Так само участь Константина в Нікейському соборі спричинила поразку аріанців — відомий історичний факт, однак, вочевидь, ніякий християнин, не наражаючи на небезпеку своєї віри, не міг погодитися з тим, що ортодоксальне вчення про Трійцю набуло сили через імператорський едикт. Проблема вимагала ретельного розмежування юрисдикцій, і диспути з цього приводу виникали аж до кінця середньовіччя, хоча за нормальних умов розподіл сфер впливу проводився з достатньою ясністю. Втім, спочатку виникла нагальна необхідність привернути увагу загалу до автономії церкви в духовних справах.

### Амвросій, Августин і Григорій

Погляди церковників на дані проблеми, а також відсутність чіткої визначеності у пропонованих концепціях можна продемонструвати на прикладі трьох великих мислителів, що жили через два століття після офіційної легалізації церкви: св. Амвросія Медіоланського (друга половина IV ст.), св. Августина (початок V ст.) та св. Григорія (друга половина VI ст.). Ніхто з них не ставив своїм завданням виробити систематизовану церковну філософію та оформити стосунки церкви з державою; ці діячі належали швидше до періоду становлення християнської думки, вони вирішували питання першочергового значення на даний час. І все ж всі вони висловлювали погляди, які стали підвалинами християнських переконань і певід'ємною частиною церковної концепції щодо взаємни двох згаданих інституцій.

Св. Амвросій особливо відзначився своїм палким прагненням до автономії церкви в духовних справах. Тобто не слід гадати, що в цьому відношенні він чимось відрізнявся від інших християн доби, але сам характер формулювання своїх переконань і непохитна їм вірність перед лицем супротивників зробили його авторитетом для наступних поколінь християнських авторів, які посилалися на нього у своїх доводах. Він недвозначно заявляв, що в духовних справах церква посідає юрисдикцію над усіма християнами з імператором включно, бо імператор, як і всякий інший християнин, є чадом церкви; тобто він «перебуває всередині церкви, а не над нею»<sup>1</sup>. В листі до імператора Валентиніана він сміливо твердить, що в справах віри «єпископи можуть судити імператорів, а не імператори єпископів». Він жодним чином не ставив під сумнів обов'язок послуху цивільній владі, але водночас доводив, що не тільки правом, а й обов'язком священника є ганити світського володаря за моральні прогрішення — принцип, якого він не тільки вчив, а й дотримувався на ділі сам. За однієї визначної події він відмовився відправити таїнство євхаристії в присутності імпера-

<sup>1</sup> Цитати вміщено в Carlyle, op. cit. Vol. I, pp. 180 ff., а також у виносках.

тора Феодосія через те, що з вини останнього було влаштовано різанину в м. Фессалоніка, а за іншої він зволікав з цим таїнством доти, доки імператор не скасував свій наказ, який Амвросій вважав дискримінаційним стосовно привілеїв єпископату. А ще в одному випадку він стійко протистояв постанові імператора Валентиніана про передачу храму аріанцям: «Палади належать імператорові, а храми — єпископу». Він погоджувався з правом імператора розпоряджатися світським майном, включно з церковними землями, але відмовляв останньому в праві торкатися самих будівель як безпосередньо призначених для духовного вжитку. І в той же час він рішуче відкидав будь-яке виправдання силового спротиву імператорським повелінням. Він міг сперечатися, прохати, але нізащо не став би підбурювати народ до бунту. На думку Амвросія, світський володар повинен визнавати компетенцію церкви в світських справах, а його зверхність щодо частини церковного майна все ж має бути обмеженою, причому і права церкви повинні підтримуватися радше духовними засобами, аніж явною непокою.

Найвидатнішим християнським мислителем досліджуваної доби був великий прихильник і учень Амвросія — св. Августин. Його філософія була лише невеликою мірою систематизованою, його розум охоплював майже всю античну вченість, і здебільшого завдяки саме йому вона перейшла до середньовіччя. Його писання перетворилися на джерело ідей, до якого припадали пізніші автори, як католицькі, так і протестантські. В цій роботі немає потреби перелічувати всі пункти, за якими він в основному доходить згоди зі стрижневою християнською ідеєю і які вже згадувалися в цьому розділі. Найхарактернішою є його думка про християнську співдружність, що поєднувалася з філософією історії, де описувалася така сама співдружність як вершина духовного розвитку людини. Спираючись на його авторитет, ця думка не тільки дійшла до середньовіччя, але й стала відомою в нові часи. Протестантські мислителі, не менше ніж католики, розробляючи даний предмет, зважали на думку Августина з цього приводу.

Свою знамениту книгу «Про Град Божий» Августин написав на захист християн, яких звинувачували у розвалі Римської імперії і, зокрема, в пограбуванні міста Аларіхом у 410 році.

До речі, майже всі свої філософські ідеї, включно з теорією значення та перспектив історії людства, він застосовував для пошуків об'єктивного відтворення історії Риму. Це наштовхнуло його на переосмислення в річищі християнського світобачення античної ідеї про людину як про громадянина двох міст: міста свого народження і Граду Божого. Сенека і Марк Аврелій вже пробували витлумачити таке розрізнення в релігійному сенсі, а Августин допровадив його до цілковитої ясності. Людська природа є двоїста: це дух і тіло, тобто людина є водночас громадянином цього світу і Граду Небесного. Визначальний чинник життя людини полягає в розмежуванні людських інтересів: мирського потягу, що володіє тілом, і позаземного стремління, що охоплює виключно душу. Як вже говорилося,

таке розмежування впливає з основ християнського віровчення про місце в житті людини моралі й політики.

Св. Августин, виходячи з цього поділу, виготовував ключ до розуміння історії людства, яка завжди виступає ареною змагань двох світів. З одного боку стоїть земне місто, суспільство, збудоване на поцейбічних, тілесних потребах та егоїстичних спонуках, закорінених в нижчій природі людини; з іншого — височіє Град Божий, суспільство, що ґрунтується на сподіваннях небесного блаженства і духовного спасіння. Перше — то царство Сатани, що мало своїм початком відпадиння від Бога ангелів; воно втілюється в язичницькій імперії Ассирії та Риму. Друге — то царство Христа, яке постало спочатку на землі як давньоєврейська держава, а за пізніших часів як церква і християнська імперія. Історія являє собою сповнену драматизму оповідь про борню цих двох світів і про неминучу кінцеву звитягу Граду Божого. Ніде, крім як у Граді Божім, не є можливим блаженство, ніщо, крім духовного царства, не є вічним. Оце, власне, і є Августинове тлумачення занепаду Риму: всі земні царства мають згинуть, бо земна влада за своєю природою нетривка й мінлива; вона постає на таких властивостях людської вдачі, що незмінно прагнуть до війни та гноблення.

Але, щоб правильно зрозуміти цю думку, а надто щоб застосувати її для пояснення історичних явищ, необхідні певні застереження. Припущення про те, що земне місто або Град Небесний можна недвозначно прирівняти до наявних людських інституцій, не властиве Августиніві. На його думку, церкву, як видиму людську організацію, не можна ототожнювати з Царством Божим, і ще менше світську владу слід сприймати за сили зла. Церковний достойник, котрий у своїй боротьбі проти ересі спирався на імперські структури, навряд чи став би звинувачувати уряд у вираженні інтересів царства Сатани. Як і всі християни, Августин вірив, що «всяка влада є освячена Богом», хоча й вважав, що уряд спонукає вдаватися до примусу людська гріховність, бо сам уряд є засобом, за допомогою якого сили небесні поборюють гріх. Однак він не гадав, що ці два міста легко розрізнити. Земне місто — це царство диявола і всіх порочних людей; Град Небесний — то спільнота всіх спасених у цьому світі й у житті прийдешньому. Впродовж земного життя обидва суспільства змішані, а розділення їх настане тільки на Страшному Суді.

І все ж Августин припускав, що в крайньому разі царство зла можуть репрезентувати поганські імперії, хоча й не ототожнював його з ними. Він також схилився до думки, що церква може дати уявлення про Град Божий, проте останній не можна ставити на місце релігійної організації. Він розглядав церкву як зреалізовану і наділену великою силою ідею організованої інституції, і цей поворот його мислі справив величезний вплив на наступні покоління. В його сприйнятті спасіння людей і їхнє майбутнє життя в Царстві Небесному цілковито залежить від реального існування церкви як соціальної організації всіх

істинно вірних, через яку Божа Благодать діє в людській історії<sup>1</sup>. Виходячи з цього, виникнення християнської церкви він оцінює як поворотний пункт в історії; воно ознаменувало нову еру в боротьбі сил добра з силами зла. Таким чином, спасіння людини пов'язане з інтересами церкви, а ці інтереси, зрозуміло, виступають як найістотніші, порівняно з будь-якими іншими.

Відтак історія церкви була для Августина дослівно «ходом Бога на землі», вираз, який Гегель досить неохоче застосував до держави. Рід людський — це дійсно одна родина, але його кінцева мета лежить не на землі, а на Небі. А людське життя — це кін космічної борні — добра, що надходить від Бога, і зла, породженого грішними духами. Вся історія людства — це грандіозне звершення задуму божественного спасіння, поява церкви в якому має вирішальне значення. Під цим розуміється, що єдність роду людського означає єдність християнської віри під егідою церкви. А звідси можна зробити висновок, що держава логічно перетворюється на «світську руку» церкви, причому такої висновок не є доконечним, і з огляду на обставини, що склалися, Августин, вочевидь, не міг діяти його. Його теорія щодо взаємин між світськими і церковними володарями своєю виразністю не переважала поглядів інших авторів доби, внаслідок чого у пізніших дискусіях на його авторитет посилювалася кожна із сторін. Втім, протягом століть ніким не ставилася під сумнів його ідея, що в світлі християнської моралі всяка держава має бути християнською, власне — суспільством, яке, поклавши в основу свого життя загальне християнське вчення, піднесло б духовні цінності понад усі інші і, маючи на меті спасіння людства, стежило б за чистотою віри. На думку Джеймса Брайса, задум Священної Римської імперії постав з Августинового Граду Божого. Але з занепадом імперії сама ідея аж ніяк не зникла. Для мислителя XVIII ст. не існувало нічого важчого, як збагнути, що держава може стояти цілком осторонь від будь-яких проблем релігійної віри. Навіть у XIX ст. Гладстон все ще доводив, що держава посідає дар свідомості, завдяки чому може розрізняти між істиною в релігії і ересю.

Питання про те, що істинне суспільство має бути християнським, Августин поставив якнайгостріше. Погляди Цицерона та інших дохристиянських авторів, котрі вбачали мету істинної держави в тім, щоб установити справедливість, він засуджував саме з тих причин, що жодній язичницькій імперії цього зробити не вдалося. Вислів «держава віддає кожному належне» містить внутрішню суперечність, якщо в її конституції нічого не говориться про вшанування Бога, для якого держава є його

<sup>1</sup> Слід визнати, що Августинова думка має й інший бік. Його персонаж завжди розщеплюється між інтересами, притаманними церковному ієрархові, та такими, що властиві християнському містиківі. Останній може мислити Благодать як зв'язок окремої душі з Богом, і автори протестантського віросповідання намагаються його тлумачити саме так. Заради збереження історичної достовірності та з огляду на вплив цього визначення у середні віки, його наведення в тексті обгрунтовано.

творінням<sup>1</sup>. У своїй філософії історії Августин не міг не визнати, що дохристиянські імперії були в певному розумінні державами, але водночас він недвозначно заявляв, що в повному сенсі цього слова, набутого після приходу в світ християнської диспенсатії<sup>2</sup>, вони все ж не могли бути такими. Справедливою буде лише така держава, в якій ведеться навчання істинної релігії, і ще — Августин, правда, прямо про це не говорить, — у якій ця релігія підтримується законом і владою. Після виникнення християнства жодна держава не може вважатися справедливою, якщо вона не є християнською, і жодний уряд, що не має зв'язків з церквою, не здатний діяти по правді. Як наслідок, християнський характер держави став невід'ємною частиною загальноприйнятого принципу, згідно з яким мета держави — творити закон і справедливість. Так чи так, держава мусила також бути і водночас церквою через те, що найвищою формою соціальної організації визнавалася тільки релігійна, при тому що способи об'єднання самі по собі могли залишатися предметом дискусії.

Цей огляд політичних ідей св. Амвросія та Августина підкреслює автономію церкви в духовних справах і концепцію уряду, що розмежовував би свої функції на два ранги: державний і церковний. Така позиція передбачала не тільки незалежність церкви, але й незалежність світського уряду, доки він діє в рамках своєї юрисдикції. Церква, що неухильно зміцнювалася, зовсім не забувала про обов'язок громадянського послуху, підпорядкування всякій владі, так пристрасно висловлений св. Павлом в 13 розділі його «Послання до римлян». Гляньмо на цікавий факт, що свідчить про відсутність будь-яких намірів з боку церковників зазіхнути на прерогативи світської влади: найпалкіші виступи отців церкви на підтримку святості світських владарів відбито також у писаннях величного й могутнього папи, якого називали батьком середньовічного папства. Приголомшливий успіх, з яким св. Григорій убезпечив Італію від лангобардської навали, а також його вплив на захист доброго й справедливого врядування в Західній Європі та Північній Африці, високо підняв престиж Римської курії, тоді як недолугість світської влади практично змусила його взяти на себе обов'язки політичного правителя. Втім, Григорій єдиний з отців говорив про святість політичної влади у такій спосіб, що все зводилося до сповнення послуху пасивної покорі.

Як видно, саме св. Григорію належить думка, що лихому владареві слід не просто коритися (що, вочевидь, підтримав би будь-який християнський автор), але коритися мовчки, без ремства — твердження, до якого з однаковим захватом приєдналися не всі отці церкви. Тож у своїй *Пастирській настанові*, де йдеться про те, які зауваження єпископ має давати своїй пастві, він якнайрішучіше заявляє: мало того, що піддані

<sup>1</sup> Думка Августина, який піддав сумніву Цицеронове визначення держави, стала предметом дискусії. Інша думка присутня в праці С. Н. McIlwain (*The Growth of Political Thought in the West*, 1932, pp. 154 ff.), і я вважаю, що для цього є підстава, якщо взяти до уваги тлумачення А. Дж. Карлайла та Дж. Н. Фігиса.

<sup>2</sup> Ведення світських справ релігійними ієрархами. (*Приміт. перекл.*)



повинні коритися своєму володареві, але ї утримуватися від оцінки й критики його життя.

*Бо справді, ганьбити й наплюжати діяння володарів нікому не вільно, навіть якби для цього були підстави. І коли станеться так, що язик не втримається від осуду, то серце мусить облитися кров'ю від щирого розкаяння і тільки потім заспокоїтися, і коли хто взяв гріх на душу, осудивши владу, то нехай тремтить від ляку перед тим, що його самого осудить поставлена над ним влада<sup>1</sup>.*

Ця концепція святості державної влади не виглядала дивною в епоху, коли церкві більше загрожувала анархія, ніж підпорядкування імператорові. Попри той факт, що Григорій посідав владу, як світську, так і церковну, що на ділі була королівською, його листи до імператора за своїм тоном помітно різнилися від сміливих докорів та протестів, що вийшли з-під пера Амвросія<sup>2</sup>. Григорій зважається на протест проти дій, які він вважає неканонічними, але не вдається до непослуху. Схоже, його позиція була такою: імператор має достатньо влади, аби вдаватися навіть до недозволених законом дій, за умов, звичайно, що він піддає себе ризикові вічного прокляття. Влада володаря не тільки надходить від Бога, але й не існує нічого вищого від самого володаря, окрім Бога. Всі діяння володаря залишаються в кінцевому підсумку між Богом і совістю цього володаря.

## Два мечі

Характерні погляди, розвинуті християнськими мислителями у свято-отецький період, з метою збереження двох великих груп вартостей припускали двоїсту організацію управління суспільством. Духовні справи та ідея вічного спасіння підпадають під церковну царину впливу і складають окрему галузь знань, за яку відповідають священнослужителі; мирські, громадянські інтереси, засоби підтримання спокою, порядку й правосуддя віддані до компетенції цивільного уряду і регулюються роботою чиновників. У стосунках між цими двома структурами, сформованими з церковників і державних урядовців, має панувати дух розуміння і взаємодопомоги. Така система взаємовиручки майже не залишала межі, яку в разі наглої потреби не можна було б законним чином переступити, за якою б виникла загроза анархії в уряді чи корупції кліру. Але, незважаючи на це не досить чітко визнання, відчувалося, що надзвичайні ситуації згаданого типу не знищили самого принципу, згідно з яким обидві юрисдикції були непорушні і кожна з них шанувала права, даровані Господом Богом іншій.

<sup>1</sup> Цитовано за: Carlyle, op. cit., p. 152, n. 2.

<sup>2</sup> Див. листи, цитовані Карлайлем: op. cit. Vol. I, pp. 153 ff.

Цю концепцію називають вченням про два мечі або про дві влади; її з авторитетністю, що заслуговує на пошану, в кінці V ст. виклав папа Гелазій I. Впродовж раннього середньовіччя вона перейшла в традицію і правила за вихідний пункт для двох сторін, коли суперництво папи з імператором призводило до загострення стосунків між світською і церковною владою. Ймовірно, концепція суспільства під двоїстим управлінням з двома ієрархіями, кожна з яких мала б чітко окреслені повноваження, і в період антагонізму залишалася ідеалом для більшості людей поміркованих поглядів, які не були схильні сприймати крайні претензії обох партій, що змагалися. У кожному посланні в Константинополь до імператора Гелазій знаходив предмет для захисту ортодоксальної доктрини, що була в даний час чинною на Заході, від ересей, які не вгавали відлунувати, іноді по кілька разів, грандіозний тринітарний спір попереднього століття, надто на Сході; тож, природно, він ішов шляхом, второваним святим Амвросієм. У питаннях віри імператор має залишати право останнього слова за церквою і повинен радше вчитися, ніж навчати когось. Тобто церква через своїх предстоятелів та ієрархів повинна мати юрисдикцію над усім кліром, інакше вона не змогла б бути незалежною і самостійною інституцією.

*То воля всемогутнього Господа, щоб клірики та проповідники християнської релігії не підлягали мирському законові і мирській владі, а були підпорядковані єпископам та іншим церковним достойникам<sup>1</sup>.*

У відповідності до цього принципу, Гелазій наполягав, щоб, принаймні у справах релігійного характеру, церковнослужителі несли відповідальність за свої переступи перед церковним судом, а не перед світським.

Як філософське підґрунтя цього практичного умовиводу висувалася думка, яка цілком відповідала вченню святого Августина про розмежування в державі світських і духовних сфер, що є одним з найголовніших принципів християнської віри і, таким чином, — нормою діяльності для будь-якого уряду, що діє на засадах християнської диспенсації. Поєднання світської та духовної влади в одних руках є типово язичницькою інституцією, законною хіба що до приходу в світ Христа, але тепер це — однозначно — може означати тільки хитрощі диявола. З огляду на людську слабкість та задля приборкання природного чванства й зарозумілості Христос у своїх настановах проголосив розподіл двох влад; тобто Христос нізащо б не погодився об'єднати царські та жрецькі повноваження. Принципи християнської диспенсації обстоюють, що бути царем і водночас — жерцем означає порушення закону. Втім, кожна влада має потребу в іншій:

<sup>1</sup> Цитовано Карлайлем: op. cit. Vol. I, p. 187, n. 2.

*Християнським імператорам єпископи потрібні для досягнення вічного життя, а єпископи без імператорських декретів не могли б впливати на хід мирських справ*<sup>1</sup>.

Але прелатівська кормига важча за ту, що несе світський володар, бо прелат Судного дня відповідатиме перед Богом за душі всіх християн, не оминаючи й душі самих правителів. Безумовно, жодна влада не повинна привласнювати повноваження іншої.

Звідси видно, що концепція всезагального християнського суспільства, успадкована середньовіччям від отців церкви, ґрунтовно відрізнялася від античної ідеї всесвітньої спільноти, а також і від розуміння взаємин церкви з державою, що стало популярним у наші часи. Причиною такої відмінності було те, що церква в розумінні її отців не була виразно окресленою групою осіб, об'єднаних добровільним визнанням християнського віровчення. На їхній погляд, церква була всезагальним феноменом, так само як імперія, бо і та, і та — охоплювали всіх людей. Людство набрало форми єдиної спільноти, що існує під двома урядами, кожний з яких має свої закони, свої органи правопорядку, своє керівництво і свої прерогативи. Такий підхід, звичайно, не поділяв поглядів на цю справу, що мали місце в дохристиянській античності, оскільки розщеплював людський послух і вірнопідданство на два ідеали, на дві лінії підпорядкування. Надавши ідеї всезагальної спільноти релігійного тлумачення в площині божественного задуму спасіння людства, християнство прилучило до потреб справедливості, притаманних світській державі, ще й вимоги підтримувати чистоту культу як засобу перетворення земного життя на поріг до життя вічного. На ідею світського права воно наклало ідею християнського обов'язку, а поруч з громадянством у державі, і водночас над ним, — усталило приналежність до Царства Небесного. Відтак християнин опинився під двоїтим законом і двоїтим урядуванням. Така подвійна форма християнського суспільства створила унікальну проблему, яка врешті, можливо, більш за все інше сприяла тому, що європейська політична думка набрала певних специфічних рис. Епоха, коли осмислення взаємин двох сил стало предметом найгострішої дискусії, коли розгорнулася боротьба за автономію церкви в державі та свободу совісті, ця епоха залишила далекосяжні наслідки, без яких сучасні ідеї прав і свобод особистості навряд чи були б зрозумілими.

## Вибрана бібліографія

*L'augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge.* By H. X. Arguillière. 2d ed. rev. 1955.

<sup>1</sup> Gelasius, Tractatus, IV, II. Цитовано Карлайлем: *op. cit.* Vol. I, p. 190 f., n. I.

«The Roman Conception of Empire.» By Ernest Baker. In *The Legacy of Rome*. Ed. by Cyril Bailey. Oxford, 1923. (Reprinted in *Church, State, and Education*. Ann Arbor. Mich., 1957).

*The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei.* By Norman H. Baynes. Historical Association Pamphlet No. 104. London, 1936.

«The Prophet of Personality.» In *Hellenism and Christianity*. By Edwin R. Bevan. London, 1930.

*Grégoire le grand.* By Louis Bréhier. Paris, 1938.

«Saint Augustine.» In Beryl Smalley (ed.). *Trends in Medieval Political Thought*. By P. R. L. Brown. Oxford, 1965.

*A History of Medieval Political Theory in the West.* By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle. 6 vols. London, 1903 – 1936. Vol. I (1903). Part III.

*St. Augustine.* By Jacques Chabannes. Garden City, N. Y., 1962.

*Christianity and Classical Culture: A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine.* By Charles N. Cochrane. Rev. ed. London, 1944.

*Studies in Medieval Thought.* By G. G. Coulton. London, 1940. Chs. 2 – 3.

*The Political and Social Ideas of St. Augustine.* By Herbert A. Deane. New York, 1963.

*The Life and Times of St. Ambrose.* By F. Homes Dudden. 2 vols. Oxford, 1935.

*The Ruin of the Ancient Civilization and the Triumph of Christianity.* By Guglielmo Ferrero. Trans. by Lady Whitehead. New York, 1921.

*The Political Aspects of St. Augustine's City of God.* By John Neville Figgis. London, 1921.

*Introduction a l'etude de Saint Augustin.* By Etienne Gilson. Paris, 1931. Ch. 4.

*Les metamorphoses de la Cite de Dieu.* By Etienne Gilson. Louvain, 1952.

*Church and State from Constantine to Theodosius.* By S. L. Greenslade. London, 1954.

*Seneca, the Philosopher and His Modern Message.* By Richard Mott Gummere. New York, 1963.

«Gregory the Great.» By W. H. Hutton. In the *Cambridge Medieval History*. Vol. II (1913), ch. 8 (B).

*Paganism to Christianity in the Roman Empire.* By Walter W. Hyde. Philadelphia, 1946.

*Christian Faith and the Interpretation of History: A Study of St. Augustine's Philosophy of History.* By G. L. Keyes. Lincoln, Nebr., 1966.

«The Triumph of Christianity.» By T. M. Lindsay. In the *Cambridge Medieval History*. Vol. I (1911), ch. 4.

*The Growth of Political Thought in the West from Greeks to the End of the Middle Ages.* By C. H. McIlwain. New York, 1932. Ch. 5.

*The Mind of Latin Christendom.* By Edward M. Pickman. London, 1937. Ch. 2.

*The Church of the Roman Empire before A. D. 170.* By Sir William M. Ramsay, 2d ed. rev. London, 1893. Ch. 15.

«Thoughts and Ideas of the Period»: *The Christian Roman Empire.* By H. F. Stewart. In the *Cambridge Medieval History*. Vol. I (1911), ch. 20.

Доба отців церкви, що продовжувалася до VI—VII століть, все ще належала до античності. Попри грандіозні зміни (соціальні, економічні та політичні), які здійснилися за перші шість століть християнської ери, і Сенека, і Григорій Великий — обидва залишалися римлянами. Вони обидва жили в колі римських політичних ідей; для обох імперія була єдиною значимою політичною сутністю; погляди обох великою мірою сходилися щодо концепції держави і права. Навіть перетворення церкви в автономну соціальну інституцію і зайняття нею вакантного місця після розвалу імперії в часи св. Григорія не порушило історичної єдності античного світу. Однак у період з VI по IX ст. політична доля Західної Європи раз і назавжди перейшла до рук германських завойовників, під чийми ударами нарешті впала стара імперська структура. Карл Великий спромігся здобути титул імператора й Августа; письменники та клерикали у своїх розповідях видавали його королівство за нове втілення Римської імперії, хоча сам Карл і його оточення аж ніяк не нагадували римлян. Римська імперія, відступивши на схід, сама залишила Рим, не кажучи вже про західні провінції, де не залишилося й тіні імперської влади; Римська церква, що відокремилася від Константинопольської через спір з іконоборцями, стала церквою Західної Європи; а єпископ Римський під загрозою навали еретиків-лангобардів зміцнив свою спілку з франкськими королями і, скориставшись з цього, став світським володарем Центральної Італії. Варварські завоювання та супутні соціально-економічні зміни унеможливили широкомасштабне врядування. Замість того, щоб залишатися глибокою провінцією середземноморської цивілізації, Західна Європа знайшла свій власний центр, довкола якого почало обертатися її політичне й інтелектуальне життя.

З VI по IX століття Європа перебувала в такому стані, що не сприяв філософсько-теоретичній діяльності, а варвари-германці на той час не могли ще оволодіти залишками античної науки, тим паче — її розвивати. Відносний правопорядок, що усталився за Каролінгів разом з нетривким відродженням шкільництва, виявився всього-на-всього епізодом. Нові навали варварів X—XI ст. — норманські на півночі, гунські на сході — несли загрозу відкинути Європу назад, у хаос анархії. Активне обговорення політичних ідей відновлюється тільки в другій половині XI ст., коли розпочалася запекла ворожнеча між світською владою і духовною. Але ця довготривала трагічна перерва в соціально-політичній історії, що від-

межувала стародавній світ від середньовіччя, не привела до свідомого, цілеспрямованого відходу від політичних концепцій, освячених християнською античністю. Пошана до Св. Письма, отців церкви, церковних традицій, навіть авторитет язичницьких письменників, на кшталт Ціцерона, лишилися недоторканими. Чинність природного права, його авторитетний вплив на володарів та підданих, зобов'язання королів правити справедливо й у відповідності з законом, святість усталеної влади, як світської, так і церковної, а також єдність християнського світу під орудою *imperium* та *sacerdotium*<sup>1</sup> — то були сфери життя, де панувала цілковита, загальна злагода.

Крім цього, слід взяти до уваги, що в ранньому середньовіччі з'явилися ідеї стосовно держави й права, яких не знала античність і які поступово засвоювалися теоретичною традицією і справляли помітний вплив на політичну філософію Західної Європи. Деякі з них у певному сенсі можна назвати германськими; принаймні вони є набутком германських народів. Втім, не обов'язково вірити в міф, що германський спосіб теоретизування має свою особливу, тільки йому належну ауру. Правові ідеї, виплекані германськими народами, багато в чому нагадували уявлення інших варварів, що мали племінну організацію і напівкочовий спосіб життя. Ці ідеї розвивалися в контакт з рудиментами римського права і зазнавали тиску політичних та економічних чинників, що мали досить одноманітний характер по всій Західній Європі. В цьому розділі дається побіжний опис нових концепцій, які впродовж раннього середньовіччя торували собі шлях до політичних теорій і, наслідуючи античні традиції, що пройшли горнило святоотецького богослів'я, стали частиною загальноприйнятої системи мислення.

### Всюдисущий закон

Розкриваючи сутність цих нових ідей, найліпше було б сказати, що германські народи розуміли закон (право) як набуток людей, народу, племені, тобто як характерну властивість групи людей чи спільну власність, що зв'язує цю групу в єдину. Кожний член такої людності жив у оточенні «миру», а призначенням закону було, власне, забезпечити непорушність цього «миру». Оголошення поза законом — примітивна кара за скоєний злочин — вилучало порушника зі спільноти людського «миру»; кривда, завдана окремій особі чи родині, примітивний еквівалент правопорушення, виводила кривдника за межі «миру» скривдженої сторони, а закон забезпечував компромісне рішення, згідно з яким ворожнеча припинялася і запановував спокій. На цій ранній стадії германське право ніколи не записувалося, а складалося зі звичаїв, що увічнювалися за допомогою усного слова; воно виражало мудрість племені, з допомогою якої підтримувалося його мирне життя. Закон, звичайно, «у кожному разі, був

<sup>1</sup> Держави та жрецтва (латин.).

законом племені чи групи людей, до якої належав, і стосувався кожного в силу його членства у племені»<sup>1</sup>. Це було природно для народу, який, з огляду на недавнє кочове минуле, не дуже міцно тримався за землю, а землеробство ще не стало його першочерговим заняттям.

Таким чином, варварські народи, що вторглися на терени Римської імперії, принесли з собою своє право, яке залишалося регулятором особистого життя кожного члена, навіть якщо він оселявся серед осіб, підлеглих римському праву. Такою була ситуація, коли у VI – VIII ст. закони германських народів уперше було записано латиною, а не германськими мовами. Такі «варварські правди», укладені в королівських остготів, лангобардів, бургундів, вестготів та в різних племінних об'єднаннях франків, свідчать про намагання не тільки обмежитися виданням на письмі германського права для германського населення, але й нерідко – підпорядкувати римське населення записаному римському праву. Стосовно населення римського походження все ще були чинними окремі фрагменти римського права; водночас для германців не припиняли своєї дії відповідні форми германських законів. Оскільки в багатьох місцевостях почали часто виникати юридичні суперечності, з плином часу випрацьовуються досконаліші правила для залагодження конфліктів, коли опоненти підлягали різним кодексам, на кшталт того, як сучасне право містить регуляції ділових стосунків, у котрих так чи так беруть участь закони різних країн<sup>2</sup>. Погляд, що право пов'язане з членством у народі чи племені, залишався непорушним тривалий час навіть після того, як цей народ переставав бути компактною групою людей, що чітко відрізнялася від інших груп і мешкала на окремих теренах.

З ходом взаємної асиміляції римських народів з германцями концепція права як особистісного атрибута поступово витісняється правовими ідеями, в яких визначальну роль відіграє місцевість або територія. Переваги останньої концепції, що обстоювала впорядковане та уніфіковане судочинство, – очевидні, і прогрес цієї ідеї, вірогідно, залежав від успішного переходу адміністративної влади до рук королів. Відносно рано, близько середини VII ст., в Іспанії, в королівстві візиготів вже існував спільний кодекс загального права, чинний для підданих римського і готського походження. У Франкській імперії, де розбіжність законів була величезною, цей процес затримався і просувався дуже нерегулярно. Королівське право завжди було територіальним (хоча й не скрізь уніфікованим) і, безсумнівно, загалом носило прогресивніший характер порівняно зі старим особистісним народним правом, та й виконання його стало ретельнішим. На початок IX ст. у деяких частинах Франкської імперії кара за злочин за правом місцевості його скоєння почала витісняти закони особистісного підпорядкування. В окремих розділах права, надто в тих, що становили

<sup>1</sup> Munroe Smith, *The Development of European Law* (1928), p. 67.

<sup>2</sup> З метою короткого історичного огляду варварських прав див.: Munroe Smith, *op. cit.* Book II.

певний інтерес для церкви, як, скажімо, шлюбне право, церковний вплив також йшов у розріз із розмаїттям законів. Самі процеси, що приводили до таких змін, нерідко важко дослідити, але з бігом часу право набирало форми, – як це завжди буває в осілих спільнотах, – місцевого звичаю з вищстю локального принципу над племінним. Цей місцевий звичай, однак, не ототожнювався з королівським правом або із загальним правом всього королівства. Розбіжність законів, особливо що стосується приватного права, майже скрізь з тих чи тих причин важко було подолати, і тут знову виступає наперед здатність королів перебрати всі суди під свою юрисдикцію. Наприклад, у Франції приватне право залишалося подекуди місцевим аж до пореволюційних часів, причому адміністративне право було вже давно уніфіковано; з іншого боку, в Англії, здебільшого завдяки могутності норманських королів, право стало загальним на переважній частині земель ще до кінця XII ст.

З ходом усіх змін, яких зазнало право, від племінної практики до особистісного атрибута, а потім від останнього до місцевого звичаю, найтривкішою виявилася ідея, що закон, по суті, належить людям, народові. Втім, ця ідея не мала підтексту, що той самий закон створено людиною і він залежить від людської волі і може бути нею змінений. Ієрархія ідей мала скорше зворотний порядок: саме народ як один спільний організм вважався продуктом свого закону на зразок того, як тіло живої істоти діє за принципом власної організації. З іншого боку, панувала думка, що закон не є будь-чим витвором: ні окремої особи, ні цілого народу. Натомість вважалося, що він є незмінний і непорушний, як усе, що існує в природі; тут доречно навести відомий вислів Джастіса Голмса: «Розумна всеприсутність на Небі». За поширеними в середні віки уявленнями цей закон не був на небі чимось поодиноким. Швидше він уподібнювався навколосемній атмосфері, що спадає з неба на землю і заповнює кожен шаринку, просякаючи всі грані людських взаємин. Як уже згадувалося, будь-хто в середньовіччі – чи то професійний юрист, чи аматор – вірив у реальну сутність природного права, але ця віра ніяк не вичерпувала того надзвичайного пієтету, яким перейнялося суспільство по відношенню до закону. Прямо відчувалося, що право як таке наділене неперехідною цінністю і, певною мірою, є священним, чим і повинна бути визначена промислом Божим незмінно присутня сила, що проникає в людські життя навіть у їхніх найдрібніших учинках. Звичай, що вкорінився в народі, не міг протистояти природному праву, радше це був паросток величного дерева законності, яке проросло із землі до неба і створило прихисток, де проходило все людське життя. Коли відродилася фахова юридична практика, то в розумінні юристів-цивілістів та знавців канонічного права закон ототожнювався з правом і справедливістю, а людські і Божі закони бачилися переплетеними в гармонійну єдність<sup>1</sup>. Втім, теорія була тільки вченим викладом того, що було відомо кожному як незаперечна істина.

<sup>1</sup> Чимало цитат зустрічається у Carlyle, *op. cit.* Vol. II (1909). Part I, chs. 2 – 6; Part II, chs. 2 – 6.

## Пошук і декларація закону

Розгалуження права на всю багатогранність життя, що нагадувало одвічну структуру, в рамках якої рухалися всі людські справи, вилилося в ідеї, не дуже зрозумілі за доби, коли щодня з'являлися нові закони і відбувалися події, які найпереконаніший оптиміст завагався б назвати дарованими Провидінням. І все ж це не було неприродним для суспільства, в якому законодавство у формі схвалення законів можна було б взагалі поставити під сумнів. Суспільство, примітивне за своєю соціально-економічною організацією, зазнає відносно мало змін, і його членам здається, що воно змінюється ще повільніше, ніж насправді. Вважається, що звичай, започаткований у віках, охоплює всі випадки, стосовно яких необхідно ухвалити рішення; впродовж тривалих проміжків часу такий підхід можна виправдати з певними застереженнями. Коли ж він втрачає слушність, то виникає натуральне пояснення: замість того, щоб створити новий закон, ліпше, розміркувавши, встановити, як у даному випадку можна тлумачити старий. Аналогічно, якщо даний стан справ існував досить довго, то це викликало впевненість в тім, що така практика і є законною і справедливою. За словами Мунро Сміта<sup>1</sup>, це було фундаментальною установкою на всю слідчу процедуру, широко використовувану у франкському та норманському праві, і що згодом привело до появи в Англії суду присяжних. У цьому випадку замість того, щоб сказати: «закон створено», правильніше звучало б: «закон віднайдено», причому тоді зовсім не годилося б говорити, що існує якийсь гурт людей, чия робота полягає у створенні законів. Коли внаслідок пошуків або що з'ясовувалося, що являє собою той чи той закон, дотичний до даного випадку, то король або інший високий урядовець міг сформулювати знайдене положення в «статуті» чи в «асизі» з тим, щоб його знали і впроваджували в життя, але це не означало для зацікавлених осіб, що в даному статуті надавалося чинності чомусь такому, чого не існувало раніше. Підпорядкування законодавчих ідей звичаєвому принципіві, що міцно трималося впродовж середніх віків, можна проілюструвати на тому факті, що навіть після відродження студій римського права деякі юристи вважали, що звичай «знаходить, касує і тлумачить» писаний закон, хоча, без сумніву, мали місце й інші переконання<sup>2</sup>. Таким чином, декрети, або капітулярії, франкських королів не були законодавством у сучасному розумінні. В них могли даватися роз'яснення королівським виконавцям, як діяти в тому чи тому випадку, в цілому королівстві чи в окремій його частині; але вони аж ніяк не являли собою новостворених законів, як ми розуміємо це тепер. У таких капітуляріях тлумачилося, чим, на розсуд королівських радників та з огляду на поширену практику, має бути віднайдений закон.

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 143.

<sup>2</sup> Погляди юристів-цивілістів XI—XII ст. на згадану проблему див. у Carlyle, *op. cit.* Vol. II. Part I, ch. VI; думки фахівців з канонічного права XII—XIII ст. див.: Part II; ch. VIII.

Як правило, декларація прав і законів такого типу робилася від імені всього народу чи принаймні від імені когось такого, хто, на думку загалу, мав компетенцію висловлюватися за весь народ. Оскільки закони належали народові й існували з давніх-давен, то народ міг брати участь в обговоренні та схваленні найважливіших аспектів правових положень. Так, капітулярії Меровінгів уже в VI ст., цілком природно, включають коментар, де говориться, що даний декрет видано після консультації з «нашими князями» чи з «єпископами та шляхтою» або що рішення ухвалено «всім нашим народом»<sup>1</sup>. У IX ст. схожі запевнення зустрічаються так часто, що складається враження, ніби справді закони видавалися за згодою всього населення, бо це, на думку авторів, надавало їм необхідної чинності. Однак сам термін «згода», ймовірно, вживався скорше підтвердженням того, що закон мав саме такий виклад, ніж як акт волі. Як окремий приклад тут можна навести законодавчу формулу Карла Великого: «Імператор Карл разом з єпископами, абатами, графами, герцогами та всіма вірними чадами християнської церкви, а також за їхньою згодою і порадою схвалив таке: ...для того, щоб кожний чесний підданий, власноручно ствердивши ці декрети, міг здійснювати правосуддя і щоб вірні йому піддані, у свою чергу, підтримували цей закон»<sup>2</sup>. Добре відомий вислів з королівського едикту 864 р. відбиває цей принцип у загальних рисах: «Оскільки цей закон схвалено за згодою народу і розпорядженням (*constitutione*) короля...». А ось вибірковий уривок з англійської історії XII ст.: «Асиза Його Величності короля Англійського Генріха, сина Матильди, про ліси і дичину, ухвалена за участю та згодою архієпископів, єпископів, а також баронів, графів і знаті Англії у Вудстоку»<sup>3</sup>.

І в ранньому, і в пізньому середньовіччі можна знайти багато свідчень про наявність переконань в тому, що закон належить народові, яким він керує, і чинність цього закону характеризується тим, як народ його виконує, або в сумнівному випадку — заявою відповідного органу, створеного для визначення і тлумачення законів. Тут двох прикладів, вочевидь, має бути достатньо. Перший — це оповідь Йоана Ібеліського, записана в XIII ст., в якій ідеться про вироблення Єрусалимських асиз, що мало місце близько двох століть перед тим. Йоан пише, що герцог Готфрід [Бульйонський] спонукав «мудрих людей розпитати представників різних народів, що були там [в Єрусалимі], про звичаї в їхніх країнах». А потім, порадившись з патріархом, принцами й баронами, «він відібрав такі звичаї, що, на його думку, були придатними, і виробив з них асизи та ритуали, аби в Єрусалимському королівстві їх всі дотримувалися і вико-

<sup>1</sup> Досить ілюстративного матеріалу стосовно декретів, де присутні ці та подібні їм вирази, див.: *M. G. H.*, *Leg. Sect. II. Vol. I*, pp. 8 ff.

<sup>2</sup> *M. G. H.*, *Leg. Sect. II. Vol. I. No. 77*. Достатньо прикладів див.: *Carlyle. Vol. I. ch. XIX*.

<sup>3</sup> Henry II's Assize of Woodstock, 1184, Stubbs, *Select Charters*, ninth edition (1913), p. 188; translated in Adams and Stephens, *Select Documents of English Constitutional History* (1901), No. 18.

нували»<sup>1</sup>. Як історичний сюжет ця оповідь, без сумніву, не являє собою цінності, але в ній чудово показано, як, на думку автора, слід створювати корпус законів. Після того як поширену практику звичаїв уточнили за допомогою обізнаних людей, фахівці-законники відбрали те, що, на їхній погляд, мало слушність за даних обставин, і королеві залишалося тільки проголосити записаний на папері результат цієї роботи з тим, щоб у подальшому не виникало жодних непорозумінь. Йоанові не спало на думку, що в даному разі творцем закону виступив герцог Готфрід чи хто-небудь взагалі. При вивченні закону, ясна річ, варто порадитися з людьми, які вже його практикували.

Другий приклад візьмемо з англійської історії. Для нас він цікавий тим, що ілюструє переддень оформлення середньовічної конституції. Після битви при Льюїсі (1264 р.), яка безпосередньо спричинила скликання «Зразкового» парламенту, один з прибічників Симона де Монфора відзначив цю перемогу, склавши білого вірша, в якому відбив погляди повстанців на закон і право:

*Тож сповістимо людність королівства про думку більшості кра-  
щих знавців закону. Та й наше поспільство не є таким неосвіченим,  
аби не знати ліпше за чужинців закони свого королівства, успа-  
дковані нами від пращурів*<sup>2</sup>.

Звичай своєї країни вважався обов'язковим, а завдання парламенту полягало в тім, щоб його уточнити і в найкращий спосіб застосувати.

Скрізь домінували переконання, що закон належить народові і може застосовуватися й мінятися згідно з його волевиявленням. Причому щодо діяльності уряду погляди суспільства відзначалися дуже помітною неясністю. Загальнопоширена думка не усвідомлювала необхідності дієвого представницького апарату, і, фактично, минули віки, поки в XII – XIII ст. з'явився середньовічний конституціоналізм у формі парламентських органів. В дійсності не є химерою ідея про те, що округ, місто або навіть ціла держава мають право ухвалювати рішення, виставляти скарги, відповідати за своє недбалство і давати згоду на проведення політики, що вимагає їхніх грошей чи вояків. За сучасними уявленнями, все робиться вибраними представниками, але кожний знає, що це уявлення не зовсім правильне. Насправді спільнота виражає свої «погляди» через кількох осіб, котрі з тих чи тих причин беруть реальну участь у процесі кристалізації не зовсім виразного феномена, що має назву «думки загалу». При умові, що спільнота зорганізована так, що ці представники визначаються за відомими правилами, і при умові, що проблем для вирішення у них не буде надто багато і плин цих проблем не буде надто швидким, можна сподіватися, що таке представництво виявиться достатньо дієвим

<sup>1</sup> Carlyle, *op. cit.* Vol. III (1915), p. 43, n. 2.

<sup>2</sup> Translated in S. R. Gardiner, *Students History of England*. Vol. I (1899), p. 202.

і без великого штату працівників. Історично подібний апарат виник пізніше, ніж сама ідея про те, що народ є корпоративною організацією, яка виражає свою спільну думку через свої магістрати та природних проводирів. А хто в ці проводирі вийшов і в який спосіб, і хто цим народом, який вони представляють, є – то вже питання, що виходять на перший план лише тоді, коли вже існує розпрацьована система, за якою мають діяти згадані представницькі органи. В працях Блекстона досі зустрічаємо як юридичну легенду оригінальну точку зору: англійські закони не проголошувалися, мовляв, через те, що кожний англієць вважався присутнім на засіданнях парламенту<sup>1</sup>.

### Король перед законом

Позиція, що закон належить громаді (народові) і затвердження закону народом відіграє значну роль в його тлумаченні, припускає думку, що король є тільки одним із чинників, які впливають на його схвалення й проголошення. Звідси беруть свій початок загальнопоширені настрої, за якими король повинен коритися законові нарівні зі своїми підданими. Звичайно, не викликає сумніву погляд, що королі, як і всі смертні, підлягають Божим і природним законам, але це ще не все, що малося в даному разі на увазі, це – не головний аспект проблеми. Як уже говорилося, розрізнення окремих типів права – Божого і людського – не означає їхньої фундаментальної відмінності. Закон як проникливе осереддя просяк і підпорядкував усі можливі людські взаємовідносини, а зокрема – стосунки правителя з підданим. Вважалося, що король повинен не тільки правити справедливо, без насильства, але також вершити правосуддя в королівстві, як цього вимагав закон і як це робилося з давніх-давен. Король не міг законним порядком скасувати права, гарантовані його підданим звичаєм або проголошені його попередниками законом краю. З цього приводу у IX ст. архієпископ Реймський Гінкмар писав:

*Королі та державні міністри мають дані їм закони, згідно з якими вони повинні правити жителями кожної провінції; вони мають капітулярії, законно проголошені християнськими володарями і їхніми предками при загальній згоді їхніх законних підданих*<sup>2</sup>.

А капітулярії повнилися королівськими обіцянками дарувати своїм «вірним підданим» такий закон, який «мали ваші предки в часи наших предків»<sup>3</sup>, а також – нікому не завдавати утисків «всупереч закону й

<sup>1</sup> *Commentaries*, I, 185.

<sup>2</sup> Quoted by Carlyle, *op. cit.* Vol. I, p. 234, n. 1.

<sup>3</sup> У декларації франкського короля Людовіка в Кобленці року 860-го (*M. G. H.*, Leg. Sect. II. Vol. II, No. 242, 5).

справедливості». В останньому реченні слово «справедливість» вжито не в абстрактному значенні, а як справедливість, очікувану в умовах усталеної політики. Подібні обіцянки король часто-густо роздавав під час своєї коронації, з них складалася урочиста присяга. Нерідко «вірні піддані» домагалися їх під примусом, коли, не маючи достатніх сил, король забував про їхні спадкові права й привілеї. Такі заходи виправдовувалися відповідними провокативними діями і мали підтримку в загалі, незважаючи на рішучу заяву папи Григорія про необхідність незмінного послуху володарям, про що вже згадувалося в попередньому розділі. В принципі, ніхто не піддавав сумніву те, що належало окремішій особі, як за Божим, так і за людським правом, згідно з статусом, який займала вона і її предки, або згідно з привілеями, підтвердженими указом одного з попередніх володарів. Закон створював узи, що накладалися на кожного відповідно зі станом, до якого той належав; аналогічно закон гарантував кожному права, привілеї та імунітети, що вважалися приналежними його стану. Король не був винятком з цього загального правила. Тож і правив він згідно з законом, якому сам також підлягав.

Втім, хоча король і мислився підпорядкованим законі, було б не зовсім правильним вважати його підлеглим стосовно закону нарівні з усіма іншими. Основний сенс полягав не в рівності перед законом. Тут скоріше, йшлося про те, що кожний посідає ті права, які належать йому за його чином і положенням. Міцно вкорінена ідея станового порядку виправдовувала хоч який розрив у правах. Ніхто не міг заперечувати унікальності королівського становища в багатьох важливих аспектах. В силу його ролі в суспільстві на короля лягала тяжка відповідальність за добробут народу, він мав широку свободу дій задля досягнення цієї мети, а також — непорушні права щодо підданих та їхніх обов'язків<sup>1</sup>. Оскільки вже говорилося про невиразність конституційних концепцій, не варто сподіватися, що буде дано чітке визначення унікальної сфери повноважень, в рамках якої король за законом мав реалізовувати свою владу. Навіть при наявності сучасних конституційних механізмів за виняткових обставин повноваження урядів можуть бути розширені як завгодно, і суди доведуть їх правомірність. Але в добу середньовіччя, за малим винятком, не було можливості ясно визначити те чи те конституційне повноваження. Тобто залишалося в силі, що король мав діяти за законом, але жодним приписом його дії не засуджувалися. Всі знали, що існують межі його повноважень, які він не міг переступати, не порушивши закон і мораль; з іншого боку, ніхто не сумнівався в тім, що йому належать права, з якими не може зрівнятися жоден підданий. В цьому відношенні король був *singularis major universis minor*<sup>2</sup>.

Як наслідок, між концепціями королівської влади за капітуляріями і за інтерпретацією римського права з'явилася принципова відмінність.

<sup>1</sup> С. Н. Meilwain, *op. cit.*, ch. 7.

<sup>2</sup> Вищий за кожного, але менший від спільноти (*латин.*).

Звісно, в конституціональній теорії, випрацюваній римськими юристами, імператорські юридичні повноваження розглядалися як делеговані йому римським народом. В крилатому Ульпіановому вислові це подається як підґрунтя для законодавчих повноважень імператора. До того ж римська правова доктрина вважала, що згадана передача влади відбулася раз і назавжди; а після того, як імператор отримав свої повноваження, — *quod principi placuit, legis habet vigorem*<sup>1</sup>. З іншого боку, середньовічна доктрина припускала незмінне співробітництво короля зі своїми підданими, бо обидві сторони діяли, так би мовити, в одній і тій самій царині, до якої належав даний закон. Цю відмінність можна частково пояснити гігантською прірвою, що відділяла два світи, в яких склалися досліджувані юридичні концепції. Традиція римського права відбивала високоцентралізований адміністративний устрій, у якому осмислене законодавство, здійснюване при допомозі імператорських декретів, сенатських постанов за участю кваліфікованих юристів, було справою суспільного досвіду, в результаті чого саме право піднялося до високого рівня наукової систематизації. Середньовічне королівство не було централізованим ні теоретично, ні практично; і годі, мабуть, шукати чогось затятішого від місцевого звичаю супроти логічної систематизації. Побутували туманні уявлення, що королівство чи народ є певною спільністю, зорганізованою притаманним їй законом, куди входить і король з іншими сановниками та можновладцями, які виступають представниками цього народу і виконавцями його волі; але поки що не існувало ні чіткого визначення повноважень та обов'язків згаданих посадових осіб, ні певних установок на координацію їхніх дій через усвідомлення того, що вся влада надходить з одного джерела. Ідея делегованої влади постійно наштотувалася на концепцію, за якою вищість прив'язувалася до становища або чину і тим самим вважалася атрибутом осіб, котрі, з іншого боку, могли сприйматися як виконавці королівської волі. Навіть у XVII ст. лорд Едвард Коук все ще розглядав корону, парламент і суди загального права як інституції, що за законами королівства є органічно наділені державною владою. Сам король тоді ще не вважався «головою» держави, це поняття вкорінилося з приходом абсолютної монархії на початку нових часів. Ще менше люди схилялися до думки, що державу можна розглядати як «штучну людину», на кшталт тієї, що її зумисне вигадали юристи-аналітики, аби сприймати діяльність уряду як уніфікаторську і керівну<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Чого воліє володар, те має силу закону (*латин.*).

<sup>2</sup> Визначення держави див.: John Chipman Gray, *Nature and Sources of the Law*, 2nd edition (1922), p. 65.

## Як обирали короля

Стосунки короля з народом за законами, успадкованими від попередніх поколінь, а також політичні ідеї, що викликали ці стосунки до життя, з'ясовуються ліпше, якщо проаналізувати самі джерела королівської влади і законні вимоги, яким мала відповідати особа, що претендувала на це становище. Погляди середньовіччя на даний предмет надають перевагу згоді загалом і підлеглості короля законові, а також яскраво свідчать про брак чітких юридичних установок щодо прав на королівський титул. Згідно з теперішніми політичними доктринами, правитель може дістати свою посаду через обрання або в спадщину, але навряд чи він удасться до цих двох способів водночас. Гідний подиву факт: чимало королів у середні віки, діючи відповідно до звичаїв доби, не тільки ставали спадкоємцями трону і були одночасно обрані, але й отримували кермо влади ще й «з ласки Божої», причому ці три підстави не розглядалися як альтернативи, а служили трикратним підтвердженням одного й того самого стану справ.

Такі розпливчасті умонастрої найліпше собі уявити, якщо прикликати на допомогу історичні паралелі. Коли 817 р. Людовік Побожний зажадав зробити своїх синів спадкоємцями трону, він виклав своє рішення, додавши традиційні до цього підстави<sup>1</sup>. Спочатку він урочисто оголосив, що «священні збори нашого народу в цілковитій одностайності зголосилися, як велить звичай», і що «враз за натхненням» його вірні піддані звірили йому свої думки в тім, що справу престолонаслідування має бути вирішено, поки Господь дарує мир. Після триденної молитви й посту рішення було схвалено:

*З волі Всемогутнього Бога, сподіваємося, що наші власні бажання збіглися з прагненнями всього народу у виборі нашого старшого сина, улюбленого Лотаря. Відтак вважаємо за благо для нас і всього нашого народу, що його, відзначеного Небесним знаменням, буде урочисто короновано царським вінцем, і він за всезагальною згодою, якщо на те буде ласка Божа, стане нашим співправителем і спадкоємцем імперії.*

Певні гарантії було зроблено і для молодших синів. До нас дійшли рішення, «написані й скріплені нашою рукою й, оскільки в них враховано спільну волю всіх і кожного, з поміччю Господа залишаться вони непорушні завдяки незламній відданості нашого народу».

При такому виборі володаря, як видно, для чинності номінації покликання робиться на три підстави. По-перше, Лотар був старший син імператора, хоча на цьому факті не робилося наголосу. По-друге, його було

<sup>1</sup> M. G. H., Leg. Sect. II. Vol. I, No. 136. Translated in E. F. Henderson, *Select Historical Documents of the Middle Ages* (1892), p. 201.

обрано, і ці вибори названо «спільною волею всіх і кожного». І по-третє, вважалося, що цей вибір був безпосередньо натхнений Провидінням. Вочевидь, Лотареві претензії на корону відбилися в умі у Людовіка як підтвержені всіма трьома необхідними чинниками водночас. Без сумніву, ідея полягала в тім, що підпорядкований волі Божій королівський син бачився як прийнятний кандидат на посідання престолу, але для остаточного завершення процедури вимагалось щось на зразок ратифікації чи затвердження кандидата від імені всього народу.

Описані мотиви дуже нагадували ті, що, на загальну думку, виявилися спонуками до проголошення асизи: чинність права (закону) врешті-решт залежала від небесних сил, але вона проголошувалася королем при підтримці народу, читай – імперських магнатів. Правда, механізм такої виборчої системи залишався неоформленим, так само як і практика проголошення законів; навряд чи хто зміг би розтлумачити, яким був виборчий ценз. Крім того, поєднання трьох вищезгаданих чинників підтримувало впевненість в умах людей, що король, обраний народом, залишається підпорядкованим закону. Спадок не вважався невід'ємним правом короля, тоді як право голосу магнатів, що обирали його, надавалося скоріш в силу притаманного їм становища, ніж як виборцям у підкреслено конституційному розумінні. Подібний погляд викладено в досить характерний спосіб у листі архієпископа Гінкмара Людовіку III, що датується 879 роком:

*Ти не обирав мене на достойника церкви, але я зі своїми друзями та іншими вірними чадами Божими, а також з твоїми предками обрав тебе правити королівством при умові, що ти діятимеш за законом<sup>1</sup>.*

Таким чином, у ранньому середньовіччі об'єдналися три види претензій на королівську владу: король успадковував трон; його обирав народ; і він правив з ласки Божої. Вибори та правонаступництво стали відігравати більшу роль з тим, як увиразнилася і систематизувалася конституційна практика. Попри всі намагання двох найвизначніших монархій середньовіччя – [Священної Римської] імперії і папської держави – зробити державне правління родинною прерогативою, воно стало однозначно виборним. У справі опрацювання конституції папство завоювало лідерство, утвердивши в другій половині XI ст. впорядковану процедуру обрання папи церковними ієрархами. Ця процедура замінила собою колишні неформальні вибори, які нерідко перетворювалися на гру дрібної римської аристократії чи імперської політики. І тільки 1356 р. Золота булла Карла IV узаконила процедуру обрання імператора, дала населенню імперії конституційний документ, який ретельно визначав особи і кількість виборців, запроваджував практику схвалення рішень більшістю голосів. У королівствах Франції

<sup>1</sup> Quoted by Carlyle, op. cit., Vol. I, p. 244, n. 2.



й Англії домінував принцип престолонаслідування за правом первородства, ймовірно, за аналогією до поширених традицій феодального правонаступництва. Без сумніву, в умовах феодалізму спадкова монархія мала ліпші перспективи до зміцнення. Але навіть в інших кролівствах тривалий час панувала думка, що король до деякої міри є обранцем народу. Так, у 1199 р. вступ на престол короля Йоана [Безземельного] не був бездоганим з погляду права первородства, і в промові, приписуваній архієпископу Кентерберійському Гюберту, про що згадує хроніст Матей Паризький, це воцаріння подано як наслідок виборів<sup>1</sup>. Схоже, ідея виборності монархів ніколи не полишала уми народу назовсім, навіть після усталення законного права спадкоємства. Тож у XVI ст. у Франції, коли виникла потреба закріпити за королями певні обов'язки, багато хто стверджував, що монархічний лад в принципі є виборним.

Байдуже, чи король отримував корону в результаті виборів, чи ставав на престол як спадкоємець, правив він з ласки Божої. Цей світський титул мав божественне походження, і ніхто не сумнівався в тому, що король є вікарій Господа Бога, а той, хто чинить йому незаконний опір, є «службою диявола і противником Бога». У ті часи подібні вирази не наповнювалися тим змістом, що у XVI ст. дістало поняття «божественного права», притаманного королям. Зокрема, в них не припускалося, що піддані мають терпляче коритися всім королівським наказам, без огляду на те, справедливі вони чи тиранські. За відсутності впорядкованої спадкоємницької системи ідея божественного походження королівської влади не могла затвердитися в теорії династичного права в тому сенсі, який мав вираз «божественне право» у XVI–XVIII ст.; до того ж без сильної централізованої монархії з королем на чолі обов'язок пасивної покорності не міг набрати форми етичної спонуки, що мало місце в політичній філософії пізніших часів. Оскільки за традиційними поняттями сам король теж підлягав законові землі, можливість спротиву за певних, не чітко окреслених обставин, коли малися підстави вважати, що порушено основоположні права, розглядалася, як моральна і як законна. Однак це не вважалося порушенням християнського обов'язку, який велів коритися законній владі. Тож промови св. Григорія, у яких він закликав до беззастережного послуху, об'єктивно були спрямовані проти тих, хто підбурював народ до безпорядків.

<sup>1</sup> Stubbs, *Select Charters*, ninth edition (1913), p. 265; translated in Adams and Stephens, *Select Documents of English Constitutional History* (1901), No. 22. Той факт, що Гюберт, вочевидь, не говорив процитованих слів, не має значення, оскільки цим змальовано настрої народу, тим паче що Матей описував цю подію через п'ять років. Його опис добре свідчить про слабе розуміння ідеї виборів.

## Сюзерен і васал

Думка, що закон належить народові і врегульовує всі взаємостосунки всіх людей згори донизу, що становить цей народ, несла в собі зародки деяких конституційних положень, на кшталт соборного характеру королівства, представницької влади і юридичних повноважень корони. Але в добу раннього середньовіччя цим ідеям бракувало точних визначень і конкретної установчої організації в конституціональному апараті. Останній розвинувся із соціально-економічних реалій при взаємодії досить нерозбірливої маси явищ, відомих під назвою «феодалізм». За словами Виноградова, феодальні інституції домінували в середньовіччі так само, як місто-держава домінувало в античності. На жаль, дати визначення феодалізму неможливо і через те, що цей термін охоплює величезне розмаїття інституцій, і через нерівномірність його розвою в різних місцях і в різний час. З огляду на останнє, покладатися на дати — особливо небезпечно. У деяких регіонах типові феодальні реалії, як, скажімо, кріпацтво, існували вже в V ст., а свого апогею феодалізм досяг тільки після розвалу Франкської імперії, причому найсильніший вплив на соціально-економічні інституції він справив не раніше XI–XII ст. Жодний узагальнений опис не здатний охопити всіх обставин життя, хоча за таким розмаїттям реалій виділяються певні відносини та тенденції, які можна відбити на прикладах, узятих з переважної частини Західної Європи. Деякі з них увійшли до теоретичних положень і, таким чином, заслуговують на увагу, хоча їхня доля в різних країнах виявилася настільки складною, що це виходить за межі нашої розвідки.

Принцип феодальних відносин полягає в тому, що в період дезорганізації, майже анархії, існування великих політико-економічних одиниць не було можливим. З цієї причини територіальні об'єднання намагалися обмежитися розмірами, що за сучасною або римоімперською міркою виглядали б замалими, але це сприяло їхньому виживанню. Основним економічним чинником стали умовини землеробства, завдяки чому сільська спільнота з належними їй угіддями перетворилася на майже самодостатню [економічну] одиницю. Занепад цієї епохи почався у XII ст. з ростом торговельних міст, хоча найзначніші політичні зрушення феодальних структур відбулися вже після цього. Оскільки єдиним значущим видом багатства виступав ґрунт, кожний клас, починаючи з королів і кінчаючи рядовими дружинниками, цілком залежав від продуктів рільництва. А земля перебувала в руках невеликої спільноти, що жила за своїми звичаєвими правилами, причому найелементарніші поліційні функції виконувала та сама сільська громада<sup>1</sup>. Організація суспільства і врядування була головним чином місцева. На такому підґрунті будовався типовий феодальний устрій. В умовах нескінченного безладдя, найпримітивніших засобів зв'язку

<sup>1</sup> Опис англійського помістя див.: W. J. Ashley, *The Economic Organization of England* (1914). Lecture I.

центральна адміністрація не могла здійснити навіть своїх першочергових функцій — захистити життя людей та їхнє майно. За таких обставин дрібний землевласник або незначний окреми господар мали лише один вихід — віддатися під захист когось сильнішого, аби забезпечити собі підтримку. Звідси випливає, що відносини, які формувалися, мали два аспекти: особистісний і майновий. Дрібний господар брав на себе зобов'язання надавати послуги магнатові в обмін на захист, а також відступав йому право власності на свою землю і тим самим обертався на користувача за умови оплати ренти у вигляді служби чи продуктів рільництва. Як наслідок, маєтність і сила магната зростали, а дрібний господар одержував впливового заступника, чий інтереси, а також обов'язок, полягали в тому, щоб захищати цього дрібного господаря. За схожих обставин такі процеси проходили згори донизу. Король чи абат міг мати зиск із землі, тільки віддавши її користувачеві, котрий, у свою чергу, платив би службою або рентою.

*Систему в цілому можна розглядати як таку, що всю землю королівство віддає на потребу королівства, або як таку, коли той, хто служить спільноті, отримує за свою службу винагороду у вигляді продукції цієї землі чи оплати на утримання<sup>1</sup>.*

Тобто феодалізм за своїми юридичними основами є системою землеко-ристування, згідно з якою право власності на землю замінено на певного виду оренду. Сучасні юристи це подають так:

*Практичне володіння полягає в отриманні життєвих благ, здебільшого невідчужуваних, а також — в реверсії (поверненні прав попередньому власнику) чи в отриманні наступних прав, які, в разі наділення ними особи, виступають як наступне отримання життєвих благ<sup>2</sup>.*

Таким чином, припускалося, що подібна система закріплених законом майнових прав пронизуватиме все суспільство згори донизу і впливатиме на всі головні функції уряду. Тобто, якби ця система землеволодіння послідовно спрацьовувала до свого логічного завершення, то єдиним землевласником залишився б король. Його барони були б тільки орендарями на землях, жалуваних їм за певні послуги, а барони, зі свого боку, тримали б дрібніших орендарів, і так до самого низу, до кріпаків, на чийй праці стояла вся система. Оскільки типовою формою віддаки за баронство була військова служба, то армією королівства могла бути тільки феодальна армія. Це означало, що кожний орендар повинен був виставляти певну кількість озброєних у визначений спосіб людей, а кожний барон

<sup>1</sup> Munroe Smith, op. cit., p. 165.

<sup>2</sup> Munroe Smith, op. cit., p. 172.

ставав командувачем своїх підлеглих. Прибутки королівства (окрім тих, що надходили безпосередньо від королівських володінь) мали складатися меншою мірою із загального оподаткування і більшою мірою — з платежів та інших стягнень і повинні були надходити від орендарів в установлених випадках до королівської казни. І врешті, найважливішим пунктом було отримання орендарями разом з землею права чинити суд у своєму баронстві та гарантії невтручання в такі справи королівських чиновників. Теорія феодального права добре виражається примовкою: «Васал мого васала — не мій васал». З очевидних причин королі зволікали роздавати такі гарантії, якщо могли цього уникнути. Так, могутні англійські королі норманського походження наполягали на включенні до присяги на вірність додаткового застереження: «...гарантуючи відданість панові нашому, королеві».

Як наслідок, феодалізм справив надзвичайно сильний вплив на три потужні важелі політичної влади: армію, державні прибутки та суди. У всіх трьох випадках король міг взаємодіяти з великими масами своїх підданих тільки через другі, а то й треті руки. За феодалізму стосунки сюзерена й васала суттєво відрізнялися від стосунків носія вищої влади в державі і його підданого за теперішніх часів. Особистісна сторона таких взаємовідносин, враховуючи наголос на незмінному обов'язковій вірності й пошани васала до свого сюзерена, мала елементи, які децю нагадують політичну підпорядкованість, хоча це нерідко приводило до того, що відданість королеві нижчих верств відривалася від нього і переносилася на безпосередніх сеньйорів, котрі стояли ближче. З іншого боку, майнові відносини скоріше нагадували угоду, згідно з якою кожна сторона дбала про свої особисті інтереси і брала участь у співробітництві, бо це було корисним для обох сторін, причому право власності короля на землю повинно було в кінцевому підсумку сприяти зміцненню його влади. А щоб зробити висновки, в якому напрямку рухалася вся система, слід бути максимально обережними, бо, фактично, існували різні тенденції.

По-перше, зобов'язання між сюзереном і васалом завжди були взаємні. Звичайно, тут не йдеться про рівноправність, оскільки на васала накладалася загальна вимога вірності та послуху, від чого звільнявся сюзерен. До того ж васалові належало виконувати ясно визначені конкретні обов'язки, а саме: військова служба, участь у сеньйоральних судах, ряд платежів, зумовлених певними подіями, скажімо, переходом землі до спадкоємця. Показово, що ці конкретні обов'язки були обмежені. Наприклад, строк і характер військової служби строго регламентувалися, і за межами цих регламентацій обов'язки васала, якщо бути точним, закінчувалися. З іншого боку, сюзерен зобов'язувався надавати своїм васалам допомогу і захист, а також дотримуватися звичаїв та угод, що застерігали васалові права та гарантії. Теоретично васал міг, врешті-решт, повернути землю і відмовитися від своїх обов'язків, на практиці це виглядало досить ризикованим; крім того, якщо сеньйор утискував права орендаря, останній міг утримувати землю і зректися своїх зобов'язань. Аналогічно, королівська

обіцянка наділити своїх підданих правами, якими користувалися їхні предки за часів королівських предків, була, по суті, схваленням такої домовленості, що вважалася чинною і мала право на подальше існування. У феодальному устрої був елемент взаємності, добровільності та умоглядної домовленості, яка майже цілком зникла у сучасних політичних відносинах. Це рівнозначно тому, якби [сучасний] громадянин, домагаючись політичних свобод, відмовився від сплати податків, що перевищують визначену суму, залишив військову службу, що затяглася понад умовлений строк, або зробив би одне й друге разом. У цьому відношенні становище короля було слабким теоретично і, нерідко, вдвічі слабшим на практиці, і феодальна монархія порівняно з сучасною державою виглядала вкрай децентралізованою. З іншого боку, феодальна система землекористування іноді дозволяла окремому королеві, а надто цілій родині зміцнити свою владу легальними засобами, зокрема такими, як захоплення безгосподарних земель. Поширення влади французьких Капетингів на початку правління династії великою мірою пояснюється дією феодального права як такого.

По-друге, стосунки сюзерена з васалом відрізнялися від стосунків монарха з підданими, бо в них не виразювалися відмінності між особистими правами та обов'язками перед державою. Хоча типовим об'єктом феодального володіння була земля, побічно існували й інші можливості. Таке право користування могло бути передано на будь-який об'єкт, що становив певну цінність: оренда млина, стягнення мита, становище урядового чиновника. Вся система державного управління тяжіла до панівних відносин у землекористуванні, і місце в державній адміністрації почало набирати ознак спадковості. Тим самим становище стало передаватися орендареві і його нащадкам на безстроковий термін. Право васала на майно пов'язувалося з відбуттям певних служб перед урядом, а з іншого боку, обов'язок урядової служби виглядав побічним щодо права власності. Це приводило до того, що державний чиновник займав свій пост не через призначення короля, а завдяки тому, що мав на нього право, обумовлене давністю. Його повноваження не делегувалися, а були його власністю; вочевидь, могутність короля великою мірою залежала від його здатності подолати цю тенденцію. Однак ця тенденція посилюється, і це пояснює явно не формальний характер феодальних інституцій. Люди з оточення короля відбували службу при його дворі як частину своїх феодальних обов'язків. Доти, доки їхнє становище було конкретно визначеним, не виникало питань, кого саме вони представляють і з ким із них потрібно рахуватися. Вони не стільки були урядовцями, скільки виконували свої обов'язки, обумовлені угодами.

## Феодальний суд

Суд сюзерена і його васалів був типово феодальною інституцією<sup>1</sup>. Здебільшого, це була рада, що складалася із сюзерена та його васалів і скликалася для погодження спорів, які виникали між ними з приводу організації даних феодальних взаємин. Надзвичайно цікавий факт: і сюзерен, і васал в разі обопільної впевненості, що їхні права порушено, вдавалися до одного й того ж засобу: зверталися до інших членів суду з проханням вирішити справу. Поняття, що король чи сюзерен може вирішити справу, виходячи за межі власних повноважень, було цілком незбагненим, принаймні для теоретичного обґрунтування судочинства. Вважалося, що хартії звичаєвих прав мають незмінно шануватися. Рішення Генріха II Англійського на процесі 1154 р., виголошене перед членами свого суду, було б добрим прикладом. Процес йшов з приводу права власності на землю, на яку однаково претендували абат монастиря св. Мартіна і Жильбер де Баліоль. Як доказ своїх прав абат представив грамоту, а Жильбер, якому забракло доказів, вдався до софістики, яка зводилася до того, що на абаатовій грамоті відсутня печатка. Тоді король Генріх сказав: «Перед Господом Богом стверджую, що коли ти доведеш, що ця грамота сфальшована, то її ціна в Англії становитиме для мене тисячу фунтів». Але Жильбер не зміг нічого довести. Тож король оголосив своє рішення:

*Якби монахи на підставі подібної грамоти або іншого свідчення підкріпили свої права на цю садибу — на улюблений мій Клерендон, то я повівся б несправедливо, якби намагався не відступити її у повне їхнє володіння<sup>2</sup>.*

Таким чином, теоретично кожному васалові феодальний суд гарантував розгляд його справи за участю перів у відповідності зі звичаєвим правом та доречними конкретними угодами й грамотами. Проведення судового рішення в життя виконувалося об'єднаною силою його членів, а в крайньому разі — передбачалося навіть здійснення силового тиску на короля. Шістдесят перший параграф Великої хартії вільностей, де йшлося про права комітету з двадцяти п'яти баронів короля Йоана на примусову реалізацію своїх привілеїв, був спробою легалізувати прпневолення короля.

<sup>1</sup> Як приклад засідання феодального суду див. протоколи Високого суду Латинського королівства в Єрусалимі: John L. La-Monte, *Feudal Monarchy in the Latin Kingdom or Jerusalem, 1100 — 1291* (1932), ch. iv. Схоже, Латинське королівство править за гарну ілюстрацію феодальних ідей, бо його описи, здійснені близько двох століть після заснування, включають і панівні ідеї про функціонування уряду, а ще тому також, що перенесені і запозичені інституції, як правило, краще втілюють теорію, ніж ті, що постали на своїй землі.

<sup>2</sup> Adams and Stephens, *op. cit.* No. 12.

*Названі двадцять п'ять баронів сумісно з усім краєм піддаватимуть нас утискам і переслідуванням, застосовуючи всі свої сили і можливості... доки, згідно з їхнім рішенням, не буде відшкодовано всі завдані нами збитки.*

Аналогічно право васалів за рішенням суду застосовувати примус до сюзерена для захисту своїх законних свобод зафіксовано в Єрусалимських асизах. За типовою феодальною організацією, король виступав як *primus inter pares*<sup>1</sup>, а суд або король разом зі своїм судом здійснювали сумісне правління, яке в сучасній державі означало б законодавчі, виконавські та судові урядові функції. І в той же час переважно договірні взаємини між членами суду, включаючи й короля, виявляли нахил до того, щоб не допустити концентрації влади взагалі. Вірогідність того, що така система призводитиме до виникнення, так би мовити, законних бунтів, надто очевидна і не потребує пояснень.

### Феодалізм і держава

Хоча змальований стан справ часто-густо існував у дійсності, все ж, вочевидь, він не дає повного уявлення (в теоретичному та практичному сенсі) про середньовічну монархію. Не говорячи вже про нестерпну незручність легалізованих бунтів, чітко договірні взаємини короля з васалами зовсім не вичерпують середньовічної доктрини королівської влади. І теорія, і практика поєднували з нею ідеї цілковито іншого напрямку. Пошана й послух, що васал зобов'язувався виказувати своєму сюзеренові, були частиною феодальної присяги на вірність, яка вже сама по собі підносила короля до винятково високого становища в державі. Крім того, ніхто не сумнівався в тому, що король є помазанником Божим і що спротив йому, виключаючи надзвичайні обставини, є справою протизаконною. Висловлювання св. Павла в 13 розділі «Послання до римлян», а також авторитетні твердження Григорія Великого про обов'язок послуху люди ніколи не відкидали в принципі. Врешті, феодальні тенденції, спрямовані на руйнацію державної влади і заміну її мережею приватних стосунків, все ж не поглинули античної традиції *res publica*, яка дійшла до середніх віків завдяки Ціцеронові, римському праву та отцям церкви. Ідея про те, що державу творить народ, організовує її за своїми законами, а держава через своїх лідерів встановлює владу державних органів, перехрещувалася і поєднувалася з феодальними прагненнями до партикуляризму. Антична традиція вкорінилася з IX по XII ст. в основному завдяки працям церковних авторів. У X ст. про її наявність говорить Гінкмар Реймський, а в XII ст. вона зміцніла остаточно, про що свідчить той факт, що саме під її впливом Джон Солсберійський написав свого *Полікрата* — перший у середні віки ретельно випрацюваний політичний трактат. Цей твір, хоча й створений

<sup>1</sup> Перший серед рівних (латин.).

за розквіту феодалізму, несе в собі головні ознаки античного способу мислення<sup>1</sup>. В підсумку, завдяки такій державній концепції король ставав чітко визначеною найвищою посадовою особою, бо залишався номінальним виразником суспільних інтересів і, певною мірою, — зосередженням громадянської влади. Саме цей чинник перетворив становище феодального короля на відправний пункт розвитку національної монархії<sup>2</sup>.

Змішування двох ідей: тієї, згідно з якою король у взаєминах зі своїми васалами вважався однією з договірних сторін, й іншої, за якою він посідав чільне місце в державі, — можна проілюструвати на прикладі теорії королівської влади, висунутих юристами феодальної доби. Загалом король сприймався як породження того закону, якому підкорявся, але, з іншого боку, всі погоджувалися з тезою: «Жодний припис не може бути скеровано проти короля», — а відтак звичайний процес, взятий до розгляду в його власному, «коронному», суді, не міг піддати короля жодним утискам. Часто цитовані уривки з праці Бректона *De legibus et consuetudinibus Angliae*<sup>3</sup> демонструють симбіоз цих двох течій:

*У королівстві не повинно бути нікого, рівного королеві, оскільки це скасовує положення про те, що рівний не може мати влади над рівними. Тим паче, ніхто не повинен вивищуватися над королем або переважати його могутністю, бо в наслідку його було б при-  
нижено перед власними підданими, а підлеглим невільно зрівнюватися з тими, хто має більшу владу. Але й сам король не повинен коритися жодній людині, а повинен коритися Богові та законові, бо закон створює короля. Отже, нехай король віддасть належне законові, як і закон королеві — маєтність і владу, тому що там, де править сваволя, а не закон, — там немає короля<sup>4</sup>.*

Як слуга Господа Бога, король має бути справедливим і сприймати рішення закону у своїх справах, немов останній підданий у королівстві; у протилежному разі він стане слугою диявола, і його піддані не матимуть інших засобів, окрім того, що полишать його на суд Божий. Втім, Бректон намагався виплекати думку, що *universitas regni et baronagium*<sup>5</sup> може, вочевидь, і повинна протидіяти злу, що коїться в королівському суді<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Див. передмову Джона Дікінсона до його перекладу частини праці: *The Statesman's Book of John Salisbury* (1927), pp. XVIII ff.

<sup>2</sup> Значення церковної традиції в теоретичному осмисленні історії монархії Капетинів у протиріччях з феодальною системою влади наголошено в праці: Luchaire, *Institution monarchiques de la France sous les premiers Capetienes*, 2nd ed. (1891). L. I, ch. I.

<sup>3</sup> Про закони і звичаї Англії (латин.).

<sup>4</sup> F. 5b. Наведені цитати з подібними прикладами з праць інших юристів феодальної доби див.: Carlyle, *op. cit.* Vol. III. Part I, ch. IV.

<sup>5</sup> Спілка королівської влади і баронства (латин.).

<sup>6</sup> F. 171b; Carlyle, *op. cit.* Vol. III, p. 71, n. 2.

У вартому уваги уривку, тепер визнаному тогочасною вставкою, прямо стверджується доречність застосування примусу до «несамовитого» короля.

*Але король має вищого від себе, а саме: Бога. Це стосується і закону, що дав йому трон. А також і суду, яким скликаються графи та барони, причому графи виступають як королівські компаньйони, а той, хто має компаньйонів, має і пана. А якщо король правитиме несамовито, то їм належить приборкати його<sup>1</sup>.*

Схоже, в наведених уривках і король, і суд показано в двоїстому аспекті. З одного боку, король є верховним землевласником цілого королівства, а суд складається з його орендарів і як інституція має призначення усувати ускладнення, що виникають у договірних стосунках. З іншого боку, король виступає чільним носієм державної влади, що притаманна державі і народові, яку він поділяє зі своїм судом на досить невизначених умовах. У першому випадку король підлягає судовій процедурі на загальних засадах; у другому — жодний припис не може бути спрямовано проти нього, і його відповідальність перед законом повністю лягає на власну монаршу совість. Перший підхід виражає типово феодалську тенденцію до поглинання державної влади приватними відносинами; другий продовжує державницьку традицію, за якою король є найвищим урядовцем. Схоже, такий збіг і змішування двох тенденцій перетворили феодалський суд у ту вихідну форму, з якої у пізньому середньовіччі розвинулися конституційні принципи та інституції. В процесі розмежування функцій урядових органів, як, наприклад, королівських рад, судів тощо, до чіткої компетенції входив розгляд різних справ і, врешті, парламенту, склалася цілком самостійна галузь державної діяльності. Як аргументовано доводить професор Маклвейн, ще в XVII ст. під час громадянських воєн англійці все ще сприймали парламент радше як суд, ніж як законодавчий орган. Завдяки такому розвитку дедалі чіткіше поставала концепція організації державної влади, але сутність цієї влади ніколи не ототожнювалася з особою короля. Коли король став абсолютним правителем, то це було реалізацією швидше новочасних, ніж середньовічних державницьких засад. Середньовічний король у своїх діях мусив заручатися підтримкою своєї ради. Таким чином, суд та деякі його відгалуження, наполягаючи на своїх правах, затримували участь короля у вирішенні певних проблем. Це були витoki, з яких пізніше постали конституційні реалії, такі, як представницька влада, система оподаткування, законодавчі збори, фінансовий контроль та компенсація потерпілим. В Англії принаймні право на схвалення

<sup>1</sup> F. 34; Carlyle, op. cit. Vol. III, p. 72, n. 1. Про цей уривок див.: G. E. Woodbine's edition of *De legibus*. Vol. I (1915), pp. 332 f.; F. W. Maitland, *Bracton's Note Book*, Vol. I (1887), pp. 29 ff.; Ludwik Ehrlich, «Proceedings against the Crown (1216 – 1377)», *Oxford Studies in Social and Legal History*. Vol. VI (1921), pp. 48 ff, 202 ff. Про виняткове ставлення Бректона до латинського вислову: «Quod principi placuit» (див. ст. 86) у E. 107, див.: Mellwain, op. cit., pp. 195 ff.

законів в кінцевому рахунку закріпилося не просто за королем, але за королем у парламенті.

## Вибрана бібліографія

- Civilization during the Middle Ages*. By G. B. Adams. Rev. ed. New York, 1922. Ch. 9.  
*The King's Council in England during the Middle Ages*. By J. F. Baldwin. Oxford, 1913. Ch. 1.  
*Origins of the Medieval World*. By William C. Bark. Stanford, Calif., 1958.  
*Feudal Britain: The Completion of the Medieval Kingdoms, 1066 – 1314*. By G. W. S. Barrow. London, 1956. Ch. 6, 18.  
*Feudal Society*. By Mark Bloch. Chicago, 1961.  
*Aquinas' Search for Wisdom*. By Vernon J. Bourke. Milwaukee, 1964.  
*A History of Medieval Political Theory in the West*. By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle. 6 vols. London, 1903 – 1936. Vol. I. Part IV, «The Political Theory of the Ninth Century»; vol. III. Part I, «The Influence of Feudalism on Political Theory».  
«Proceedings against the Crown (1216 – 1377)». By Ludwik Ehrlich. In *Oxford Studies in Social and Legal History*. Vol. VI. Oxford, 1921.  
*Kingship and Law in the Middle Ages*. By Fritz Kern. Transl. by S. B. Chrimes. Oxford, 1939.  
*The World of the Vikings*. By Ole Klindt-Jensen and Svenolov Ehren. Washington, 1970.  
*Medieval Political Ideas*. By Edward Lewis. New York, 1954. Chs. 1 – 2.  
*The Growth of Political Thought in the West*. By C. H. Mellwain. New York, 1932. Ch. 5.  
*Constitutional History of England*. By F. W. Maitland. Cambridge, 1908. Period I.  
*A History of the Middle Ages: 284 – 1500*. By Sidney Painter. New York, 1953. Ch. 4.  
«Roman Law». By H. J. Roby. In *Cambridge Medieval History*. Vol. II (1913). Ch. 3.  
*Barbarian Europe*. By Gerald Simons. New York, 1968.  
*The Development of European Law*. By Munroe Smith. New York, 1928.  
«The Beginings of Representative Government in England». By Carl Stephenson. In *Medieval Institutions: Selected essays*. Ed. by Bryce D. Lyon. Ithaca, N. Y., 1954.  
*Medieval Feudalism*. By Carl Stephenson. Ithaca, N. Y., 1942.  
*The Early Germans*. By E. A. Thompson. Oxford, 1965.  
«Foundations of Society (Origines of Feudalism)». By Paul Vinogradoff. In *Cambridge Medieval History*. Vol. II (1913), ch. 20.  
«Feudalism». By Paul Vinogradoff. Ibid. Vol. III (1922), ch. 18.  
*The Growth of the Manor*. By Paul Vinogradoff. 2d ed. London, 1911.  
«Customary Law». By Paul Vinogradoff. In *The Legacy of the Middle Ages*. Ed. by G. C. Crump and E. F. Jacob. Oxford, 1926.

## Боротьба за право призначати єпископів

Наприкінці одинадцятого століття відновилося інтелектуальне осмислення того загалу політичних і соціальних ідей, що зберігалися від античності в традиції християнських отців. Почався розвиток, який у наступному столітті увінчався на подив блискучим і потужним злетом культури. Ще раз постав лад із хаосу. В норманських державах народжувалася перспектива адміністративної ефективності та політичної стабільності, яких Європа не знала з римської доби. Феодалізм викристалізовувався у більш чітку систему, з якої мали вирости конституційні засади, що перекидали міст із середньовіччя в сучасну Європу. Міста, спершу в Італії, а згодом на півночі, почали розвивати торгівлю і промисловість. Це створювало основу для самобутнього гуманістичного образотворчого мистецтва й літератури. Філософія й наука робили перші кроки, що були підтримані животворним відкриттям важливих масивів античного знання. Вивчення юриспруденції на півдні Франції та в італійських містах Равенні та Болоньї поклало початок відновленню знання римського права і застосуванню його до тодішніх правових і політичних проблем. Природно, що в цьому загальному піднесенні інтелектуального рівня, яке впливало на всі галузі мислення, мала брати участь і політична філософія.

В одинадцятому і дванадцятому століттях політичні праці були переважно полемічними, зосереджуючись на суперництві між папами й імператорами щодо меж світської й церковної влади. Їхній обсяг, однак, приголомшує. Мабуть, увесь загал праць із політичної філософії, написаних у період між смертю Арістотеля й одинадцятим століттям, складається з меншої кількості сторінок, ніж грандіозне зібрання політичних трактатів, які з'явилися внаслідок боротьби за право призначати єпископів. Як предмет систематичного наукового дослідження політична теорія формувалася повільніше, ніж інші галузі філософії. У тринадцятому столітті вона все ще перебувала в затінку великих систем теології й метафізики, які були типовими творіннями схоластичних філософів. У чотирнадцятому столітті трактати з політичної філософії стали явищем більш поширеним, ніж це було раніше. Збереження багатьох праць із минулих віків засвідчує постійний інтерес до цього предмета. Навіть в одинадцятому столітті почали окреслюватися деякі основні питання і порушуватися певні фундаментальні проблеми, які постійно розвивалися протягом наступних століть.

### Середньовічна церква-держава

Відправною точкою для полемістів одинадцятого століття щодо взаємин світської і духовної влади стала описана вище гелазійська теорія двох мечів, у якій підсумовано вчення християнських отців. Розрізнення між духовним і світським, між інтересами душі й тіла було частиною основи й тканини самого християнства. Згідно з поглядом, узвичаєним в одинадцятому столітті, — цей погляд відкрито не заперечували ще протягом кількох наступних століть, — Богом визначено, що людське суспільство має управлятися двома владами, духовною і світською (першу уособлюють священники, другу — світські правителі), відповідно до божественних і природних законів. Жодна людина, за християнським законом, не може володіти водночас і *sacerdotium*, і *imperium*. Жодна влада не уявлялася деспотичною, адже вважали, що обидві коряться закону і є доконечними в Божому управлінні людсьми та природою. Отож між цими двома гілками влади конфлікт неможливий у принципі, хоча гріхозна гордія чи жадання влади здатні змусити представника того чи того табору переступити межу, визначену законом. Як частини єдиного Божого плану, кожна влада має допомагати іншій і підтримувати її.

У межах цього кола ідей, власне кажучи, не було ані церкви, ані держави у теперішньому розумінні цих термінів. Не було одного об'єднання людей, яке уособлювало державу, і другого, яке уособлювало церкву, бо всі люди входили і до першого, і до другого. Було лише одне християнське суспільство, вчив Блаженний Августин у своєму творі «Про Град Божий», яке охоплювало, принаймні в одинадцятому столітті, весь світ. Після Бога це суспільство мало дві голови, папу й імператора, два принципи влади, духовне правління священників і світське — королів, а також дві ієрархії посадових осіб, однак не було поділу між двома об'єднаннями чи суспільствами. Суперечка між цими двома ієрархіями була у правовому розумінні юрисдикційною, такою, що могла виникнути між двома посадовими особами однієї держави. Питання полягало у встановленні правильних меж влади і того, що та чи та особа могла законно чинити в явних чи неявних межах своєї посади. У такому сенсі, і лише в такому, відбувалася спочатку полеміка між церквою і державою. З часом це первісне поняття поступово відійшло на задній план, надто після того, як було чіткіше визначено правові аспекти дискусії. Однак на початку суперництво пролягало між двома групами посадових осіб, кожна з яких вважала себе наділеною істинною владою і кожна з яких претендувала на дії в межах цієї влади.

Теорія розподілу двох гілок влади ніколи не мала буквального вирішення на практиці; цю теорію не сприймали як заперечення того, що у своєму земному існуванні обидві гілки діяли спільно, або того, що кожен орган мав допомагати іншому у виконанні властивих йому функцій. Отож в момент виникнення боротьби обидві сторони могли посилатися на історичні обставини, що виправдовували їхні дії, які можна було кваліфікувати як

спробу контролю однієї влади іншою. У добу занепаду Риму Григорій Великий мав значну світську владу. Як церковні синоди, так і окремі священники наслідували Амвросія, дорікаючи королям за їхні промахи; єпископи постійно вважалися тими вельможами, за чією згодою вершилися закони; а священники користувалися істотним впливом у виборі її позбавленні влади правителів. Піпін прагнув і здобув папське схвалення на усунення династії Меровінгів у Франкському королівстві. Відому коронацію Карла Великого 800 року легко витлумачити як передачу імперії в руки франкських королів владу церкви, за аналогією створення Іудейського царства Самуїлом. Справді, складання коронаційної присяги, на загальну думку, мусило мати певне релігійне значення, і, подібно до всіх клятв, вона могла підпадати під дисциплінарну владу церкви в моральних питаннях.

У цілому, однак, аж до часу, коли в одинадцятому столітті розгорілася полеміка між церковною та імперською сферами повноважень, влада імператора над папством була помітнішою і ефективнішою, ніж влада папи над імператором. Такій стан вважався звичайним для римської доби, і в того, хто прочитає накази Шарлеманя посадовим особам, яких він посилав для ведення судових справ у своїй імперії, не залишиться сумнівів у тому, що він вважав своїми підданими і церковників, і мірян, тобто він узяв на себе всю відповідальність за управління церквою. У випадку Льва III він поширив свою судову владу на гадані злочини самого папи. У десятому столітті, коли папство переживало вніятковий занепад, саме імператори від Оттона I до Генріха III застосували у канонічних формах реформаторські заходи аж до позбавлення влади. Таке сталося з Григорієм VI та горезвісним Бенедиктом IX. Фактично імператори справляли найістотніший вплив на вгамування скандалів, що виникали внаслідок махінацій дрібних римських патриціїв під час виборів папи. Звісно, були очевидні підстави для політики, яка змушувала імператорів вказувати свій вплив у виборах пап. Цей вплив верховної влади був для церкви більш прийнятним, аніж втручання місцевих інтриганів. Але він таїв у собі потенційну загрозу автономії церкви у справах духовних.

### Незалежність церкви

Причини полеміки одинадцятого століття криються у постійному зростанні самосвідомості духовництва і його бажанні перетворити церкву на автономну духовну владу згідно з визнаною обґрунтованістю її вимог. Традиція Августина створила у свідомості людей уявлення про Європу як про християнське за своєю суттю суспільство, унікальне у світовій історії, оскільки вперше на службу божественній істині було поставлено світську владу. Згідно з цією концепцією, античний ідеал управління задля справедливості було здійснено не лише через надання кожній людині її прав, а й через вищий обов'язок віддавати належне Богові. Гелазій, виступаючи

проти підпорядкування церковної політики імперському суду в Константинополі, стверджував, що відповідальність священника, який прагне вічного спасіння, є вагомішою, ніж відповідальність короля. Справді, з позиції логіки неможливої жоден інший висновок, якби духовні цілі мали те значення, якого їм надавала церква, і якби церква була на ділі тим інститутом, за допомогою якого такі цілі ставали досяжними.

Просвітництво, що зростало в одинадцятому столітті, набираючи сили всередині церкви і керуючись ученням, яке августиніанська традиція зробила частинною християнської думки, не могло не зробити це вчення ефективним. Раніше бракувало обставин, які уможливлювали такі зусилля, а втім, найперше зусилля християнської цивілізації навряд чи можна було спрямувати на щось інше, ніж на усвідомлення того, що ідеалом християнського суспільства є держава, керована церквою.

Уже в дев'ятому столітті, під час короткої реанімації науки в імперії Карла Великого, церковники почали розробляти права церкви у християнській державі. Отож архієпископ Гінкмар з Реймса писав:

*Хай вони захищають себе, якщо хочуть, згідно зі світськими законами або людськими звичаями, але хай знають, що якщо вони християни, то в Судний день їх судитимуть не за римським правом, салічною чи гундобатською правдою, а за божественним апостольським законом. У християнському королівстві навіть закони держави мають бути християнськими, тобто бути прийнятними для християнства й узгодженими з ним<sup>1</sup>.*

Відродження дев'ятого століття було спалахом у темряві, а тим часом відбувалися зміни в самій церкві, завдяки яким дедалі реальнішими ставали домагання християнської держави. Особливо це було характерно для одинадцятого століття. Ці зміни вплинули почасти на централізацію папської влади та церковної організації всередині церкви, а почасти спричинилися до більшої серйозності та воївоївності церковників у гонитві за християнським ідеалом. Перша зміна була пов'язана з підркобою документів, відомих як «Декреталії псевдо-Ісидора» в дев'ятому столітті, а друга — з ключійськими реформами в десятому.

Фальшиві декреталії<sup>2</sup> було, очевидно, сфабриковано з метою зміцнення позиції єпископів; зокрема для того, щоб захистити їх від позбавлення влади й конфіскації майна світськими правителями, щоб посилити їхній контроль над єпархіальним кліром і звільнити їх від безпосереднього

<sup>1</sup> Цитується за Карлайлем, op. cit. Vol. I, p. 277, n. 3.

<sup>2</sup> Вони складаються з понад ста підроблених листів, приписуваних переважно папам перших трьох сторіч, та численних фальшивих звітів рад, вставлених у стародавніший масив автентичних матеріалів. Їх було виготовлено на терені франків бл. 850 року. Див.: P. Fournier, «Etudes sur les fausses decretales», *Revue d'histoire ecclesiastique de Louvain*. Vol. VII (1906), pp. 33, 301, 543, 761; Vol. VIII (1907), p. 19.

нагляду будь-кого, крім їхніх власних синодів. З цією метою їхні автори прагнули применшити владу архієпископів, які, мабуть, уособлювали світський нагляд, і відповідно піднести владу пап. Вони гарантували єпископу право звертатися для вирішення своєї справи до Рима, і, поки вона розглядалася, його не могли ані скинути, ані позбавити майна. Остаточність рішення папського суду в кожному аспекті церковної справи стверджувалася в якнайміцніших термінах. Фальшиві декреталії, отже, знаменують прагнення централізувати церкву в дев'ятому столітті на франкській території довкола папського престолу, зробити єпископат одиницею церковного управління, запровадити його пряму відповідальність перед папою і звести роль архієпископа до посередництва між єпископом і папою. У широкому плані це був саме той тип управління, що став панівним у римській церкві. Мабуть, не було безпосереднього наміру піднести владу папи взагалі, як не було і безпосередньої дії в цьому напрямку. В одинадцятому столітті, однак, коли фальшиві декреталії всі вважали справжніми, вони давали безліч аргументів на користь незалежності церкви від світського контролю і за суверенну владу папи в церковному управлінні. Суперництво між папою та імператором не останньою чергою виникло через ту обставину, що перший став справжнім главою церкви і вже не вважав себе залежним від імператора в управлінні нею.

Другою подією, що значно посилила прагнення церковної автономії, була хвиля реформ, яка поширювалася водночас із зростанням конгрегації монастирів, підвладних абату Клюні<sup>1</sup>. Власне, абатство Клюні було засноване 910 року. Істотною особливістю цієї організації була цілковита незалежність, якою цей орган користувався в управлінні своїми справами та у виборах своїх голів. Другою важливою особливістю її зростання був той факт, що мірою того, як організовувалися нові монастирі або старі об'єднувалися, контроль над цими відгалуженнями і далі здійснювався абатом батьківської організації. Клюнійські монастирі, отже, були чимось набагато значнішим, ніж просто ізольованими групами монахів; вони фактично утворювали орден, підпорядкований владі однієї особи. Отож вони були добре підготовлені для того, щоб стати знаряддям поширення ідеї реформи в церкві. Крім того, наміри реформаторів добре узгоджувалися з причинами, що привели до зростання самих клюнійських монастирів. Симонія, або купівля-продаж церковних посад, була серйозним лихом, вона нагально потребувала реформування, бо це лихо було тісно пов'язане з залученням церковників до світського управління. Лихо полягало не лише в фактичному продажу посад, а й у гарантії просування в церковній ієрархії як винагороди за політичні послуги. Доконечним наслідком, отже, було те, що зміцнена концепція духовних функцій мала принести з собою вимоги очищення церкви, порятунку папства від занепаду, що його воно дедалі частіше переживало, й автономного контролю папи над церковними посадовими особами. Саме добросовісні служителі церкви

<sup>1</sup> Стандартне повідомлення наводиться у праці E. Sackur, *Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit*, 2 vols., Halle, 1892 – 1894.

найгостріше відчували загрозу духовній інституції, що виникла внаслідок залучення кліру до світського врядування. Напрямок, в якому слід було розвивати реформу з огляду на управління церквою, провістив Латеранський синод 1059 року, спробувавши запровадити регулярні вибори папи колегією кардиналів. Реформа означала, що церква має прагнути перетворитися на самокерівну спільноту, де церковна політика й управління перебували б у руках служителів церкви. Поступ такої реформи доконечно містив у собі приховані можливості конфлікту між папою й імператором.

Прагнення церкви до автономії було, по суті, реакцією на зловживання, яке глибоко вкорінилося і дедалі посилювалося. Задовго до дев'ятого століття церковники вже були великими землевласниками. Шарль Мартель перетворив на лени значні церковні угіддя для фінансування війни проти сарацинів. З розвитком феодалізму церковники дедалі глибше втягувалися в систему, за допомогою якої мало здійснюватися врядування. Як власник землі, він мав феодальні обов'язки, а його васали, своєю чергою, були зобов'язані служити йому, і хоча він мав виконувати світські обов'язки відповідно до свого сану через довірених мирян, його інтереси здебільшого збігалися з інтересами феодалів. Священники високого сану, завдяки своїм багатству та становищу, глибоко опікувалися кожним питанням світської політики; вони були магнатами, чия влада і вплив не міг зневажати жоден король. Високий пересічний рівень освіченості духовництва перетворював їх на найбільш придатний клас, з якого король міг вибрати високі посадові особи для свого королівства. Мабуть, правильно те, як говорилося в попередньому розділі, що церква протягом століть після падіння Риму була вмістилищем античних ідеалів державної влади і громадянського ладу, а служителі церкви найкраще годилися для здійснення королівської політики, яка вимагала певного ступеня королівського контролю. Отже, в одинадцятому столітті як з причин, що крилися в самому феодалізмі, так і з міркувань політики, що виходила за межі феодалізму, церковники виявилися глибоко залученими до світської політики. Організації церкви й держави стикалися й частково збігалися в особах вищого кліру. Таке становище було аж надто очевидним, тож радикальне роз'єднання двох ієрархій на основі відмови кліру від політичної діяльності було явно неможливим.

Свідчення високого протистояння між світською і церковною владою можна знайти в кожній середньовічній хроніці; тут немає потреби згадувати більше ніж про кілька принципових моментів. Суперечка розпочалася з обранням 1073 року на папський престол Григорія VII. У першій своїй фазі вона, зокрема, оберталася навколо світської інвеститури єпископів, тобто ролі світських правителів у виборі вищого кліру. 1075 року Григорій заборонив світську інвеституру. На другий рік імператор Генріх IV спробував скинути Григорія, який у відповідь відлучив Генріха від церкви і звільнив його васалів від феодальної присяги. 1080 року Генріх спробував посадити на престол антипапу замість Григорія, а Григорій підтримав претензії Рудольфа Швабського на Генріхову корону. По смерті двох



головних дійових осіб найвидатнішою подією була спроба замирення між Генріхом V і Паскалем II на основі відмови церковників від усіх політичних функцій, чи *регалій*, що виявилось цілковито нездійсненим. Перша фаза завершилася Вормським конкордатом 1122 року, тобто компромісом, згідно з яким імператор відмовлявся від технічного права інвеститури з перснем і посохом — символами духовної влади, — але зберігав право дарувати *регалії* і голос у виборах єпископів. Після цього, однак, полеміка з перервами тривала майже з тих самих питань аж до кінця дванадцятого століття, де варто зупинитися, щоб з'ясувати супротивні погляди сторін-суперниць.

### Григорій VII і паписти

У позиції, обраній Григорієм, найважливіше пам'ятати концепцію його власної посади в церкві, хоча прямо питання про неї і не стояло. Водночас проблема з імперією навряд чи прибрала б такої форми, якби в нього були інші уявлення про папський престол. На думку Григорія VII, папа був аж ніяк не менше ніж суверенним главою всієї церкви. Лише він мав право призначати й усувати єпископів; папський посол мав бути вищим, ніж єпископи й усі інші служителі церкви; лише він міг скликати загальну раду і схвалювати її постанови. Папський указ, з другого боку, ніхто не міг відмінити, а справа, передана на розгляд папського суду, не підлягала суду будь-якої іншої влади. Одним словом, Григорієва теорія управління в церкві була монархічною, не в розумінні феодальної монархії, а ближче до розуміння імперської римської традиції; після Бога її божественного закону папа був найвищим. Ця петринейська<sup>1</sup> теорія папства, хоча, зрештою, її здобула підтримку, була нововведенням, яке в одинадцятому столітті в жодному разі не було загальноновизнаним й іноді сварило Григорія з його єпископами. Оскільки церква підтримувала концепцію державної влади перед лицем децентралізуючого впливу феодалізму, то вона була першою силою, яка мала застосувати цю концепцію у своїй власній політичній реконструкції.

Важко, якщо не неможливо, чітко визначити позиції сторін у полеміці навколо інвеститури, тобто права призначати єпископів. Причина тут у тому, що обидві сторони пропонували обрати узвичаєний принцип двох мечів, згідно з яким кожен править на своєму терені. А втім, обидві сторони змушені були висувати аргументи, які, в разі їх реалізації, відкидали цей принцип. Це мало слушність щодо імперіалістів, адже те, чого вони хотіли насправді, було продовженням того стану справ, який фактично, якщо не теоретично, давав імперії вирішальний голос у папських справах. Їхня позиція була слабкою теоретично, але міцною з огляду на

<sup>1</sup> Тобто непоступлива, бо пов'язана із заповідями апостола Петра, спадкоємцем якого є папа.

прецеденти, а що їх примусили оборонятися, то вони були зобов'язані зробити гелазійську теорію паріжним каменем своїх доказів на користь світської назалежності. Претензії церкви, з другого боку, фактично було неможливо вдовольнити у світлі загальноновизнаних християнських вартостей. Однак теорія була б доброю тільки в тому разі, якби церква стала на позицію лідерства і врядування, якої вона не обіймала і яка доконечно завела б її далеко від визнання рівності своїх повноважень з повноваженнями світськими. Мабуть, жодна сторона не мала наміру узурпувати владу, яка по праву належала іншій. Претензії обох сторін важко окреслити, бо в одинадцятому столітті правові поняття, що використовувалися, не мали такого точного визначення, яке вони здобули з розвитком римського та канонічного права.

Позиція, що її зайняв Григорій у суперечці з Генріхом IV, була природним, хоч і крайнім розвитком узвичаєної юрисдикції церкви над питаннями моралі. Щодо злочину симонії, то Григорій пропонував судити не лише винного церковного, а й світського правителя, який був так само винний. Після заборони світської інвеститури єпископів імператор не підкорився папській ухвалі. Тоді папа силоміць запровадив свою ухвалу за допомогою відлучення короля від церкви. Саме по собі це було нововведенням, але Григорій додав до цього ще й те, що відлученні від християнства король не міг розраховувати на службу й відданість своїх васалів. Він заявляв не про те, що церква за своїм бажанням могла відмінити присягу, а лише про те, що в межах своєї юрисдикції вона була судом совісті, коли проголошувала, що помилкова присяга не мала законної сили. Грунт, на який Григорій спирав захист своїх дій, був правом і обов'язком духовної влади насаджувати моральну добротність серед членів християнської спільноти. Він доводив, услід за св. Амвросієм, що світський керманіч сам є християнином, а отже, в моральних і духовних питаннях він підвладний церкві. На ділі, однак, це зводилося до твердження, що право відлучати від церкви йде пліч-о-пліч із правом позбавляти влади, звісно, з адекватних причин, і звільняти підданих від васальної залежності. Це непрямо скасовувало рівність влади світського правителя, не в тому розумінні, що церква перебрала б на себе функції світського уряду, а в тому, що папа став би судом останньої інстанції, від ухвали якого залежала б легітимність правителя.

Важко сказати, наскільки Григорій усвідомлював прихований зміст політики, якої він дотримувався, і аргументації, за допомогою якої він її захищав. Мабуть, правильно було б припустити, що він вважав проблему такою, що стосувалася права церкви здійснювати моральне керівництво і не мала нічого спільного з правовою вищістю. Григорій проповідував, і немає підстав брати під сумнів його щирість, що він ставив собі за мету захищати незалежність двобічної системи, передбаченої гелазійською теорією. Отже, мабуть, немає підстав вважати, що він хотів утвердити принцип влади над світськими правителями в світських справах<sup>1</sup>. Було

<sup>1</sup> Carlyle, *op. cit.* Vol. IV (1922), pp. 389 ff.

б цілковито нечесно припускати, що його аргументація мала таке саме правове значення, яке вона мала б в устах такого каноніста, як Інокентій IV, після двох століть шліфування юридичних визначень. З другого боку, незаперечною є слушність вимог Григорія.

Правда також те, що в полеміці він вдавався до негідних висловів, від яких часом мороз пробігав поза шкірою. Цей момент ілюструє відомий уривок, надто часто цитований, з його листа до Германа з Метца в 1081 році<sup>1</sup>. Тут він говорить про політичне правило так, наче воно буквально було «широкомасштабним розбійництвом з великої дороги», цей абзац часто порівнювали з тим, де Джон із Солсбері визначає ката як тип світського уряду.

*Хто не знає [каже Григорій], що королі та правителі ведуть свій початок від тих, хто, нехтуючи Бога, вирішив через сліпу жадобу й нетерпиму самовпевненість зробити себе панамі над рівними собі, себто людьми, за допомогою гордині, насильства, зради, вбивства і мало не всіх відомих злочинів, до яких їх спонукав володар цього світу Диявол?*

Цей уривок викликав обурення одразу ж після написання і відтоді цитувався безліч разів як приклад церковної пихи. Звісно, це твердження було надзвичайним перебільшенням загальної віри, що урядування коріниться у гріху, а проте з інших фрагментів стає зрозумілим, що Григорій не мав наміру критикувати королівську владу як таку. Він лише заявляв про своє право папи карати імператора, як і будь-якого християнина. Але він був недвозначний у тому, що право церкви накладати покуту включає право бути суддею європейської моралі і що духовному і моральному контролю не повинен заважати свавільний правитель. Його розуміння ролі, що її служителі церкви мали відігравати в керуванні справами Європи, з'ясовується у зверненні 1080 року до ради в Римі:

*Тож дійте, прошу вас, святі отці і владики, так, щоб увесь світ знав, що якщо ви маєте владу карати й прощати на небесах, то ви маєте владу на землі забирати чи дарувати імперії, королівства, князівства, герцогства, маркізства, графства й володіння всім людям, відповідно до їхніх чеснот... Хай королі та всі правителі світу знають про вашу велич і про вашу владу і хай ці дрібні люди бояться ослуhatися наказу вашої церкви<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> Цитується за Карлайлем (Carlyle, *op. cit.* Vol. III (1915), p. 94. Пор. також із vol. IV. Part III, ch. 1). Праці Григорія вміщено в *Bibliotheca rerum Germanicarum*, ed. P. Jaffe. Vol. II, Monumenta Gregoriana; see p. 457.

<sup>2</sup> Цитується за Карлайлем (Carlyle, *op. cit.* Vol. IV, p. 201, n. 1; Jaffe, *op. cit.*, p. 404).

Аргументація Григорія, очевидно, мала не меті утвердити вищість духовної влади над світською. Якщо Петро одержав право карати й прощати в раю, то хіба в нього нема ще більшого права карати й прощати на землі? Такий засновок аргументації не був насправді предметом полеміки, оскільки в загальних термінах ніхто не заперечував би його. Саме собою, однак, вища важливість духовних питань не доводила того, що світські правителі одержують свою владу від церкви. Гелазій не робив такого висновку, не робив його і Григорій. Утім зрозуміло, що неважко було б викласти аргументацію в такій формі, яка чітко визначала б відхід від традиційної теорії двох мечів. Цей крок здійснили церковні автори у дванадцятому столітті, а саму аргументацію істотно розвинули у тринадцятому й чотирнадцятому століттях. Мабуть, до цього спричинилася сама дискусія з означених питань, а також більша визначеність конституційних та юридичних взаємин. Певно, тут зіграли на руку й систематичніша концепція феодалізму, і прагнення папства поширити взаємні феодального сюзеренства на Південну Італію та інші частини Європи<sup>1</sup>. Пізніше, після визнання Арістотеля незаперечним авторитетом, вищість духовної влади стала б самоочевидною, оскільки, згідно з арістотелізмом, загальний закон природи полягає в тому, що нижче існує для вищого і керується ним.

Введення світської влади з духовної, мабуть, уперше було чітко постульоване Гонорієм з Лугсбурга у його праці «*Summa Gloria*»<sup>2</sup>, написаній близько 1123 року. Він запозичив свій головний доказ із тлумачення єврейської історії, а саме, що іудеї не знали царської влади до коронації Саула, що Саула помазав на царство Самуїл, який був священником, що іудеями правили священники з Мойсеевих часів. На подібний манір він доводив, що Христос запровадив священницьку владу в церкві і що до навернення Константина не було християнських правителів. Отже, сама церква встановила християнське царювання, щоб захиститися від своїх ворогів. Цю теорію доповнювало тлумачення (чи, радше, неправильне тлумачення) пожертви Константина як передачі всієї політичної влади папі<sup>3</sup>. Згідно з Гонорієм, імператори, починаючи від Константина, здобували всі свої імператорські повноваження з дозволу папи. Водночас він твердив, що імператори мали обиратися папою за згодою місцевих правителів.

Бувши радикалом у принципі, Гонорій бажав залишатися консерватором на практиці, адже це він зауважував, що в суто світських питаннях навіть священники мають шанувати королів і коритися їм. Навіть мислителі, які

<sup>1</sup> Див.: Carlyle, *op. cit.* Vol. IV. Part III, ch. 4.

<sup>2</sup> M. G. H., *Libelli de lite*. Vol III, pp. 3 ff. Див.: Carlyle, *op. cit.* Vol. IV, pp. 286 ff.

<sup>3</sup> Поняття дару сфабрикували в папській канцелярії десь у третій чверті восьмого сторіччя з ясною метою підтримати тогочасні папські претензії в Італії. Гонорієве тлумачення пожертви як такої, що стосувалася всієї імперської влади, було левим і мало бути або хибним розумінням наміру, з яким її було зроблено, або зумисним розширенням її значення, відповідно до того, як її розуміли раніше. Див.: *Cambridge Medieval History*. Vol. II, p. 586; Carlyle, *op. cit.* Vol. IV, p. 289.

логічно виймали ґрунт з-під старої доктрини двох мечів, не хотіли обрубувати її коріння її гілля. Гонорій показав також непевність юридичного аналізу. Його аргументація, сперта на пожертву Константина, була якнайнебезпечніша, адже якщо повноваження папи було даровано, то всі зрозуміли б, що імператор міг би взяти назад те, що він віддав. Ймовірно, Гонорій мав на увазі, що Константин просто визнав природне право церкви, що існує згідно з християнськими заповідями. Тридцять років по тому Джон із Солсбері у своїй праці «Полікрат» зайняв більш надійну позицію. Джон виходив із природної вищості духовної влади, коли доводив, що обидва мечі по праву належать церкві і що церква дарує правителю владу примусу.

*Адже всяка служба, що існує згідно зі священними законами й опікується їхнім здійсненням, є насправді релігійною службою, втім, є нижча за неї, яка полягає в покаранні злочинів, а отже, її, так би мовити, персоніфікує особа ката<sup>1</sup>.*

Отож Джон міг захищати право позбавляти влади, цитуючи *компендіум*, маючи на оці, що «той, хто законно дарував, може законно її відібрати». Світський правитель мав *jus utendi*, а не абсолютне право власності. Звісно, було слушним те, що Джон не вважав, що ця теорія принижувала значення політичної влади в її властивому використанні або недоторканість політичної служби.

## Генріх IV та імперіалісти

Позиція, обрана імперіалістичними партіями в суперечці навколо інвестири, відзначалася менш наступальним характером, ніж у папістів. По суті, вони змагалися за збереження статус-кво, за якого призначення єпископів, а також папські вибори переважно залежали від імперського впливу. Вони могли посылатися, на протиположність практично новій вимозі церковної незалежності, на узвичаєну теорію про дві незалежні сфери влади. Наріжним каменем імперської позиції, отже, була визнана доктрина, що будь-яка влада від Бога, як імператорова, так і папи. Саме на цьому наголошував Генріх у своєму листі до Григорія в березні 1076 року<sup>2</sup>. Оскільки його влада йшла від самого Бога, а не через церкву, то він відповідав за її здійснення лише перед Богом. Отож він підлягав лише Божому суду, і його можна позбавити влади тільки за ересь.

*Ви висвятили мене, якого, хоч і негідного християнина, короновано на царство, і якого, згідно з традицією святих отців, судитиме*

<sup>1</sup> Policraticus, 4, 3; Dickinson's trans., p. 9.

<sup>2</sup> M. G. H. *Constitutiones*. Vol. I, No. 62.

*тільки Бог, і якого неможливо позбавити влади хоч за який злочин, якщо тільки я не відступлюся від віри, що заборонено Богом<sup>1</sup>.*

«Традиція святих отців», на яку посилається Генріх, безперечно, була підтримкою постулату Григорія Великого про обов'язок пасивного послуху. Концепція невід'ємності королівських повноважень ніколи не втрачала своєї сили. Гінкмар з Реймса зауважив з приводу судження, якого, за його словами, дотримувалися певні вчені, що королі «не підвладні жодним законам і жодному суду, окрім Божих»<sup>2</sup>, хоча й визначив такий погляд як «просяклий духом диявола». Починаючи з одинадцятого століття, ця теорія була важливою частиною імперіалістської позиції. Вона, звичайно ж, добре узгоджувалася з гелазійською теорією, згідно з якою два мечі не можна вкладати в одні й ті самі руки. Дане Богом ніхто, крім Бога, не може відняти. Такий аргумент був, безперечно, сильним, адже побивав папську реформаторську партію її ж таки зброєю. Суть Григорієвого злочину, у світлі висунутих Генріхом обвинувачень, якраз і полягала в тому, що той спробував захопити обидві влади, а отже, замишляв зле проти запровадженого Богом ладу людського суспільства. Сплутування духовного і світського руйнувало саму мету, яка була в основі ідеї морального захисту Григорія. Під приводом здобуття церквою незалежності він ще глибше втягнув би її у світські справи. Така аргументація, мабуть, знайшла б відгук у більш поміркованих Григорієвих послідовників. Окрім того, позиція Генріха забезпечувала адекватну теологічну відповідь в усіх випадках, коли можна було запідозрити надмірні церковні амбіції, а саме – священність світської влади. У своїй сфері, таким чином, політична влада могла претендувати на звання, за словами короля Джеймса, «вільної монархії». Саме цей факт зробив божественне право короля стандартним аргументом за всіх політичних обставин, які можна було витлумачити як загрозу церковного втручання.

Теологічний захист імператора, попри те, що повторювався безліч разів, не надто сприяв логічному розвитку самої ідеї. Проте інакшою була ситуація з юридичними доказами, і в кінцевому наслідку правники виявилися найздібнішими й найефективнішими захисниками світської влади. На початку, однак, правова форма аргументації не була настільки розвиненою, як у пізніших дискусіях, скажімо, між Боніфацієм VIII та французьким королем Філіпом Гарним. Але й тут були цікаві починання. Найпершою була праця Петра Крассуса «*Defensio Henrici IV regis*»<sup>3</sup> (1084), який нібито був викладачем римського права в Равенні. Петро виступав за розгляд справи Генріха і Григорія на правових засадах. Суть його аргументації полягає в наполяганні на невід'ємності спадкового права.

<sup>1</sup> Цитується за Carlyle, *op. cit.* Vol. IV, p. 186, n. 1.

<sup>2</sup> Цитується за Carlyle, *op. cit.* Vol. I, pp. 432 ff. Див.: Carlyle, *op. cit.* Vol. III. Part II, ch. 4.

<sup>3</sup> M. G. H., *Libelli de lite*. Vol I, pp. 432 ff. Див.: Carlyle, *op. cit.* Vol. IV, pp. 222 ff.

Він заявляв, що ані папа, ані бунтівні Генріхові піддані не мають права оскаржувати його володіння королівством, отриманого у спадок від його батька й діда, так само як вони не мають права віднімати будь-чию приватну власність. Свою теорію Петро спирав на римське право, а також на божественне право і *ius gentium*<sup>1</sup>. Така аргументація ніяк не пов'язана з конституційною теорією імперської влади в римському праві, у викладі як античних, так і середньовічних юристів, і була цілком непридатною для виборного монарха. Петрова теорія, втім, припускала характеристичне поєднання божественного права з невід'ємним спадковим правом. Загалом ця теорія мала меншу неперехідну вартість, і може цінуватися радше як свідчення тенденції підтримувати світську владу за допомогою правових понять.

Істотнішу форму антипапської аргументації знаходимо в Йоркських трактатах<sup>2</sup>, що з'явилися близько 1100 року в полеміці навколо інвеститури між Ансельмом і Генріхом I Англійським. Важко оцінити авторову аргументацію щодо питання інвеститури. Він огульно твердив, що королівська влада вища, ніж єпископська, тож король має правити єпископами і що в його компетенції — скликати церковну раду і головувати на ній. Водночас він заперечував право короля наділяти єпископів духовною владою. Ще цікавішим і, мабуть, важливішим було те, як той самий автор критикував суверенну владу, на яку Григорій претендував у церкві, оскільки критичне дослідження природи духовної влади, а також папської частки в ній мало стати істотною частиною пізніших дебатів. У більш ранньому трактаті, написаному на захист позбавленого влади архієпископа Руенського, він рішуче заперечує право папи карати інших єпископів, доводячи, що в духовних питаннях всі єпископи рівні, всі мають однакові повноваження від Бога, всі однаково непідсудні нікому, крім Бога. Справжню владу, взятую на себе Римським єпископом, він назвав узурпацією і пояснював це історичним збігом, залежним від тієї обставини, що Рим був столицею імперії<sup>3</sup>. А ще в одному памфлеті<sup>4</sup> він твердив, що коритися слід не Римові, а лише церкві; «лише обрані й сини Божі мають право називатися церквою Бога». Йоркські трактати, схоже, містять у собі зерна аргументу, яке через два століття розвинув Марсілій з Падуї у праці «*Defensor pacis*», де воно стало важливим складником тенденції тлумачити духовні повноваження не як владу, а як право вчити й проповідувати. Що цілковитіше можна було надавати духовній владі виключно потойбічного значення, то менше вона мусила втручатися у сфери закону й політики, хоч би якою великою вважалася її моральна вартість. Аргументація Йоркських трактатів, очевидно, була першим, дещо непевним кроком у цьому напрямку.

<sup>1</sup> Міжнародне право (латин.).

<sup>2</sup> М. Г. Н., *Libelli de lite*. Vol III, pp. 642 ff., зокрема Трактат IV. Див.: Carlyle, *op. cit.* Vol. IV, pp. 273 ff.

<sup>3</sup> Трактат III.

<sup>4</sup> Трактат VI.

Навіть у одинадцятому столітті полеміка, про яку йдеться, спонукала до вивчення засад також і світської влади. Ця проблема ясно постала під час спроби Григорія позбавити імператора влади. У відповідь на заяви захисників імператора про невід'ємне право папська сторона висунула аргумент, згідно з яким влада імператора умовна, а отже, обов'язки його підданих не абсолютні. Умовний чи договірний характер політичних зобов'язань впливав не лише з практики феодалізму, а й засвідчувався античною традицією, збереженою отцями церкви, надто тим принципом, що закон і державне правління завжди мають сприяти справедливості. Отже, є фундаментальна різниця між справжнім королем і тираном, звідки випливає, що бувають умови, за яких опір тиранові виправданий. В одинадцятому столітті цю позицію найчіткіше виклав Манегольд з Лаутенбаха<sup>1</sup>, а у дванадцятому столітті — Джон із Солсбері, який розвинув у восьмій книжці «*Policraticus*» революційну теорію тираніциду. В усякому разі, аргументація не містить у собі низької оцінки політичної влади; якраз навпаки, адже зло тиранії не впливає із природи ясновельможного королівського правління. Але суть королівського правління — інституція, а не особа; отже, право особи на інституцію не може бути невід'ємним. Манегольд застосовував цей принцип, аби показати, що позбавлення влади можна виправдати, якщо король зруйнував ті блага, для збереження яких було створено інститут королівської влади. Отож він прийшов до порівняно чіткої теорії договору (*pactum*) між королем і його народом.

*Ніхто не може зробити себе імператором чи королем; народ ставить когось над собою, щоб він правив справедливо, віддаючи кожному належне, допомагаючи добрим і примушуючи до послуху лихих, щоб він усіх судив справедливо. Якщо ж він порушує угоду, відповідно до якої його обрано, вносячи безлад і сум'яття туди, де він мав підтримувати лад, то розум каже, що він звільняє людей від їхніх зобов'язань, надто якщо він сам перший порушив клятву, що об'єднувала його з народом<sup>2</sup>.*

Вірність народу своєму правителю, таким чином, є обіцянкою підтримувати його законні дії й *ipso facto*<sup>3</sup> стає недійсною у випадку тиранії. Оскільки йшлося про право папи позбавляти влади короля, Манегольд подавав його як право суду совісті виголошувати вирок, спираючись на реальність *fait accompli*<sup>4</sup>; дії Григорія захищалися на тій підставі, що він «публічно відмінив те, що було в основі своїй хибним». Теорія, згідно з якою король перебуває в договірних взаєминах зі своїм народом, ніяк

<sup>1</sup> *Ad Gebehardum* (написано між 1080 і 1085 pp.). М. Г. Н., *Libelli de lite*. Vol. I, pp. 300 ff., див.: Carlyle, *op. cit.*, p. 164, n. 1.

<sup>2</sup> Цитується за Carlyle, *op. cit.* Vol. III, pp. 160 ff.

<sup>3</sup> В силу самого факту (латин.).

<sup>4</sup> Доконаний факт (фр.).

не суперечила тому погляду, що сама королівська посада мала божественне походження.

Манегольдова теорія контракту, отже, не була бездоганним захистом папського права позбавляти влади. Фактично залежність королівської влади від народу можна було з таким самим успіхом витлумачити як свідчення її незалежності від церкви. Така позиція була великим кроком до узгодженості з конституційною теорією римського права, а також з імперіалістським розрізненням двох мечів влади. Її розвиток вів до критичнішого дослідження історичних прецедентів, таких, як позбавлення влади династії Меровінгів і коронація Піпіна, які нібито підтверджували право папи позбавляти влади<sup>1</sup>. Отож зійшлися на тому, що позбавлення влади й вибори нового короля мають відбуватися «шляхом голосування місцевих правителів», а папа має лише схвалювати їхній вибір. Така позиція була історично обґрунтованою і пробивала слабе місце в аргументації Григорія. Вона було цікавою й тим, що ілюструвала історію захисту незалежності імператора, а також боротьбу світських правителів за визнання своїх конституційних підстав для позбавлення влади чи коронації.

Полеміка в одинадцятому й дванадцятому століттях виявила нестабільність і напруженість взаємин між світською й духовною владами у гелазійській традиції. Обидві сторони наголошували на різних аспектах традиції, й обидві мали рівною мірою обґрунтовані позиції. Папісти наголошували на моральній вищості духовної влади, а імперіалісти — на незалежності двох влад одна від одної. Обидві позиції і надалі залишалися доконечним складником аргументації, мірою того, як дебати тривали у тринадцятому й чотирнадцятому століттях. Рання полеміка також визначила лінії поведінки в разі розвитку аргументації будь-якою стороною. Потрібно було лише, щоб запрацювали юридичні й конституційні норми, аби претензії церкви на моральну вищість трансформувалися у вимоги юридично підтверженої вищості. А таку позицію слід було ствердити лише для того, щоб висунути контраргумент, за допомогою якого духовні зобов'язання можна було б обмежити непримусовими напучуваннями й умовляннями. З боку світської влади також висувалися дві лінії розвитку аргументації, а саме — та, що наголошувала на відповідальності світського правителя безпосередньо перед Богом, не передбачаючи жодного земного посередника, і та, що наголошувала на праві світського суспільства, заповіданого Богом, забезпечувати своє власне врядування.

<sup>1</sup> Див., зокрема, трактат *De unitate ecclesiae conservanda*, написаний невідомим автором десь між 1090 і 1093 роками. Цей трактат був відповіддю на Григорієв другий лист до Германа з Метца, про який згадувалося вище. М. Г. Н., *Libelli de lite*. Vol II, pp. 173 ff. Див.: Carlyle, *op. cit.* Vol. IV, pp. 242 ff.

## Вибрана бібліографія

- Sent Gregoire VII: essai sur sa conception du pouvoir pontifical*. By H. X. Arguilliere. Paris, 1934.
- The Origins of Modern Germany*. By G. Barraclough. 2nd ed. rev. Oxford, 1947. Ch. 5. «Gregory VII and the First Contest between Empire and Papacy». By Z. N. Brooke. In the *Cambridge Medieval History*. Vol. V (1926), ch. 2.
- A History of Medieval Political Theory in the West*. By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle, 6 vols. London, 1903–1936. Vol. IV (1922), «The Theories of the Relations of the Papacy and the Empire from the Tenth Century to the Twelfth».
- Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries*. Trans. and ed. by Sidney Z. Ehler and John B. Morrall, London, 1954. Ch. 2.
- «Respublica Christiana». By John Neville Figgis. In *Transactions of the Royal Historical Society*, 3rd Series. Vol. V (1911), p. 63. (Reprinted in *Churches in the Modern State*. London, 1913. Appendix I).
- Political Theories of the Middle Age*. By Otto Gierke. Eng. trans. by F. W. Maitland. Cambridge, 1900. (From *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*. Vol. III).
- «Political Thought». By E. F. Jacob. In *The Legacy of the Middle Ages*. Ed. by C. G. Crump and E. F. Jacob, Oxford, 1926.
- «The Investiture Contest and the German Constitution». By Paul Joachimsen. In *Medieval Germany, 911–1250: Essays by German Historians*. Eng. trans. by Geiffrey Barraclough. 2 vols. Oxford, 1938. Vol. II, ch. 4.
- Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*. By Carl Mirbt. Leipzig, 1894.
- Christianity and the State in the Light History*. By T. M. Parker. London, 1955. Ch. 6.
- Church, State, and Christian Society at the Time of the Investiture Contest*. By Gerd Tellenbach. Eng. trans. by R. F. Bennet. Oxford, 1940.
- The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Law Power*. By Walter Ullman, London, 1955. Chs. 8, 9.
- Roman Law in Medieval Europe*. By Paul Vinogradoff. Ed. by F. de Zulueta. Oxford, 1929.
- «The Reform of the Church». By J. P. Whitney. In the *Cambridge Medieval History*. Vol. V (1926), ch. 1.
- The Norman Anonymous of 1100 A. D.* By George H. Williams. Cambridge, Mass., 1951.

Як наукові праці, полемічні трактати, охарактеризовані в попередньому розділі, швидко стали задавними в надзвичайному інтелектуальному відродженні, що розпочалося в останні роки дванадцятого століття і завдяки якому тринадцяте століття стало одним із найблискучіших в історії Європи. Ця нова наукова діяльність, оскільки вона залежала від інституцій, провадилася переважно новими університетами, зокрема Паризьким та Оксфордським, а також двома великими жебруцями орденами церкви, домініканським і францисканським. Університети швидко стали центрами на подив активного інтелектуального життя. Вони приваблювали багато студентів, а серед їхніх викладачів були найсвітліші голови тієї доби, які присвятили себе систематичному осягненню науки, а надто філософії й теології. Поруч з університетами слід згадати також великі юридичні школи, в яких протягом дванадцятого й тринадцятого століть відновлювалося точне знання римського права. Жебруці ордени майже від самого початку відігравали велику роль у розвитку університетів, розробці навчальних курсів для вивчення своїми членами й забезпечували більшу частину викладачів. У тринадцятому столітті велика частина найоригінальніших учених була членами цих орденів — домініканці Альберт Великий і Тома Аквінський, францисканці Дунс Скот і Роджер Бекон.

Університети й ордени були тими установами, через які поширювалося нове просвітництво, але змістом його наповнювало насамперед повернення античних наукових досліджень, зокрема Арістотелевих праць, у супроводі великого масиву коментарів щодо них арабських та іудейських схоластів. У ранньому середньовіччі з Арістотелевих творів були відомі лише його праці з логіки. На початку тринадцятого століття стали відомими його наукові праці, спершу в уривках і часто в латинських перекладах з арабських варіантів, але зрештою було здійснено переклади безпосередньо з грецьких оригіналів. Крім Італії, головним джерелом надходження цих книжок була Іспанія; єпископ Толедський зосередив великі перекладацькі сили, оскільки завдяки контактам з маврами були доступні арабські тексти. В історії політичної думки переклад «Політики», виконаний з грецької Вільямом Моербекським близько 1260 року, мав велике значення. Цей переклад був частиною загальних зусиль, під егідою Томи Аквінського, спрямованих на забезпечення надійного викладу арістотелівської філософії. Кінцевий наслідок впливу цього відродження Арістотеля на інтелектуальний розвиток Західної Європи важко переоцінити. Став доступним не

лише великий обсяг інформації, про яку, мабуть, і гадки не мали в ранньому середньовіччі, а й інформації, що вже була впорядкована й сформована в такі науки, як, скажімо, фізика, зоологія, психологія, етика й політика. Ці науки були узгоджені як частини систематичної концепції природи, перші принципи якої були викладені у формі метафізики. Найважливішим було те, що Арістотель дав середньовіччю нове бачення інтелектуального життя Греції й віру, що розум є тим ключем, який має відімкнути двері до знання про світ природи. Починаючи з тринадцятого століття й дотепер цей вплив ніколи не зникав повністю. На початку було могутнє інтелектуальне зусилля, спрямоване на опанування арістотелізму, адаптування його до системи християнської віри й узгодження з нею, створення всеохопної системи природного й теологічного знання.

Тим часом як неможливо було переоцінити важливість повернення Арістотеля, маючи на увазі перспективу наукових досліджень, його безпосередній вплив на політичну філософію легко гіперболізувати. Одрозумівши вплив «Політики» спричинилося до поліпшення методів презентації предмета, як-от, скажімо, стандартний перелік предметів дослідження, масив технічних термінів і понять, а також план подачі матеріалу. До шістнадцятого століття навряд чи було можливо написати трактат з політики, автор якого не віддавав би належного «Політиці». Однак зрозуміло, що прийняття арістотелівських аргументів не означало доконечної зміни в основоположних політичних переконаннях чи в характері конкретних проблем, над якими розмірковували філософи політики. В усякому разі, поняття, окреслені Арістотелем стосовно міста-держави, не можна було буквально застосовувати до середньовічного суспільства, адже вони потребували ґрунтовного перегляду, щоб їх можна було практично використовувати. До того ж Тома щонайменше не мав бажання відходити від того великого стовбура політичної та соціальної традиції, що дійшла до тринадцятого століття від отців церкви; оскільки йшлося про цю спадщину, оскільки зачіпався весь обсяг християнської віри, він вважав арістотелізм лише засобом для впровадження новацій, а не кращою філософською опорою для обґрунтування поглядів. У тринадцятому столітті також головну увагу нової науки привертало радше теологія та метафізика, ніж політична теорія. У чотирнадцятому столітті написання політичних трактатів стало більш частим явищем.

### Джон із Солсбері

Цей висновок, тобто що повернення Арістотеля одразу не змінило головні напрями політичної філософії, підтримують міркування з «Полікрата»<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Стандартне видання «Policratus» ed. by C. C. J. Webb, Oxford, 1909. Окремі частини були перекладені Джоном Дікінсоном (John Dickinson. *The Statesman's Book of John of Salisbury*, New York, 1927). Дікінсон попередив їх чудовим вступним словом.

написаного Джоном із Солсбері в 1059 році. Ця книжка становить істотний інтерес, оскільки є водночас першою спробою широкого й системного дослідження політичної філософії в середні віки і єдиною такою книжкою, написаною до повернення Арістотеля. Це компендіум античної традиції, який дійшов до дванадцятого століття від Ціцерона й Сенеки через отців церкви та римських правників. У багатьох аспектах автор намагався ставитися з великою увагою до того, у що всі вірили тоді і, наскільки було відомо у дванадцятому столітті, вірили завжди, і, наскільки це можливо, просувати вперед традиційні здобутки. Ті, хто вивчав цю книжку дуже уважно, погоджується, що в ній є на подив мало свідомо орієнтованого на феодальну організацію суспільства, яка була панівною за часів написання книжки Джоном. Його ідеалом була радше республіка, *res publica*, що її він, слідом за Ціцероном, уявляв собі як суспільство, «об'єднане спільною домовленістю щодо закону і прав». Попри центробіжний вплив феодалізму, головна ідея Джонової політичної думки була старою — народ керований державною владою, яка діє задля загального добра і є морально виправдана фактом своєї законності.

Закон, у розумінні Джона, створює всюдисущий зв'язок, який пронизує всі людські взаємини, включаючи взаємини між керманічем і підданими. Як наслідок, він є обов'язковим і для короля, і для підвладного. Отож слушно, що для Джона найважливішим було розрізнення між істинним королем і тираном. Його книжка завоювала сумнівну честь першого зразка відкритого захисту тираніциду в середньовічній політичній літературі. «Той, хто узурпував меч, заслуговує на смерть від меча».

*Між тираном і правителем є та одна чи головна відмінність, що останній кориться законові і править народом згідно з законом, вважаючи себе слугою народу. Саме завдяки закону стає добрим його намір посісти найвидатніше й найчільніше місце в керуванні справами держави<sup>1</sup>.*

*Отож є певні приписи закону, які завжди доконечні, адже мають силу закону для всіх народів, і які цілковито неможливо безкарно порушити... Хай обілювачі правителів... трублять, що король не-підвладний законові і що будь-які його воля й бажання, не лише в установленні законів відповідно до моделі рівності, а цілковито звільнені від усіх обмежень, мають силу закону... Я все-таки твердитиму... що королі підвладні цьому законові<sup>2</sup>.*

Крім обстоювання тираніциду, у Джонової концепції закону та його універсальної вартості нема нічого такого, чого не поділяв би Тома Аквінський. Джон виражав цю ідею мовою, запозиченою переважно у Ціцерона, тим часом як Тома розробляв її, застосовуючи Арістотелеві технічні

<sup>1</sup> Bk. IV, ch. i; Dickinson's trans., p. 3.

<sup>2</sup> Bk. IV, ch. vii; *ibid.*, pp. 33 ff.

терміни. Однак фундаментальною подібністю обох була концептуальна схильність до універсальності дії закону.

### Св. Тома: природа і суспільство

Уперше потрапивши до християнської Європи через єврейські й арабські джерела, арістотелівські праці несли на собі тавро невідповідності церковним постулатам. Першою реакцією церкви було заборонити ці праці, і їхнє використання заборонялося в Паризькому університеті 1210 року й пізніше, хоча заборона, схоже, ніколи не була надто ефективною. Церква мудро покладалася більше на перегляд, аніж на заборону, і немає кращого свідчення зрілості середньовічного християнства, ніж швидкість, з якою вчення Арістотеля не лише сприйняли, а й зробили наріжним каменем римсько-католицької філософії. Менше ніж за століття те, чого боялися як джерела антихристиянської новації, обернулося на нову і, як сподівалися, незмінну систему християнізованої філософії. Цю роботу здійснили вчителі жезуїтських орденів, зокрема два домініканці — Альберт Великий і його ще величніший учень Тома Аквінський. Щоправда, цілковитість і перманентність перемоги були перебільшенням. Поруч з християнізованим Арістотелем Тома, починаючи від тринадцятого століття, існував антихристиянський Арістотель з аверроїстської традиції<sup>1</sup>, і навіть у межах ортодоксальної схоластики францисканські мислителі, такі, як Дунс Скот і Вільям Оккам, завжди сумнівалися в можливості тісного синтезу віри й розуму, якого прагнув Тома. У чотирнадцятому столітті ці розбіжності в думках виявилися в політичній теорії не менше, ніж у загальній філософії.

Суть філософії Тома полягала в тому, що вона пробувала описати універсальний синтез, всеохопну систему, ключовою нотою якої була гармонія й відповідність. Бог і природа досить великі й досить рясні, щоб у них була ніша для всього того нескінченного розмаїття, що компенсує кінцеве існування. Усе людське знання утворює одне ціле. Найширші, але, мабуть, найменш узагальнені — конкретні науки, кожна з яких має свій специфічний предмет дослідження; над ними всіма стоїть філософія — раціональна дисципліна, яка прагне сформулювати універсальні засади всіх наук; вище розуму, сперта на божественне одкровення, стоїть християнська теологія — завершення всієї системи. Втім, хоч одкровення і вище за розум, воно в жодному разі не протистоїть розумові; теологія довершує систему, в якій наука й філософія є початком, але не руйнує її цілісності. Віра — це вдоволення розуму. Разом вони утворюють храм знання, але вони ніде не конфліктують і не діють у протилежних напрямках.

Картина природи, намальована Томою, точно узгоджувалася з його схемою знання. Всесвіт утворює ієрархію, що спускається від Бога на

<sup>1</sup> Аверроїзм — від імені арабського філософа Ібн-Рушда, яке транскрибувалося на латину як Аверроес. (Прим. перекл.)

вершині до найнижчого створіння. Кожна істота діє згідно з внутрішнім потягом своєї власної натури, прагнучи добра або досконалої форми, властивої їй виду, і знаходячи своє місце у висхідному порядку відповідно до ступеня своєї досконалості. Вищий у всіх випадках править нижчим і використовує його, як Бог править світом або душа тілом. Хоч би як низько стояла істота, немає такої, що була б цілковито безвартісною, адже вона має свій статус, свої обов'язки і свої права, через які сприяє вдосконаленню цілого. Суть усієї схеми полягає в цілеспрямованні, підпорядкуванні меті. У такій структурі людська натура посідає неповторне місце серед створінь, оскільки людина має не лише тілесну природу, а й раціональну та безтілесну душу, через яку вона споріднена з Богом. Лише людина з усіх істот має і тіло, і душу, і на цей фундаментальний факт сперті інституції й закони, за допомогою яких керується її життя.

Уявлення Томи про соціально-політичне життя чітко вписуються в його схему природи як цілого, а найважливіші фрагменти, в яких він розглядає предмет дослідження, є частиною його великої системної праці з філософії й теології<sup>1</sup>. Подібно до всієї природи, суспільство — це система цілей та намірів, у якій нижче служить вищому, а вище керує нижчим і веде його. Наслідуючи Арістотеля, Тома характеризує суспільство як взаємний обмін послугами заради благого життя, досягненню якого сприяють багато професій: селяни й ремісники — постачанням матеріальних товарів, священики — молитвами й виконанням релігійних обрядів, а кожен клас — виконанням властивої йому роботи. Спільне добро вимагає, щоб така система мала керівну частину, власне, як душа керує тілом або вища природа керує нижчою. Тома пояснює заснування й правління держав, планування міст, будівництво замків, створення ринків, а також насадження освіти — провидінням, за допомогою якого Бог творить світ і править ним.

Отже правління — це служба всьому суспільству або відповідальність перед ним. Як і в його найнижчих підданих, усі вчинки керманіча виправдовує лише те, що він сприяє загальному добру. Його влада, оскільки вона дана йому Богом для щасливішого влаштування людського життя, — це функції або служба, підпорядковані суспільству, на чолі якого він стоїть. Він не має права здійснювати владу або брати через податки більше, ніж потрібно. Моральна мета правління, таким чином, є першорядною. Говорячи широко, обов'язок керманіча — спрямовувати дії людей так, щоб вони жили щасливо й добродібно, а таке життя — справжня

<sup>1</sup> «Сума теології» (*Summa theologica*, 1a, 2ae, qq. 90–108. Eng. trans. by the Fathers of the English Dominican Province, London, 1911–1922). Дві інші праці залишилися недописаними: *De regimine principum* (Eng. trans. by Gerard P. Phelan, Toronto, 1935), з якої Книга I і Книга II, розділи 1–4 написані Томою, а решта, вірогідно, Птоломеем з Лукки; коментарі до Арістотелевої «Політики», з яких Книги I і II, а також розділи 1–6 Книги III написані Томою, а решта, мабуть, Петром Овернським. Див. M. Grabmann, *Die Echten Schriften des hl. Thomas von Aquin* in C. Bauemker's Beitrage zur Gesch. d. Phil. d. Mittelalters. Vol. XXII.

мета людини в суспільстві. Зрештою, звичайно, це має привести до неземного благого суспільства, до райського життя, але це поза людською владою і залежить радше від священиків, аніж від правителів. Однак характерною рисою Томи було те, що він мав розглядати впорядковане політичне життя як причину, що сприяє навіть цій остаточній меті. Якщо конкретніше, то функція світського правителя — закладати підвалини людського щастя шляхом підтримання миру і злагоди, зберігати його, стежачи за тим, аби здійснювалися всі доконечні служби державного управління, судочинства та оборони, й поліпшувати його, виправляючи зловживання, якщо вони трапляються, й усуваючи всі можливі завади благому життю.

Моральна цілеспрямованість, задля якої існує політичне правління, має на увазі, що владу слід обмежувати і що її слід здійснювати лише згідно з законом. Тома ненавидів тиранію не менше, ніж Джон Солсберійський, хоча він відкрито заперечував захист тираніциду Джоном. Виправданий опір — це громадянська дія всього народу, і право на нього гарантоване тією моральною обставиною, що ті, хто вчиняє опір, відповідальні за те, щоб їхні дії були менш шкідливими, ніж зловживання, що їх вони хочуть усунути. Підбурювання до бунту й непокорі владі він вважав смертельним гріхом, але стверджував, що виправданий опір тиранії — це не бунт. Щодо тиранії, то узгодження давньої середньовічної традиції з аристотелізмом не було справою важкою, адже вони були двома варіантами тієї самої грецької відрази до незаконної сили й обидва виходили з того принципу, що влада виправдана, поки вона служить загальному добру. Не можна сказати, що Тома запозичив щось істотне в Арістотеля, щоб доповнити тодішню думку щодо цього предмета. Його переважно цікавило моральне обмеження правителів, а правові чи конституційні аспекти предмета дослідження, схоже, його не обходили. Отож він майже нічого не говорить про форми врядування, крім запозиченого в Арістотеля, а його захист монархії, яку він вважав найкращою формою правління, тримався радше академічних напрямів, накреслених у «Політиці». Він був недвозначним щодо погляду, згідно з яким королівська влада має бути «обмежена» (*temperetur*), хоча ніде чітко й не пояснює, що це означає. Мабуть, слушно буде припустити, що він мав на думці поділ влади між королем і магнатами королівства, які були його природними радниками й виборцями.

Тома також недвозначно висловлювався щодо погляду, згідно з яким істинне державне управління, на відміну від тиранії, є «законним», але він, на подив, не усвідомлював необхідності точно визначити те, що в цьому зв'язку означає законна влада. Хоча він був знайомий із римським правом, він, очевидно, не бачив у цьому дослідженні жодної тенденції піднести владу суверенного правителя над самим законом. Він мав знати також про велику полемічну літературу з питань папських та імперських повноважень, але це не спонукало його до педантичного дослідження засад, на які сперта політична влада. У зв'язку зі своїм ставленням до тиранії він посилався на два наявні засоби боротьби проти тиранів. Він



твердив, що є державні правління, в яких влада правителю була даровна народом, а отже, народ має законне право наполягати на підтримці тих умов, на яких давалися повноваження. Інший згаданий засіб — коли правитель має над собою політичного зверхника, і тоді виправити кривду можна, звернувшись до цього зверхника<sup>1</sup>. Однак він ясно вважає такі форми двома різними типами урядування, а це, мабуть, свідчить, що в нього не було загальної теорії походження політичної влади.

### Природа закону

Причина, з якої Тома міг отак пройти повз те, що здається суттєвим моментом політичної філософії, мабуть, полягає в тому факті, що він був надто заглибленим у середньовічну традицію святості закону. Його трепет перед законом був настільки високим, що він твердив, що влада закону притаманна людській природі, а не залежна від неї. Він наполегливо намагався якомога тісніше пов'язати людський закон із божественним законом. До цього його привела не лише схильність гармонізувати, а й те відправне припущення, що закон набагато ширший, ніж простий засіб регуляції людських взаємин. Людський закон був для нього невід'ємною частиною всієї системи Божого врядування, за допомогою якого керуються усім як на землі, так і на небі. Таку систему Тома розглядав як цілком буквально спородження Божого розуму, що регулює взаємини між усіма створіннями, живими й неживими, тваринами й людьми. Закон у вужчому, людському розумінні був, отже, лише одним аспектом, вельми важливим, але все-таки аспектом космічного факту. Саме це положення він вважав важливим і відповідно розвинув свою загальну теорію закону детальніше, ніж будь-яку іншу частину політичної теорії. Отже, розроблена ним класифікація закону була однією з найхарактерніших частин його філософії. Як наслідок, специфічно правове чи інституційне визначення законної влади було зведено до становища другорядного питання. Незаконний правитель був насамперед не порушником людських прав та інституцій, хоча він і порушував їх, а бунтівником проти божественної системи, за допомогою якої Бог править світом.

У зробленій Томою класифікації закону, що складається із чотирьох частин, лише одна є людською. З цього погляду важливо, що він таким чином міг відшукати ту концепцію закону, яка, на його думку, могла застосовуватися до вельми широкого ряду явищ і вельми розмаїтого сучасного мислення. Не тому, як можна подумати, наче він вважав, що природою чудесно керує Божа воля, а з цілком протилежної причини. Він якраз вважав людське суспільство та його інституції типовим рівнем космічного ладу, де діють ті самі принципи, що проявляються в різних формах на інших рівнях. Роль деспотичної волі була майже невідчутною

<sup>1</sup> *De reg. princ.*, 1, 6.

як у природі, так і в суспільстві. І природа, і суспільство керуються радше причинами або цілями, ніж силами; напевне, Тома не мав концепції волі, божественної чи людської, що постулювала закон як для природи, так і для суспільства. Його чотири типи закону — це чотири форми розуму, що проявляються на чотирьох рівнях космічної реальності, але скрізь залишаються одним розумом. Ось назви, які він дав цим формам: вічний закон, природний закон, божественний закон і людський закон.

Перший, вічний, закон практично тотожний розуму Бога. Це вічний план божественної мудрості, за допомогою якого здійснюється все творіння. Само собою зрозуміло, що цей закон стоїть вище фізичної природи людини та її цілісності, яку людина неспроможна досягнути, хоча й не через те, що він чужий або суперечить людському розумові. Наскільки дозволяє її кінцева природа, людина насправді причетна до Божої мудрості і благості; це позначається на ній, хоча її натура віддзеркалює лише спотворений образ божественної досконалості. Другий, природний, закон, мабуть, можна схарактеризувати як віддзеркалення божественного розуму в спороджених речах. Він виявляється у схильності (якою природа наділяє всі істоти) прагнути добра й уникати зла, до самозбереження, до життя настільки досконалого, наскільки дозволяють їхні природні обдаровання. У випадку людства це означає, як учив Арістотель, прагнення життя, в якому реалізувалася б раціональна природа. Тома наводить як приклади цього притаманну людям схильність жити в суспільстві, цінувати своє життя, заводити й виховувати дітей, прагнути правди й розвивати інтелект. Природний закон приписує все потрібне для якнайповнішого здійснення цих людських нахилів.

Трактування Томою божественного закону було цікавим, оскільки тут він наблизився до межі того, що можна назвати природним розумом, і зайнята ним позиція була вельми характерною. Під божественним законом він фактично розумів одкровення. За приклад може правити особливе зведення законів, дароване Богом іудеям як обраному народу, чи специфічні правила християнської моралі, чи законодавства, дані через Святе Письмо або через церкву. Божественний закон — це радше дарунок Божої милості, ніж відкриття природного розуму. Тома навряд чи недооцінював важливість християнського одкровення, але слід зауважити, як він ретельно намагався надто не розмежовувати одкровення і розум. Одкровення доповнює розум, але аж ніяк не руйнує його. Система Томи побудована з розуму й віри, але він ніколи не сумнівався в тому, що це одна структура. Те, як він застосовував її навіть на політичному рівні, було цікавим і істотним. Природний закон, оскільки його створено розумом без сторонньої допомоги, спільний для всіх людей, як християн, так і язичників; отже, мораль і врядування загалом не залежні від християнства. Він радше зміцнює, ніж послаблює обов'язок громадянського послуху, а непослух християнських підвладних поганського князя годі виправдовувати. Насправді він вважав ересь одним із найтяжчих злочинів, оскільки вона спотворює правду, від якої залежить спасіння, і церква правильно звільнила б

підданих правителя-схизматика чи еретика від їхніх зобов'язань. Але навіть церква не повинна позбавляти правителя влади лише через те, що він невірний. Вельми поміркована й розважлива позиція Томи в цьому питанні, певно, віддзеркалює вплив на нього аристотелівського природного суспільства. Вона цілковито протилежна тій, яку обрали крайні папісти наступного століття, такі, як Егідій Колонський, на якому аристотелівський вплив позначився менше.

Вічний, природний та божественний закони встановлювали норми поведінки, які, хоч іноді й застосовані до людей, не є застосовними виключно до них або не є виведеними з їхньої природи. Закон, спеціально передбачений для людей, Тома назвав людським законом, а його він поділив на *jus gentium* та *jus civile*. Цей закон він вважав, з одного боку, конкретним, оскільки той регулює життя одного виду створіння, а отже, має застосовуватися зокрема до якостей, характерних для цього виду. З другого боку, про людський закон можна сказати, що він запроваджує нові засади; він просто застосовує до людської раси ті великі принципи ладу, які панують у всьому світі. Будь-який закон запроваджує норму, згідно з якою істота певного виду спонукається до дії або утримується від дії. У випадку людей, оскільки людина різниється від інших істот розумом, норму запроваджує розум; а оскільки розважливість людини сприяє товариськості, закон запроваджує норму для загального добра, а не для переваг якогось індивіда чи окремого класу. З цієї ж причини за законом стоїть радше загальна влада, а не чиясь особиста воля: він — продукт як законодавчої діяльності всіх людей, так і менш помітного процесу творення звичаїв, спрямованих на спільне добро, або ж він має санкцію державної персони, якій було доручено дбати про спільноту. Нарешті, Тома вважав обнародування суттєвим для закону. Отож його повне визначення характеризує закон як «постанову розуму, спрямовану на загальне добро, ухвалену тим, хто дбає про суспільство, й обнародовану»<sup>1</sup>. Тома, таким чином, переклав давню віру в «істинний закон», вмуровану від самого початку в християнську традицію, на мову Арістотеля, звільнивши її від будь-яких специфічних посилок на місто-державу. Традиція не зазнала від того істотних змін, хоча Арістотель давав більш системний спосіб постулювання.

Хоча щойно наведене визначення стосується конкретно людського закону, певно, вага аргументації Томи припадає на те положення, що людський закон є похідним від природного закону. виправдання людських правил, а також примусу, за допомогою якого їх насаджують, на його думку, завжди пояснюється природою людей; влада лише додає сили тому, що є розумним і справедливим. Отже, в цілому людський закон можна назвати наслідком природного закону, який лише треба зробити чітким і ефективним, аби вдовольнити гострі потреби людського життя або особливих обставин людського життя. Отож, скажімо, вбивство су-

<sup>1</sup> *Summa theol.*, 1a, 2ae, q. 90, 4.

перечить природі, оскільки воно несумісне з миром і ладом, але природний закон не дає чіткого визначення зумисного вбивства, яке різнило б його від інших видів убивства, а також не передбачає конкретного покарання. Інакше кажучи, така дія хибна, бо вона порушує загальні засади поведінки в суспільстві; а що вона хибна, то людині, яка так чинить, слід завадити або покарати її. Однак найкращий спосіб того, як завадити чи покарати, є почасти питанням політики і може мінятися залежно від часу, місця та обставин. Засади однакові завжди і скрізь, оскільки фундаментальні нахили людей залишаються незмінними; точний спосіб, у який розвивається ця основоположна людська природа, може нескінченно варіюватися від народу до народу й від часу до часу. Урядування, отже, — це калейдоскоп візерунків, і все ж таки в основі всього лежить одне право, один закон і одна справедливість. Життя має лише одну мету, хоч і багато засобів.

Найкраще доводить нагальність і всеохопність цієї моральної концепції закону й управління те, що й через чотири століття Джон Лок у своїх працях не міг навести переконливішого аргументу для захисту фундаментального права народу позбавляти влади деспотичного правителя. Основоположні моральні взаємини між природним і людським законом, по суті, залишаються для Лока такими самими, як їх уявляв собі Тома. Обидва вважали, що правитель так само безумовно обмежений законом і справедливістю, як і його піддані, а його влада над чинним правом виростає з потреби підтримувати це право у відповідності до природного закону. Введення закону в силу — це меншою мірою вольова дія, а більшою — пристосування до часу й обставин; дарування звільнення й помилування — це спосіб реагування на випадки, де буквальне тлумачення людського закону було б несправедливим, однак влада правителя не повинна бути більшою, ніж це потрібно для забезпечення загального добра. Отож, згідно з Томою, він не може віднімати приватного майна більше, ніж потрібно державі, хоча, строго кажучи, майно — це атрибут радше людського, аніж природного закону. Насамперед, правління однієї людини над іншою не повинно позбавляти підвладного вільної моральної дії. Ніхто не зобов'язаний коритися в усіх аспектах, і навіть душа раба вільна (цю доктрину навряд чи зрозумів би Арістотель). Саме з цієї причини опір тиранові — не лише право, а й обов'язок.

Мабуть, християнський аристотелізм Томи пояснює той факт, що він став на надто помірковану позицію у протиборстві між духовною і світською владами. Його позицію можна охарактеризувати як помірковану папістському. Він був переконаний, що є обставини, за яких церква має право позбавляти правителя влади й звільняти його підвладних від їхньої залежності<sup>1</sup>, і, звичайно ж, він вважав *sacerdotium* владою вищою, ніж *imperium*<sup>2</sup>. Але він і далі гадав, що дотримується гелазійської традиції. Той факт, що церква була для нього найповнішим уособленням єдності

<sup>1</sup> *Summa theol.*, 1a, 2ae, q. 12, 2.

<sup>2</sup> *De reg. princ.*, 1, 14.

людей, не означав для нього ані обмеження світської влади над мирянами, ані будь-якої серйозної неясності в розрізненні двох влад. Тому майже не зачепила тенденція, вже помітна в канонічних правників, трансформувати визнану духовну вищість церкви у правову вищість, а його аристотелізм, мабуть, утримав його від розвитку теологічних аргументів, що їх використовували крайні папісти, які зазнали меншого аристотелівського впливу. З другого боку, його, звичайно ж, абсолютно не зачепив аверроїстський чи натуралістичний аристотелізм, поразці якого він сприяв і який проводив чітку грань між розумом і одкровенням<sup>1</sup>. Розмежування, що його найкраще проілюстрував Марсілій Падуанський, відіграло вирішальну роль у розробці чисто світської теорії держави. Концепцію християнського суспільства, згідно з християнською традицією, Тома вважав незмінною. Суперечки можуть спалахувати і згасати, але тут вони неспроможні спричинитися до істотних змін. Його філософія прагнула обґрунтувати те, у що вірили; намалювати раціональну схему Бога, природи й людини, де суспільство й державна влада матимуть належне місце. У цьому розумінні філософія Тома якнайзріліше виражає ті засади, моральні й релігійні, на які була сперта середньовічна цивілізація.

### Данте: ідеалізована імперія

Філософію Тома можна розглядати як авторитетне постулювання християнізованої Європи з погляду церкви. Для порівняння поруч із нею можна помістити, хоча трохи порушивши хронологічний порядок, теорію універсальної монархії, висунуту поетом Данте<sup>2</sup>. Книжка Данте була, напевне, захистом незалежності імператора від папського контролю, а отже, щодо цієї суперечливої проблеми обстоювала позицію, протилежну тій, яку обрали Тома і Джон Солсберійський. А втім, попри полемічні розходження, погляди цих мислителів на загальні засади збігаються. Усі троє вважали Європу об'єднаною християнською спільнотою, якою правлять дві влади божественного походження, *sacerdotium* та *imperium*, які втілені у двох великих середньовічних інституціях — церкві та імперії. Усі троє розглядали політичні й соціальні питання з позиції релігійної й етичної традиції раннього середньовіччя, якій підвладні і Тома, і Данте, хоча вони й сприйняли аристотелізм як найкращий методичний засіб для

<sup>1</sup> Мартін Грабман співвідніс християнізований аристотелізм Тома з теорією «непрямої» папської влади, висунутою в шістнадцятому столітті, аверроїстський аристотелізм з теорією, що відділяла церкву від держави, й антиаристотелівську чи августиніанську традицію з теорією «прямої» влади. Див. Martin Grabmann. «Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat», Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Abtl., 1934, Heft 2.

<sup>2</sup> «Про монархію» (*De monarchia*), очевидно, було написано у відповідь на виправу імператора Генріха до Італії в 1310–1313 рр.

вираження своїх ідей. З них двох Данте, хоча він і творив на півстоліття пізніше, обмежений традицією більше, оскільки імперія, яку він захищає, ніколи не існувала поза цариною уяви.

Щоправда, політична філософія Данте була пов'язана як з його вигнанням із Флоренції внаслідок фракційних політичних чвар, так і з нескінченим розбратом між папською й імперською партіями в Італії його доби. У цій ситуації він не бачив іншої надії на мир, окрім як у єдності імперії під всеохопною владою імператора. Ані за походженням, ані за вихованням Данте не був поборником імперської справи. Його імперіалізм був чистою ідеалізацією універсального миру. Його протистояння папству було тієї природи, що раз по раз надихала італійських патріотів. Він розумів, що папська політика була джерелом нескінченного розбрату, тим часом як Франція завжди була готова до «посередництва» на запрошення тієї чи тієї фракції. Але він не був націоналістом у політиці, хоча його твори чимало зробили для формування італійської нації. У той самий час, коли у Франції забриніла націоналістична нота у суперечці між папою та Філіпом Гарним, Данте озирався на задушену імперську політику, яка повалила династію Гогенштауфенів.

Мета його трактату була тотожна наміру захисників імперії, оскільки полеміка з церквою розпочалася за часів Генріха IV та Григорія VII, показати, що влада імператора йде безпосередньо від Бога, а отже, не залежна від церкви. Він цілком визнавав духовну владу папи, але, подібно до імперіалістів, загалом Данте чіплявся за гелазійську теорію, згідно з якою обидві влади поєднані лише в Богові й жодна людина не стоїть вище імператора. Головна лінія доказу, розвинена Данте, мабуть, уперше запропонована завдяки відродженню вивчення римського права, полягала в теорії, що середньовічна імперія, будучи нерозривно пов'язана з Римською імперією, успадкувала універсальну владу, яка по праву належала Римові. Але такий спосіб подачі цього доказу був радше теологічним, ніж правовим. Як і Тома, Данте вписав свою теорію універсальної спільноти в систему принципів, запозичених в Аристотеля.

У першій книжці свого трактату Данте розглядав питання, «чи доконечна світська монархія для добробуту світу». «Світську монархію» він визначив як управління всіма мирянами. Всяке об'єднання людей створюється заради якоїсь мети, і, йдучи по лінії аргументації, в цілому аналогічній тій, яку використовував Аристотель для доведення вищості міста-держави над родиною чи селищем, Данте відводив найвище місце серед спільнот цій універсальній імперії. Оскільки особливістю людини є розум, то мета чи функція раси полягає у здійсненні раціонального життя, а воно можливе тільки за універсального миру, який найкраще сприяє людському щастю і є доконечним засобом досягнення кінцевої мети людини. Кожне спільне підприємство потребує керівництва, а отже, кожна громада повинна мати керманіча. У такий спосіб Данте доводив, що вся раса утворює одну спільноту з одним правителем на чолі. Влада цього правителя порівнюється з Божою владою над природою. Як остання є досконалою завдяки своїй

єдності, так і перша буде досконалою, якщо об'єднає всіх людей під одним авторитетом. Тому, що є найістиннішим, властива найбільша єдність, а те, що має найбільшу єдність, — найкраще. До того ж мир між людьми неможливий, якщо немає верховного судді, абсолютно безкорисливого й неупередженого, який може судити чвари між королями й князями. Також свобода неможлива, якщо у світі немає влади, абсолютно позбавленої тиранії й деспотизму. Така аргументація дивно поєднує традиційну ідеалізацію імперії з новими аристотелівськими категоріями пояснення.

Данте найближче підійшов до такого висновку у другій книжці, відповідаючи на запитання, «чи слушно римський народ пишався своєю імперією». Головним твердженням було те, що Божа воля виявляється в історії і що історія Риму свідчить про божественний провід у піднесенні імперії до становища верховної влади. Його Данте доводив, указуючи на чудесне втручання Провидіння, яке захищало римську державу, а також на шляхетність римського характеру. Римляни прагнули імперії не через зажерливість, а заради спільного добра як завойованих, так і завойовників.

*Відкидаючи жадобу, яка завжди суперечить державним інтересам, й обираючи загальний мир зі свободою, цей святий народ, благочестивий і ушлюблений, нехтував своїми власними перевагами заради тікнення про державну безпеку людської раси.*

Зрештою, Божа воля виявляється у суперництві й битвах. Римська імперія, згідно з Данте, була п'ятою в історії спробою створення світової імперії, і лише вона досягла успіху. Випереджаючи всіх інших конкурентів, а також перемагаючи своїх суперників, Рим довів, що Божим провидінням йому призначено правити світом. Данте завершив полеміку, зробивши той самий висновок із засад самого християнства. Якби смерть Христа не була санкціонована законною владою, то його по-справжньому не «покарали» б за гріхи людей і він не врятував би людську расу. Отже, влада Пілата, так само як і Августа, має бути законною і правильною. У цій аргументації ми також бачимо дивне поєднання нового й старого — захоплення поганською античністю, яка захищається за допомогою аргументів християнської теології.

Остання книжка суперечливіша; в ній Данте прагнув показати, що імперська влада йде безпосередньо від Бога, і спростувати аргументи папістів, які твердили, що влада імператору дається через папу. Тут Данте виявляє глибоку ворожість до канонічних правників і тенденції перетворювати папські декрети на підвалини віри. Лише Святе Письмо, твердив він, є найвищим авторитетом для церкви; далі за вагою йдуть ухвали соборів, тим часом як декреталії — це лише традиція, що її церква може змінити. Пояснивши в такий спосіб мотиви, Данте досліджує головні місця Святого Письма, в яких нібито йшлося про надання церкві влади над світськими правителями, а також два істотні прецеденти зі світської історії: Константинів дар і передачу імперії до рук Карла Великого.

Перший він вважав незаконним, оскільки імператор не мав законного права відчужувати імперію, що було узвичаєним поглядом серед правників задовго до того, як почали брати під сумнів справжність документа. Цей аргумент позбавляв сили й другий гаданий прецедент, адже якщо папа не міг мати законної імперської влади, то він не міг вручити її Карлові. Наприкінці Данте наводить загальний аргумент, аби показати, що володіння світською владою у принципі суперечить природі церкви, царство якої не на землі.

Хоча Тома й Данте, таким чином, стояли в цій полеміці між папою й імператором на протилежних позиціях, їхні фундаментальні погляди цілком збігалися. Так само і прийняття аристотелізму цими двома мислителями не створювало великої різниці між ними й Джоном Солсберійським, який жив до повернення вчення Арістотеля. Для всіх трьох людська раса є однією спільнотою, існування якої вимагає однієї голови. Усі погоджувалися, що визначна риса людської природи — поєднання духовного й фізичного принципів, кожен з яких вимагає відповідного різновиду влади. Управління світом, отже, ділиться між духовною та світською владами, кожна з яких має свою юрисдикцію й відрізняється від іншої способом дій, що його не надто важко простежити. Таке єдине всесвітнє суспільство можна назвати, лише трохи помінявши наголос, або державою, або церквою. Як у церкві, так і в державі влада обґрунтовується, зрештою, як чинник у моральному чи релігійному управлінні світом і рівно як чинник у житті самодостатньої людської спільноти. Влада дається водночас і Богом, і народом. Король є водночас і главою правової системи, і підвладним законові. Його влада перевищує владу його підданих, а втім, вона менша, ніж влада всього суспільства. Його влада — це голос розуму, і все ж таки, щоб запроваджувати правила, які диктуються розумом, потрібна його влада примушувати. Панівна соціальна концепція — органічне суспільство, де розмаїті класи є функціональними частинами і за яким закон створює організаційні засади. Законна керівна сила — добробут самої спільноти, який включає й вічне спасіння її членів. Ця велика система космічної моралі охоплює всіх людей і, по суті, всіх істот. Від Бога на вершині до найнижчих із його створінь, — усі виконують свої ролі в божественній драмі, яка веде до вічного життя.

Найвищим синтезом була перша реакція нового аристотелізму на довгу традицію християнського світу від доби отців церкви до тринадцятого століття. Інтелектуальний стимул аристотелізму привів Тому й Данте до чіткішої систематизації традиції, яка радше приховувала властиві їй труднощі, аніж усувала їх. Навряд чи система Томи була завершена раніше, ніж почали розповзатися шви його великої споруди. Трудність застосування аристотелівської концепції самодостатнього суспільства до імперії була явно нездоланною; це стає очевидним у Данте й було б очевидним у Томи, якби головним питанням для нього була природа імперії. Мабуть, не менш складно було вписати церкву, з її претензіями на надприродне походження й теократичну владу, в систему аж надто натуралістичну у

своєму застосуванні Арістотелевої філософії. Коріння політичного арістотелізму — віра в те, що суспільство виростає з природжених людських нахилів, яких, через те що людська натура саме така, годі уникнути, і що створена в такий спосіб людська спільнота дає все потрібне досконалії людській натурі. Добробут духу, на відміну від тіла, доля душі після земного життя, інституція з небесною претензією на правоту й істина, що відкривається з «надрозумного» джерела, — все це не узгоджувалося з характером арістотелівської філософії і не вписувалося в його концепцію суспільства. Адже суть його політичної теорії криється в тому засновку, що держава є паростком природної еволюції суспільства і її існування виправдане тими моральними вартостями, що їх вона живить без будь-якого незаперечно релігійного схвалення. У самого Тома ця фаза арістотелізму пояснює крайню поміркованість, з якою він трактує право церкви втручатися у світські справи. Наступне століття дало праці Вільяма Окама та Марсілія Падуанського, які були не менш арістотеліанці, ніж Тома, але більш далекі від християнської традиції, яку він намагався раціоналізувати, й від синтезу філософії та богоодкровенної істини, що його він намагався окреслити. Поки що навіть на думку не спадала пряма критика церкви чи одкровення. Першою ознакою декадансу було більш чітке розрізнення розуму й віри, духовного і світського, за яким мав розпочатися тривалий процес обмеження й застереження, який зрештою знешкодив би духовну владу, обмеживши її надчуттєвим світом і внутрішнім життям.

### Вибрана бібліографія

- The Mind of the Middle Ages, A. D. 200 – 1500.* By Frederik B. Artz. 3d ed. rev. New York, 1958. Ch. 8.
- «The Unity of the Medieval Civilization». By Ernest Barker. In *Church, State and Study*. London 1930. Ch. 2. Reprinted as *Church, State and Education*. Ann Arbor, Mich., 1957.
- Dante.* By Thomas G. Bergin. New York, 1965.
- A History of Medieval Political Theory in the West.* By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle, 6 vols. London, 1903 – 1936. Vol. V (1928). Part I, chs. 4, 5; Vol. VI (1936). Part I, ch. 7.
- Aquinas.* By F. C. Coplestone. Baltimore, 1955.
- Thomas Aquinas: Selected Political Writings.* Eng. trans. by J. G. Dawson. Introduction by A. Passerin d'Entreves. Oxford, 1948.
- Dante is a Political Thinker.* By A. Passerin d'Entreves. Oxford, 1952.
- The Statesman's Book of John Salisbury,* being the Fourth, Fifth and Sixth Books, and Selections from the Seventh and Eighth Books of the *Policratus*. Eng. trans. by John Dickinson. New York, 1927. Introduction.
- Dante.* By Francis Fergusson. New York, 1966.
- The Political Thought of Thomas Aquinas.* By Thomas Gilby. Chicago, 1958.
- Dante the Philosopher.* By Etienne Gilson. Eng. trans. by David Moore. New York, 1949. Ch. 3.
- Thomism: An Introduction.* By Paul Grenet. New York, 1967.
- The Philosophy of St. Thomas Aquinas.* By Etienne Gilson. Eng. trans. by E. Bullough. Cambridge, 1924.

- Thomas Aquinas: His Personality and Thought.* By Martin Grabmann. Eng. trans. by Virgil Michel. New York, 1928. Chs. 11, 12.
- The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers.* Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1923. Chs. 3, 4, 5.
- Social Theories of the Middle Ages, 1200 – 1500.* By Bede Jarrett. London, 1926.
- Against the Tyrant: The Tradition and Theory of Tyrannicide.* By Oscar Jaszi and John D. Lewis. Glencoe, Ill., 1957. Part I.
- Thomism and Modern Thought.* By Harry R. Klocker. New York, 1962.
- The Evolution of the Medieval Thought.* By David Knowles. Baltimore, 1962.
- Dante and the Legend of Rome.* By Nancy Lenkeith. London 1952.
- Medieval Political Ideas.* By Ewart Lewis. 2 vols. New York, 1954. Chs. 1, 3, 4.
- Medieval Humanism in the Life and Writings of John Salisbury.* By Hans Liebenschutz. London, 1950.
- The Growth of Political Thought in the West, from Greeks to the End of the Middle Ages.* By C. H. McIlwain. New York, 1932. Ch. 6.
- On the Governance of Princes.* By Thomas Aquinas. Eng. trans. by G. B. Phelan. Rev. ed. Toronto, 1948. Introduction by I. T. Eschmann.
- Illustration of the History of the Medieval Thought and Learning.* By R. L. Poole. 2d ed. rev. London, 1920. Ch. 8.
- «Political Thought to c. 1300». By W. H. V. Reade. In the *Cambridge Medieval History*. Vol. VI (1929), ch. 18.
- «The Political Theory of Dante». By W. H. V. Reade. In *Dante: De monarchia*. Oxford, 1916. Introduction.
- La doctrine politique de Saint Thomas d'Aquin.* By B. Rolland-Gosselin. Paris, 1928.
- The Social Teaching of the Christian Churches.* By Ernst Troeltsch. Eng. trans. by Olive Wyon. 2 vols. New York, 1949. Ch. 2.
- John of Salisbury.* By Clement C. J. Webb. London, 1932.

Св. Тома й Данте настільки перебували під впливом єдиного європейського суспільства, що їм не вдалося збагнути непевність підвалин цієї традиції або наближення змін, що мали зруйнувати систему, яку вони вважали вічною. Данте не зміг побачити, наскільки неспроможними були претензії імперії чотирнадцятого століття здійснювати справжній контроль над європейською політикою й наскільки паростки національних відмінностей поділили народи, якими мала правити ця імперія. І Данте, і Тома не змогли оцінити значення дослідження як цивільного, так і канонічного права у тринадцятому столітті для взаємного визнання прав двома владами, на якому засновувалася гелазійська теорія. Арістотель тут був поганим провідником, а дедалі більший правий ухил політичної дискусії справляв на філософів і теологів повільніший вплив, ніж на людей діла. Канонічні правники вже створили теорію папства, яка обернула право церкви здійснювати духовний контроль на домагання правового нагляду. У чотирнадцятому столітті ці претензії навряд чи можна було відкинути, як це було зроблено в шістнадцятому столітті, загалом заперечивши обгрунтованість канонічного права. Насамперед був потрібен чіткий аналіз духовної й світської влад, зокрема точніше визначення повноважень влади духовної, коли папську юрисдикцію прагнули утримувати в допустимих межах. Нарешті, обидва мислителі не спромоглися оцінити всієї ваги небезпечного секуляризму, який можна знайти в Арістотелевій «Політиці», зокрема в теорії, згідно з якою громадянське суспільство є досконалим і самодостатнім і йому не потрібне схвалення будь-якої надприродної сили. Усі ці тенденції до дезінтеграції уповні виявилися в чотирнадцятому та п'ятнадцятому століттях.

Процес відбувався трьома великими хвилями, які є предметом розгляду цього та двох наступних розділів. Під час першої полеміки між папством і Французьким королівством у 1296–1303 рр. було завершено теорію папського імперіалізму, вже добре розроблену в канонічному праві. Водночас їй було завдано вирішальної поразки національним об'єднанням Французького королівства, а опір папству почав прибирати чіткої форми й напрямку, обмежуючи духовну владу й висуваючи вимоги незалежності королівств, як незалежних політичних суспільств. Під час другої суперечки між папою Йоаном ХХІІ і Людвігом Баварським чверть століття по тому викристалізувалася опозиція папській верхній владі. Вільям Окам, говорячи від імені духовно безкомпромісних францисканців, вишикував

проти папської влади всі елементи опору, приховані в самій християнській традиції, а Марсілій Падуанський розвинув самодостатність громадянського суспільства в певну форму секуляризму й ерастіанізму<sup>1</sup>. В ході полеміки процес обмеження й відведення духовній владі суто неземних функцій зайшов настільки далеко, наскільки він міг зайти, поки церква як інституція залишалася незайманою. У третій дискусії, цього разу тій, яка точилася в самій церкві, опозиція папському абсолютизму набрала нової форми: вона перестала бути проблемою духовної і світської влади й обернулася на першу спробу підданих абсолютного суверена випробувати на ньому, як засіб реформи, обмеження конституційного і представницького урядування. У церкві такі зусилля соборної партії виявилися, звісно, марними, але вони привели до розробки головних напрямів політичної теорії, по яких можна було б вести подібні полеміки між світськими правителями та їхніми підданими.

### Публіцисти

У протистоянні між Боніфацієм VIII та Філіпом Гарним дебати з обох боків, від імені папи й від імені короля, провадилися на істотно вищому теоретичному рівні, ніж це було на будь-якому іншому попередньому етапі полеміки. Усі старі аргументи, звісно, знову з'явилися на світ і були заново розглянуті. Знову були проаналізовані ті самі фрагменти Святого Письма; переглянули ті самі історичні прецеденти; по-новому було витлумачено старі поворотні пункти історії, такі, як, скажімо, дар Константина й передача імперії. На перший погляд, здавалося б, нічого не змінилось, але насправді в політичній теорії перегорнули нову сторінку. Насамперед, теорія папського імперіалізму досягла чіткого систематичного завершення, в якому було точно постульовано аргументацію на користь суверенної влади папи над усіма формами світської влади. Давню гелазійську теорію про дві влади явно не відкидали, але її вихолостили й позбавили будь-якої схожості з її давнім змістом. Істотно, що це систематичне постулювання теорії папської імперії співпало з цілковитим провалом її як практичної політики. Спроби Боніфація оживити політику, як це успішно зробив Інокентій III на сто років раніше, не лише виявилися нездійсненими, а й завершилися ганьбою «вавилонського полону», який на три чверті століття зробив папство знаряддям французької монархії. Цей провал засвідчив появу в європейській політиці нової сили національного почуття, але він мав і теоретичну вагу. Внаслідок його виникла концепція королівства як політичної влади, незалежної від традиції імперії. Проблема виникла не між двома всесвітніми юрисдикціями, *sacerdotium* і *imperium*,

<sup>1</sup> Ерастіанізм — від імені Томаса Ераста, німецько-швейцарського теолога шістнадцятого століття. Доктрина, згідно з якою церква має бути підпорядкована державі в церковних та інших справах. (Приміт. перекл.)

а між незалежним королем Франції, як однією владою, і папством, як другою.

Дискусія викликала появу великої кількості полемічних і написаних з окремих питань творів<sup>1</sup>. Надто працям, написаним на захист Філіпа, властивий тон, який цілковито різниться від того, що зустрічався в полеміці між папою й імператором. Було б помилкою твердити, що тодішніх авторів менше цікавили теологічні аргументи, але, напевно, багато з них мали чіткіше виявленій світський інтерес; мабуть, не буде крайністю говорити про притаманність багатьом із них точки зору середнього класу. Більшість королівських захисників були юристами, людьми професійно підготовленими й професійно працюючими в королівських судах чи в королівській раді, готовими застосувати ресурси римського права для підтримки спадкової монархії. Природно, що ці праці промовляють голосом політичного реалізму і свідчать про заклопотаність проблемами управління. Відношення уряду до торгівлі, карбування грошей, світської освіти, юридичної процедури й колонії — усе це береться до уваги. Чітко сформувався новий тип у європейському інтелектуальному житті — тип освіченого й професійно підготовленого мирянина. Жодна політична праця, написана раніше в середні віки, не була такою мірою критичною чи такою мірою розкутою й позбавленою впливу авторитету.

Цю особливість, характерну для багатьох праць прихильників короля в цій дискусії, буде проілюстровано лише одним прикладом. Для цієї мети можна взяти цікаву постать П'єра Дюбуа. Якщо він і не був у прямому розумінні теоретиком політики, то був принаймні одним із найвидатніших середньовічних памфлетистів. Юрист за фахом<sup>2</sup>, він відкрито пропонував план відновлення хрестових походів, хоч і важко повірити, що він надто серйозно ставився до цієї частини своїх проектів. Згідно з його планом, Франція мала посісти те міжнародне становище, що відводилося середньовічною думкою імперії й залишалося вільним через її слабкість. По суті, він пропонував європейський союз для заборони війни із Францією на чолі, в якому була б представницька влада й постійний суд, які ухвалювали б постанови щодо суперечок між союзними державами. З цією метою він прагнув радикально реформувати церкву — скасувати безшлюбність кліру, передати церковну юрисдикцію до королівських судів і забрати папську землю, в обмін на річну пенсію. Дюбуа пропонував також цілковиту реорганізацію й великою мірою секуляризацію освіти,

<sup>1</sup> Нема збірника, який відповідав би *Libelli de lite*, але весь загал цієї літератури аналізує Р. Шольц (R. Scholz. *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schonen und Bonifaz' VIII*, Stuttgart, 1903). Це авторитетна праця з даного питання. Багато праць резюмував Карлайл (Carlyle, *op. cit.* Vol. V. London, 1928. Part II, chs. 8–10).

<sup>2</sup> Він написав багато памфлетів, найвідоміший з яких *De recuperatione terre sancte*, с. 1306; Eng. trans. by W. I. Brandt, New York, 1956. Була опублікована лише перша частина, адресована королю Англії, але книжка, безперечно, писалася для Філіпа Гарного, і її друга частина містить грандіозний план поширення французького впливу практично на всю Європу та Близький Схід. Див. Scholz, *op. cit.*, pp. 375 ff.

яка також передбачала навчання жінок, а до предметів вивчення входили б грецька, єврейська, арабська й сучасні мови, право, медицина, точні науки, а також філософія й теологія. Це було промовистим свідченням зрослої ролі університетів у інтелектуальному житті Європи. Нарешті, Дюбуа накреслив детальний план внутрішньої реформи Франції, яка включала реорганізацію армії, вдосконалення судів, щоб зробити судочинство швидшим, дешевшим і справедливим, запровадив стандартизацію монетної системи й піклування про ремесла. План був грандіозний і загалом утопічний, але частини його вже було обговорено, а там, де Дюбуа почував себе впевнено, як, скажімо, у пропозиціях щодо реформи суддівства, цей план був далекий від доктринерства.

### Взаємні позиції двох сторін

Суть протистояння між Філіпом і Боніфатієм криється переважно в історії розвитку теорій, висунутих кожною стороною. Найістотніші питання були викликані намаганнями Філіпа назбирати кошти, обклавши податком французьке духовенство, на що папа Боніфатій VIII відгукнувся буллою *Clericos laicos*, де оголосив таке оподаткування незаконним і заборонив духовенству сплачувати податки без дозволу курії. З цієї позиції його змусили відступити кілька років потому, коли він, на свій подив, з'ясував, що навіть французьке духовенство стало б на бік короля в питанні, яке, говорячи сучасною мовою, можна назвати національним. Оскільки йшлося про практичну політику, протистояння виникло внаслідок провалу традиційної тактики, на яку раніше спиралася папська влада: Боніфатій не зміг приборкати короля, розпалюючи фракційні заворушення серед феодальної знаті. Очевидно, діяла нова сила політичного єднання. З другого боку, оподаткування церковного майна було справою життя і смерті для монархії. Якби Боніфатій досяг того, що було буквальним змістом *Clericos laicos*, то жодна монархія в Європі не могла б існувати без дозволу папи. Навіть феодальна монархія не вижила б, якби вся земля, що належала духовенству, була звільнена від феодальної ренти. До того ж король не міг би дотримуватися тієї політики, лише завдяки якій феодальні королі ставали міцними, тобто не міг би гарантувати ведення справ королівськими судами й передачу управління в руки посадових осіб, які утримували самі себе. Видатним успіхом правління Філіпа була організація великого французького суду, Паризького парламенту.

Той факт, що проблема зачіпала права церковного майна, змусив прибічників папи зайняти більш рішучу позицію щодо захисту повноважень папи, ніж це було раніше. У боротьбі за право призначати на посади справді йшлося про незалежність церкви в духовній сфері, але навряд чи можна твердити, що для незалежності церкви доконечним було звільнення духовенства від усіх громадянських обов'язків. Неминуче постає питання, чи не суперечили заяви папської курії про право на майно тому,

що християнство завжди проголошувало неможливість духовенства. У всякому разі, виникла практична потреба чіткіше розмежувати духовне і світське, а це тягло за собою глибше дослідження природи і тієї, і тієї влади. Майно як таке напевно було світським, хоча церква й не могла провадити свою діяльність без майна, у будь-якій його формі. Якщо звідси випливало, що духовна влада поширювалася на все, що могло б бути засобом досягнення духовних цілей, тоді церква має бути судом останньої інстанції навіть у світських справах. З іншого боку, якщо духовну владу обмежити функціями, для виконання яких не потрібні жодні матеріальні засоби, тоді майже нема сенсу характеризувати її як владу, хоч би якими абстрактно високими були приписувані їй гідність чи вартість. Отже, було два напрями, в яких могла рухатися теорія. Папська теорія логічно вела до претензій на верховну владу нагляду й управління, в якій церква з її судами, не усуваючи світське, ставала владою останньої інстанції в будь-якому вартому суперечки питанні. Роялістська теорія мала на меті обмежити духовну владу певними рамками настільки, наскільки це можливо, доручивши їй лише розгляд проблем совісті і зробивши залежною від цивільних властей шляхом примусу.

У французькій полеміці тактичні позиції двох суперників помінялися: тепер захищалася церковна, а не світська влада. З цієї причини тепер розглядалися не лише королівські повноваження, а рівною мірою й повноваження самого папи. Межі влади папи в церкві, можливість звинувачення його в ересі, його контроль над церковним майном, його авторитет у теологічних питаннях — коротше кажучи, вся проблема церковного управління й роль у ньому папи — не уникли прискіпливого аналізу. Порушення цього питання справило величезний вплив на перебіг дискусії. Протягом наступного століття підпадання папства під вплив Франції і скандал великої схизми, який був безпосереднім наслідком цього, зробило питання урядування в церкві найцікавішим і найважливішим предметом політичних дебатів у Європі. Було не лише проаналізовано природу духовної влади, а й у довгостроковому плані розвинувся й поширився опір папству як верховній владі, наслідки якого уповні виявилися у протестантській Реформації. Окрім того, проблема абсолютної, як супротивної представницькій, влади в церкві справляла істотний непрямий вплив, коли ті самі питання почали розглядати в державах.

З обох боків було написано багато книжок. Просте згадування про них недоцільне, а характеризувати їх усі було б неможливо. Найліпше, мабуть, буде окреслити загалом позиції папістів, з одного боку, й захисників світської влади — з другого, наголошуючи в кожному випадку на нових чинниках, що з'являлися в аргументації. Втім, щоб дати чіткіше уявлення про манеру, в якій подавали справу, і для більш вичерпного розгляду варто вибрати по типовому автору з кожного табору. Для цієї мети вибір з папської сторони очевидний: це книжка «Влада церкви» Егідія Колонського (Жіль Римський), яка містить чи не найпереконливіше з усіх будь-коли написаних обґрунтувань папського імперіалізму. З боку короля,

з погляду перспективи, найбільшу вагу, мабуть, мала книжка домініканця Йоана Паризького. Відтак, в цьому розділі буде спершу схарактеризовано теорію папської влади, і зокрема те, як справу подавав Егідій, а далі — теорію антипапістів із викладом аргументів Йоана Паризького.

### Папські претензії

Позиція, з якої Боніфацій намагався боротися проти короля Франції, й політика, якої він вирішив дотримуватися, відхилялися від курсу, обраного великими папами тринадцятого століття, зокрема від курсу Інокентія III та Інокентія IV, а також від теорії папської влади, вже розробленої каноністами, з яких не останнім був сам Інокентій IV<sup>1</sup>. Різниця між цією теорією й теорією Григорія VII не лише у претензіях на більшу владу. Мабуть, було б важко сформулювати величнішу концепцію папської курії, ніж та, якої дотримувався Григорій. Відмінність між ними, по суті, правова. Вона полягає в уточненні поняття папської влади внаслідок прискіпливого вивчення взаємин між папою та його підданими в церкві й між духовною та світською владами. Широко кажучи, різниця полягає між загальними, дещо розпливчастими претензіями на духовну вищість з правом морального покарання й систематичною теорією юрисдикційних справ і повноважень. Твори Томи показують, що важливість такого прогресу майже не сприймалася дослідниками політичної філософії у тринадцятому столітті. Суперечка Боніфація з Францією засвідчує, що цю зміну дуже точно відчули юристи й публіцисти наприкінці століття. Повнення правових досліджень як римського, так і церковного права привело до повернення й утвердження елементів легалізму як постійного складника політичної думки, котрий завжди був важливою частиною римської спадщини.

Довжелезний перелік повноважень, що їх стали вимагати канонічні правники і що їх такі видатні папи, як Інокентій III, здійснювали, відкрито не тягнув за собою відкидання давнього розрізнення між двома владами чи бодай заперечення того, що ці дві гілки влади мають різні цілі й засоби здійснення влади. Проте з них ясно випливало, що відбувається процес виправдання гаданої незалежності й розподілу *sacerdotium* та *imperium*. Саме цей процес виправдання досягнув своєї кульмінації в полеміці з Францією. Щодо імперських виборів, то у славетній буллі *Venerabilem* (1202) Інокентій III заявив про своє право оцінювати придатність вибраного кандидата, а також переглядати наслідки сумнівних виборів чи таких, де були порушення. У стосунках з іншими правителями він прагнув утвердити папську юрисдикцію в певних питаннях чи над

<sup>1</sup> Вони детально розглядаються Карлайлем (Carlyle, *op. cit.* Vol. V, 1928); про Інокентія III див. Part II, chs. 1, 2; про Інокентія IV див. *ibid.*, ch. 5; див. також Vol. II. Part II.



певними групами осіб. Тож він заявляв про свою владу скріпляти її судити угоди й домовленості між правителями на підставі тієї теорії, що в юрисдикцію церкви входять присяги; фактично це означало загальний контроль над миром і війною, а також право зобов'язувати ворожі сторони подавати свою суперечку на суд. Він також заявляв про своє покровительство над удовами та дітьми, а ще про особливі повноваження придушувати ересь, включаючи право конфіскувати майно еретиків, знімати їх з посад і накладати покуту на правителів, які не змогли утвердити владу церкви в таких моментах. Він також прагнув запровадити загальне право нагляду за відправленням судочинства, включаючи привілеї забирати справи до власного суду, якщо світські суди припустилися помилки. Зрозуміло, в таких випадках останнє слово за визначенням меж юрисдикції залишалося б за самим папою чи церковними судами. Безперечно, Інокентій хотів, щоб світська влада зберегла свої повноваження й продовжувала виконувати свої функції у більшості випадків; він твердив, що його влада була вищою від влади світських правителів і що вони одержали владу від нього. Проте він вважав, що папська курія загалом має право перегляду, яке можна в разі потреби поширити практично на будь-яке питання, а судити про цю потребу мають самі духовні власті.

Суть цієї теорії полягає у вимогах для папства незрівнянної влади як у самій церкві, так і у взаємних зі світськими властями, влади вищої й іншого роду, ніж та, що здійснювалася хоч якою владою. Папа мав *plenitudo potestatis*, вираз, зміст якого важко передати іншим словом, ніж суверенітет. Цю теорію дуже чітко постулював Інокентій IV. Він відокремив папську владу від категорій феодалної залежності, ствердивши, що право втручатися у справи або позбавляти влади негідного короля залежить не від того, чи є король васалом папи, а лише від *plenitudo potestatis* папи, «властивого йому, бо він вікарій Христа». Така влада є логічним наслідком християнського правопорядку:

*Ісус Христос сам зробив Петра й Петрових наступників своїми вікаріями, доручивши їм ключі від Царства Небесного і сказавши: «Дбайте про мою паству». Хоч у світі й багато урядів і правителів, завжди в разі потреби можна звернутися до папи, байдуже, виростає ця потреба з закону, бо суддя не певен щодо ухвали, яку він має винести згідно з законом, або з того факту, що немає вищої судді, або тому, що нижчі судді не можуть здійснювати свої вироки чи не хочуть відправляти судочинство так, як належить»<sup>1</sup>.*

Отож ця унікальна влада, якою володіє лише папа, є в певному розумінні «божественним правом»; воно надає своєрідної вищості, влади наглядати за всіма іншими формами влади, виправляти їх незалежно від того, церковна це влада чи світська. У такому розумінні вся влада, як духовна,

<sup>1</sup> Цитується за Carlyle, op. cit. Vol. V, p. 323, n. 1.

так і світська, міститься в церкві й уособлюється папою. По суті, теорія зводиться до вимоги універсального суверенітету, який робить папу главою всієї правової системи, тобто не універсальним вершителем, а судом останньої інстанції й першоджерелом правової влади.

Папистські автори в полеміці з Францією спиралися на фактичну владу Інокентія III й теорію папської влади, сформульовану Інокентієм IV та іншими каноніками. Сам Боніфаций постулював папську позицію в буллі *Unam sanctam* 1302 року, де папський імперіалізм проявився найяскравіше, ніж в усіх будь-коли написаних офіційних документах<sup>1</sup>. Булла стверджувала два головні принципи, властиві папській позиції: по-перше, папа — глава церкви й послух йому є доконечною умовою спасіння, й, по-друге, обидва мечі належать церкві; світський меч насправді мають застосовувати не представники духовенства, а королі «за наказом і з дозволу священників». Адже духовна влада вища, а згідно з загальним законом природи, нижче, має коритися вищому. Отож світську владу встановлює й судить духовна, тим часом як духовну владу судить лише Бог. Влада церкви коріниться в тому факті, що папа є наступником Петра й вікарієм Христа. Булла являла собою лише широке узагальнення того, що детально постулював Інокентій IV.

### Егідій Колонський

Як говорилося вище, найретельніше розроблена аргументація папського імперіалізму міститься в *De ecclesiastica potestate*, написаній близько 1302 року Егідієм Колонським<sup>2</sup>. Книжка мала на меті подати папську справу як правовий доказ, але з погляду філософії, що об'єднувала новий аристотелізм і стару августиніанську традицію, згідно з якою держава під християнським правлінням доконечно була християнською. Справді, у своїх попередніх працях Егідій показав те, що професор Карлайл називає «цікавим і дещо сміховинним презирством до законників»<sup>3</sup>, яке робить лише помітнішою залежність його теорії від легалізму, який тепер став істотною частиною папської позиції. Книжка рясніє повторами, і їй дещо

<sup>1</sup> Твори Боніфация опубліковані в *Les registres de Boniface VIII, Bibliotheque des Ecoles Francais d'Athenes et de Rome, 2e serie*. Англійський переклад булл *Clericis laicos* та *Unam sanctum* можна знайти у книжці E. F. Henderson, *Select Historical Documents of the Middle Ages* (1892), pp. 432 ff.

<sup>2</sup> Книжка існувала лише в рукописі до того, як її видали у Флоренції 1908 року Дж. Бофіто й Дж. У. Оксіліа. Тепер є краще видання: R. Scholz, *Aegidius Romanus, De ecclesiastica potestate*. Weimar, 1929. Егідій також був автором популярного підручника з урядування, *De regimine principum*, написаного 1285 р. для Філіпа Гарного, чийм учителем був Егідій. Його часто друкували на початку нової історії, й видання його старого французького варіанту *Li livres du gouvernement des rois* здійснив С. П. Моленаер (S. P. Molenaer, New York, 1899).

<sup>3</sup> *Op. cit.* Vol. V, p. 71.

бракує формальної організації, але її засади абсолютно ясні. Справа має три головні розділи: загальне обґрунтування папського суверенітету, або *plenitudo potestatis*; виведення звідси принципу щодо власності й урядування, а також відповіді на заперечення, зокрема сперті на декреталії самих пап.

Подібність між аргументацією в першій частині й буллою *Unam sanctam* дуже велика, аж до формулювань; оскільки книжку, ймовірно, було написано раніше, то, певно, слід брати до уваги близькість між Боніфацієм та її автором. Духовна влада, персоніфікована в папі, доводить Егідій, єдина й верховна. Ця влада властива його посаді, а отже, незалежна від особистих якостей людини, в чіїх руках вона перебуває. Духовна влада має повноваження наставляти світську владу й судити її. В Егідія ми знову знаходимо всі давні аргументи, такі, як, скажімо, Константинів дар, передача імперії, а також тексти Святого Письма й історичні прецеденти, але не вони утворюють стрижень його доказів. Її вищість сперта на внутрішню вищість духовного й на той аргумент, що вище скрізь панує над нижчим, контролюючи його за допомогою закону природи. Адже лад у природі залежить від такого підпорядкування, і неможливий засновок, що у християнському суспільстві порядку менше, ніж загалом у природі.

*Як у самому Всесвіті матеріальною субстанцією править духовна — адже небожителі, які є найвищими з-поміж матеріальних істот і правлять всіма тілами, самі керовані духовними субстанціями як розумом, — так і серед християн усі світські правителі й усяка земна влада має контролюватися й керуватися духовною й церковною владою, а зокрема папою, який стоїть на вершині й має найвищий ранг серед духовних владних осіб і в церкві*<sup>1</sup>.

Мірою того, як Егідій розвиває свою аргументацію, вона дедалі більше нагадує поєднання вчення св. Августина з доктриною Арістотеля про форму та зміст.

У другій частині трактату, де автор застосовує свою філософію конкретно до даних питань, робляться істотні висновки. Розглядається поняття *dominium*, яке включає володіння майном та його використання, а також політичну владу. Тепер *dominium* стає засобом, і авторитет Арістотеля має допомогти довести, що вартість й законність засобу залежить від мети, якій він служить. Володіння майном та політичною владою добре лише в тому разі, якщо це володіння служить людським цілям, а людські цілі у своїй найвищій формі є духовними цілями. Якщо тільки людина не підпорядковує свою владу і своє майно духовним цілям, то такі речі не будуть для неї добром, оскільки вони ведуть не до спасіння, а до загибелі її душі. Однак церква — єдиний шлях до порятунку, а звідси впливає, що всяка *dominium* вимагає схвалення церквою, щоб бути

справедливою й законною. Неправильно думати, що успадкування *dominium* виправдане лише тілесними узами. Куди більше його виправдовує духовне відродження, що йде через церкву. Немає законного володіння чи використання майна, а також законного здійснення цивільної влади, якщо той, в чіїх руках вона перебуває, не кориться Богові, а він не може коритися Богові, якщо не кориться церкві.

*Отож слід визнати, що все успадковане тобою, все твоє майно і всі твої надбання йдуть радше від церкви й через церкву, ніж від твого тілесного батька, але й від нього теж, бо ти його син*<sup>1</sup>.

Лише хрещення й покаяння можуть зробити людину гідною володіти добром і владою, а невірний не може обґрунтовано претендувати ні на що, бо його володіння буде всього-на-всього узурпацією. Відлучення від церкви відміняє закон, угоди, майнові права, шлюб, — одним словом, увесь правовий механізм, на якій сперте суспільство. Попри аристотелівську термінологію, такий висновок був величезним узагальненням августиніанської аргументації<sup>2</sup>, згідно з якою справедлива держава доконечно має бути християнською. У своєму застосуванні цей постулат був менш лояльним, ніж думка Томи про те, що невіра не є перешкодою для виконання політичних повноважень. Фактично Егідієве використання аристотелізму було поверховим, воно носило суто академічний характер, не тяжіло до того визнання моральних претензій світської влади, яке ми бачимо у Томі. По суті, його праця була кроком назад до теократичної традиції, що передувала як відновленню досліджень, так і поверненню аристотелівського вчення.

Решту Егідієвої книжки присвячено переважно поясненню внутрішньої суперечності між його теорією універсального папського суверенітету й багатьма місцями в декреталіях та інших документах, де визначається належність двох влад. Егідій не заперечує, що він начебто не твердив, що ці влади різні, або що загалом вони мають здійснюватися порізно. Права світської влади не віднімаються, а стверджуються, бо церква не хоче, щоб ці влади змішувалися. Отож церква не позбавляє світську владу повноважень, а втручається лише у відповідних випадках і для збереження духовних вартостей. Однак його заперечення переконують менше, ніж довжелезний перелік конкретних випадків, коли папське втручання виправдане. Духовна влада може втручатися в будь-яку справу, де світське добро чи влада використані для скоєння смертного гріха. Така влада, дещо наївно зауважує Егідій, «настільки широка й цілковита, що охоплює абсолютно всі світські справи». Крім того, церква має особливу сферу повноважень підтримувати мир між правителями й забезпечувати дотримання угод, і вона має право втручатися, коли правителі показують нетямущість або коли цивільний закон двозначний чи неповний. Цей

<sup>1</sup> II, 7; *ibid.*, p. 75.

<sup>2</sup> «Про Град Божий», 19, 21.

<sup>1</sup> I, 5; ed. by Scholz, p. 17.

список має на меті перелічити радше особливі повноваження, ніж ті, що здійснюються повсякденно, однак ясно, що в компетенції папи здійснювати юрисдикцію в будь-якій справі на власний розсуд. Щоправда, він не повинен діяти деспотично, не можна, щоб він залишався «без вузди», але треба вірити, що він загнуждає себе законом.

Егідій завершує свою книжку кількома розділами, де пробує пояснити трохи чіткіше, що мається на увазі під *plenitudo potestatis* стосовно папи. Його суверенність він характеризує як незалежну чи самомотивовану владу; людина має її, «коли вона спроможна зробити без сприятливого мотиву те, що може зробити й за наявності такого». Егідію, по суті, відомі лише дві такі влади: Бог і папа. Вищість папи в духовних справах абсолютна після Бога. Отож він *сам* є церква, в тому розумінні, що його годі зняти або закликати до відповідальності, і він має найвищу владу над церковним законом і рештою церковної ієрархії. Таким чином, Егідій стверджує, що папа має цілковите право призначати єпископів і може робити це без будь-якої звичаєної форми виборів, хоч він і зобов'язаний підтримувати формулювання закону. Аргументація, як буде показано, істотно подібна до тієї, що використовувалася в шістнадцятому столітті для підтримки монархії за допомогою божественного права; божественне право короля — це копія, *mutatis mutandis*, божественного права папи. Проте Егідій вважає *plenitudo potestatis* якістю, властивою папським повноваженням. Коли він писав, його аргументацію неможливо було застосувати до світського правителя, який аж ніяк не був наступником св. Петра. Однак, якщо на меті малося захистити незалежність королів від церковного втручання, що завжди було важливою частиною роялістської аргументації, то домагання світської влади мали йти рука в руку з домаганнями папи. Божественне право королів було, за словами Невіла Фігіса, аномальним, але зрозумілим використанням теології з метою відокремити світські інституції від теології. Втім, воно було водночас і підручним знаряддям роялістів у разі виникнення політичних суперечок між королями та їхніми підданими.

### Римське право й королівська влада

У системі, запропонованій Егідієм, папський імперіалізм сягнув своєї найбільш повної форми. Слово «імперіалізм» можна вживати зумисно, адже, хоча теорія все ще залежала від домагання церкви здійснювати владу духовного нагляду, її розвинена форма залежала також від статусу, який відводився імператору римським правом. Є слова правди в Гобсовій злостивій характеристиці папства як «привиду загиблої Римської імперії, який сидить у короні на її могилі». Папський суверенітет як єдиний принцип, що на нього може законно спиратися *dominium*, повсюдно став суддею особистих і державних прав. Гелазійська теорія двох незалежних влад обернулася всього-на-всього традицією, яку за звичаєм слід шанувати,

але яка насправді важить мало, а то й нічого. З тим засновком, що духовна влада має бути наділена юридичними повноваженнями, неможливий жоден інший висновок із того розвитку сил, що їх привів у рух Григорій VII. Альтернатива полягала в тому, щоб заперечити чи довести необхідність для функціонування духовної влади правової структури. Духовне має бути обмежене, наскільки це можливо, обов'язком морального й релігійного наставництва, з тим кінцевим наслідком, що цивільний уряд, зі свого боку, стає чисто світською інституцією. Витоки цього процесу також можна простежити до французької полеміки на початку чотирнадцятого століття.

Римське право з його концепцією правової влади, зосередженої в імператорі, було не менш важливим для аргументації з боку короля Франції, ніж для папської аргументації. У тринадцятому столітті з'являється концепція, цілковито нова відносно ранішої середньовічної традиції, згідно з якою закон залежить від схвалення його правителем, а така концепція майже напевно завдячує своїм виникненням вивченню римського права<sup>1</sup>. Теорія правників, звісно, була теорією «Дайджесту»: імператорська воля має силу закону, хоча він і отримав таку владу завдяки дії народу, який наділив нею імператора. У тринадцятому столітті думки правників щодо питання, чи цілковито ця дія позбавила народ законотворчої влади, розділилися: одні вважали, що так, а інші — що римський народ зберіг залишки такої влади. У будь-якому разі, однак, ця концепція знайшла підтримку деяких юристів, а саме в тому смислі, що закон потребує схвалення й виражає волю вищого судді, а це вносило новий елемент у ситуацію, де закон вважався звичаєм народу. Нова концепція принесла з собою також розрізнення конституційного й абсолютного правління.

Влада, яку римське право приписувало імператору, втім, була анахронізмом, оскільки йшлося про імперію тринадцятого століття, і буква закону була незастосовною до королів та інших фактично незалежних володарів. Потрібен був тривалий процес тлумачення, щоб звільнити закон від буквальних посилань на імператора, щоб кожен правитель, який був *de facto* незалежним, розглядався б як *принцепс*, тобто першою урядовою особою, у межах значення закону<sup>2</sup>. Цей крок був істотним для формування поняття як незалежної політичної влади, якій властивий імперський атрибут суверенітету, так і влади переважно світської й правової за своєю природою. Формування цієї останньої ідеї вимагало багато часу, і цей процес належить історії радше нових, ніж середньовічних держав, проте дискусія між французьким королем і папою на початку чотирнадцятого століття відіграла критичну роль у встановленні національного суверенітету французької монархії. Навіть французьке духовенство підтримувало короля в утвердженні незалежності Франції як від папи, так і від імперії. Правова

<sup>1</sup> Carlyle, *op. cit.* Vol. V, Part I, ch. 6.

<sup>2</sup> Цей історичний процес розглядає Сесіл Н. Сідней Вулф (Cecil N. Sidney Woolf. *Bartolus of Sassoferrato*, Cambridge, 1913); див., зокрема, розділ 3.

формула, яка виникла десь у середині чотирнадцятого століття, констатувала, що король у своєму королівстві має таку саму владу, як імператор в імперії. *Rex in regno suo est imperator regni sui*<sup>1</sup>. Філіп вимагав від свої синів скласти присягу, що в них не буде іншого верховника, крім Бога.

Якщо роялістську літературу брати як ціле, то очевидний вплив правових досліджень на аргументацію. Відмінності, які були розпливчастими, стали чіткішими. Це стосується, зокрема, фундаментальної відмінності між світським і духовним, що його юристи критикували переважно як проблему розмежування двох юрисдикцій. Певні класи справ виокремлюються для церковних судів; інші цілковито підпадають під розгляд світськими судами; тим часом є ще інші, в яких збігаються інтереси обох юрисдикцій. З'ясування цього правового питання мало також зробити чіткішим розрізнення правових проблем, у яких можна було б закликати до королівської влади примусу, і моральних проблем, які належать до сфери церкви. Загалом роялістські правники прагнули визначити духовну владу як владу етичного чи релігійного впливу, а відтак відняти в неї силу примусу, якщо тільки цей примус не застосовано з боку світської влади. Інакше кажучи, тенденція розвивалася в напрямку, який через покоління привів до кульмінації, що виявилася в Марсілієвому висновку, згідно з яким духовна влада — це лише право повчати. Ця порівняно обмежена концепція духовної влади мала важливе значення для домагань папського абсолютизму всередині церкви, оскільки всі священники, чи принаймні всі єпископи, правильно вважалися б рівними у виконанні ними своїх суто духовних обов'язків, а влада ієрархії була б тоді лише зручним адміністративним засобом. Дискусія про майно в ході полеміки привела до тотожних результатів. Виходячи з духовних обов'язків церкви, майновий контроль учасники дискусії віднесли до засобів адміністрування. Мірою того, як розмежування між світським і духовним зростало, природно, що контроль за майном як таким, навіть якщо воно служило церковним цілям, мав здійснювати король. Водночас дослідження ролі майна мало на меті з'ясувати різницю між державним правом контролювати чи обкладати митом майно і приватним правом власності.

## Йоан Паризький

З багатьох праць, написаних на захист короля, жодна не була характернішою чи історично важливішою, ніж «*De potestate regia et papali*» (1302 — 1303) Йоана Паризького<sup>2</sup>. Книжка тим більше важлива, що її

<sup>1</sup> Щодо походження цього вислову див. Woolf, *op. cit.*, pp. 370 ff.

<sup>2</sup> Вона була надрукована у книжці М. Гольдаста *Monarchia sancti Romani imperii*, Ганновер і Франкфурт, 1612 — 1614, том II, с. 108, а також у книжці С. Шарда *De jurisdictione autoritate, et praeeminentia imperiali, ac potestate ecclesiastica* (Базель, 1566), ст. 142. Важливий текст міститься у книжці Жана Леклерка: Jean Leclercq. *Jean de Paris et l'écclésiologie du XIII siècle* (Paris, 1942), Appendix.

автор був домініканцем, але він був ще й французом. Йоан навряд чи вважав свою працю систематичним викладом політичної філософії; його книжка гідна уваги радше завдяки своїм подробицям, ніж загальній структурі, і хоча вона написана в загальних термінах, безперечно, що при її написанні малася на увазі подія, які відбувалися протягом попередніх шести років. Водночас аристотелізм, погляди на який у нього збігалися з поглядами Тома, був важливим чинником у визначенні Йоанової позиції й чітко різнився від фальшивого аристотелізму Егідія. Почнемо з того, що Йоан не відчував потреби, на відміну від юристів, приписувати імперії особливу вищість. У вступних розділах своєї праці він доводить, що церква вимагає універсальності, а політична влада — ні. Громадянське суспільство ґрунтується на природному інстинкті, й люди мають різні нахили й інтереси. Природний політичний поділ — це провінція чи королівство, а отже, нема потреби підпорядковувати їх єдиному главі. Щоправда, Йоан іноді приписує імператорові дещо непевні універсальні повноваження, але у ствердженні незалежності Франції він висловлюється абсолютно чітко. Самодостатня спільнота, запозичена ним в Арістотеля, є для нього королівством, і він не бачить жодних складнощів для визнання стількох таких автономних одиниць, скільки їх фактично є. По-друге, і, мабуть, цей момент найістотніший, Йоанів аристотелізм дозволив йому спростувати погляд Егідія, згідно з яким світській владі для того, щоб бути законною, потрібне схвалення церкви. Світська влада давніша, ніж істинне духовенство, а отже, не є вторинною. Ба більше, — неправильно розглядати світську владу як матеріальну лише за своїм характером. Як і Тома, він взяв від Арістотеля той погляд, що громадянське управління саме собою потрібне для доброго життя, а отже, моральні вигоди виправдовують його навіть без схвалення християнством. Отож хибно застосовувати аристотелівське правило, що вище контролює нижче, для доведення того, що духовне в усіх аспектах є вищим від світського. Звісно, Йоан не вважає це запереченням величезної внутрішньої вартості духовної влади. Але він використовує природність світського управління для підтримки традиційного захисту незалежності світських правителів.

Йоан писав, як він зазначає у передмові, щоб, зокрема, розв'язати проблему церковної власності, маючи на оці намітити середню лінію між двома протилежними хибамі. Є ті, каже він, хто твердить, що духовенство не повинне мати майна взагалі, — він називає їх вальденсами, — і ті, хто доводить, що духовна влада священників непрямо надає їм право контролю над усім майном і над всякою світською владою. Останню помилку він ототожнює з помилкою царя Ірода, який гадав, що царство Христа було на землі; але цей аргумент ясно націлений проти таких крайніх захисників папського імперіалізму, як Егідій. Йоанова книжка була написана проти другої помилки, і його середня лінія полягає в доведенні того, що духовенство має право на власність як засіб виконання своїх духовних обов'язків, але правовий контроль за власністю здійснює світська влада. Цілковито хибно заперечувати, що, оскільки майно доконечне для духовних

цілей, то духовна влада здійснює непрямий контроль над майном. З цією загальною позицією Йоан об'єднує кілька цікавих й істотних допоміжних поглядів. Він заперечує, по-перше, що власником церковного майна є папа; воно належить не індивіду, а спільноті, як юридичній особі, а папа контролює його як виконавча влада (*dispensator*). Папу можна притягти до відповідальності за зловживання церковним майном. По-друге, він робить чітке розмежування для світських правителів між володінням, право на яке у випадку мирян надано індивідам, і політичним чи державним регулюванням використання майна, що належить правителю, як главі громадянського суспільства. Король має поважати права приватної власності, регулюючи їх лише в разі державної потреби.

У такому самому дусі пояснення проблем Йоан береться до розрізнення духовного й світського. Його аргументація сперта, як і попередній захист імперії від Григорія, на окремість двох влад, кожна з яких іде прямо від Бога. Однак Йоан систематично й повністю висвітлює аргументацію. Він виокремлює сорок дві підстави, які висувалися на користь підпорядкування світської влади духовній, і спростовує їх усі одна за одною. Важливо, що він аналізує духовну владу, яку мають священники, й запитує, чи дає вона бодай якесь право контролювати земне добро й світську владу. Освячення й причастя, а також право проповідувати й повчати, на його думку, є суто духовними й не потребують матеріальних засобів. Право духовенства судити й виправляти лихих виконавців є головним джерелом плутанини, і тут він з'ясовує, що духовна влада поширюється лише на відлучення від церкви, що не тягне за собою матеріальних наслідків. Примус — це сфера світської влади. Відлучення від церкви, якщо відлучили, скажімо, правителя-схизматика, може спонукати його народ виявляти непослух, але це явище другорядне і не тягне за собою права духовної влади примушувати правителів. Йоан зауважує, що заперечення світських властей проти зловживання в церкві може мати побічні наслідки, тотожні примушуванню папи. За законом право папи позбавляти влади короля є не більшим, ніж право короля позбавляти влади папу. Обидва можуть висловлювати протест, і цей протест може бути вагомим; обох можна законно позбавити влади, але зробити це може лише належно сформований орган, який обирає їх. Решта повноважень, що їх має духовна влада, — нагляд за кліром і володіння майном, доконечним для духовного використання, — не означають влади над світським урядом. Цей чіткий аналіз і, фактично, обмеження церковної духовної влади, автором якого був священник, дуже вражає.

Йоанову загальну аргументацію щодо взаємин між двома владами доповнює розгляд взаємин між папою та королем Франції. Ця частина його праці має переважно історичний характер і, оскільки в ній мова йде про Константинів дар, містить у собі аналіз взаємин Франції з імперією. Він мав на меті показати, що, хоч би якими були взаємини папи з імперією, не було жодних підстав твердити, наче король Франції підвладний папі. Його висновок дещо ускладнений, бо він, мабуть, поставив собі за мету

розвіяти дар. Йоан уперше показав на історичному ґрунті, що цей аргумент можна застосовувати хіба що до певних частин Італії. Відтак він критикує його правову обґрунтованість на тій підставі, що імператор не міг законно відчужити частину імперії. Далі Йоан доводить, що, навіть якщо відхилити ці пункти, його неможливо застосовувати до Франції, адже франки ніколи не були підданими імперії. І, нарешті, навіть якби вони були ними, то цілком могли б здобути собі незалежність за указом. Навряд чи можливий різкіший контраст, ніж між Йоановим трактуванням імперії й Дантовою фантастичною ідеалізацією її. Вона завжди, каже він, була сповнена безладу й корупції; імперія узурпувала владу давнішніх народів; чому ж тоді тим, хто живе пізніше, не висунути вимог щодо незалежності від неї? Принаймні для французів імперія втратила міфічну привабливість<sup>1</sup>.

У заключних розділах Йоанової книжки влада папи розглядається під іншим кутом зору. Зміст цих розділів, хоч і непрямою мовою, цілковито заперечує папське домагання єдиної у своєму роді влади, *plenitudo potestatis*, над церквою. Верховенство папи він трактує переважно як питання адміністративної організації, оскільки в духовних справах всі єпископи рівні. Папські повноваження, безперечно, унікальні й дані Богом, але вибір людини, якій вони даються, вимагає людської співпраці. Це було найслабшим місцем Егідієвої аргументації, адже, вірогідно, у проміжок, поки відбувалися папські вибори, влада папи має десь перебувати, тож, мабуть, немає вагомих підстав заперечувати, що якщо папі ці повноваження надані, то первосвященника можна позбавити їх внаслідок певного правового процесу. Отож Йоан доводить, що папа може піти з посади і що його також можна позбавити влади за непоправні хиби в управлінні. Йдучи по лінії, вже означеній його трактуванням церковної власності, Йоан вважає духовну владу такою, що належить церкві, як юридичній особі. Він анітрохи не сумнівається, що колегія кардиналів може позбавити папу повноважень, і висловлює, як свій власний погляд, думку, що колегія кардиналів може зробити це законно. Очевидно, що він вважає, що взаємини колегії з папою відповідають взаєминам парламентів феодальних держав з королем.

*Безперечно, найкращим для управління церквою було б, якби під владою одного папи зібралися представники, вибрані від кожної провінції й кожною провінцією, — щоб усі брали участь в управлінні церквою<sup>2</sup>.*

Відповідно він виправдовує опір папі на тих самих загальних засадах, що їх багато середньовічних авторів використовували для виправдання опору королю. Щоправда, жоден правовий інтерес проти папи неможливий,

<sup>1</sup> Пор. плани щодо відбудови імперії після падіння Гогенштауфенів, які розглядаються у праці Вулфа (C. N. S. Woolf, *op. cit.*, pp. 209 ff).

<sup>2</sup> С. 20; Schard (1566), p. 202b.

крім тих випадків, коли папа закликає до непослуху й коли його неможливо переконати зупинитися.

*Гадаю, що в такому випадку церкву слід змусити виступити проти папи; правитель може відбити папський меч своїм мечем у розумних межах, і такі його дії будуть спрямовані не проти папи, а проти його ворогів і ворогів суспільства<sup>1</sup>.*

Ці фрагменти засвідчують, наскільки вразливими, навіть для служителів церкви, були вимоги папського суверенітету. Вони дуже чітко висвітлюють зусилля — безперечно, передчасні, — які виникли внаслідок великого розколу, зробити управління церквою конституційним, згідно з середньовічною системою представництва.

Йоан мало, лише принагідно, говорить про організацію світської держави. Загалом зрозуміло, що він уявляє собі управління як певну форму конституційної монархії. Отож він заперечує, що папа скинув Меровінгів і посадив Піпіна замість них; Піпіна було вибрано «голосуванням баронів». У всіх світських справах саме барони контролюють чи карають короля. Тут Йоан знову звертається по допомогу до Арістотеля, ототожнюючи конституційну монархію з державним устроєм, де змішалися демократія й аристократія. Фактично, коли Йоан писав свою працю, середньовічний конституціоналізм повсюди набував належної форми. Перші збори Генеральних штатів відбулися у Франції 1302 року; тотожні представницькі органи, сформовані з представників різних верств королівства, з'явилися протягом тринадцятого століття в Англії, Італії, Німеччині та Іспанії. Отож політичні погляди Йоана були більш характерними для його доби, ніж тенденція до абсолютизму, представлена Егідієм і деякими цивільними авторами.

Навіть не пропонуючи систематичної політичної теорії, твір Йоана Паризького мав величезне значення як для його доби, так і для майбутнього. Як француз і церковник, він розробив міцну позицію, сперту на історичні й правові підвалини, для захисту незалежності французької монархії. Він чітко розмежував володіння майном — байідуже, церковним чи особистим, — і політичний контроль над цим майном з боку короля або управління майном, яке здійснює папа за дорученням церкви. Він ще раз виклав аргументацію на захист незалежності духовної і світської влади, доповнивши її гострим аналізом характеру й цілей духовної влади. У цілому його аналіз схиляється до того погляду, що духовна влада взагалі не є юридичною владою в повному розумінні. Їй або не потрібен примус, або, якщо потрібен, то його слід застосовувати з боку світської влади. Надто наголошується моральний і релігійний характер духовної влади. По суті, його аргументація — це протест проти поглинання релігії законом і надання папі суверенної влади за взірцем правового статусу

<sup>1</sup> С. 23; *ibid.*, p. 215a.

імператора. І, нарешті, він припускає, на противагу папському абсолютизму, бажаність поєднання монархії з представництвом. У будь-якому разі ці аргументи відіграли важливу роль у наступних політичних дискусіях. Порівнюючи з Егідієвою аргументацією, позиція Йоана є яскравим прикладом того секуляризаційного й раціонального впливу, що його справило вчення Арістотеля навіть у межах безперечно ортодоксального мислення.

Полеміка між Боніфацієм і Філіпом була вкрай важлива для розвитку політичної теорії. Утворилася чітка позиція суверенної духовної влади, що уособлюється папою і здійснюється безпосередньо в церкві або опосередковано, через взаємини папи зі світськими правителями. Ця позиція суверенної влади папи захищалася згідно з принципом божественного права. Виникнення цієї позиції, теологічного паростка легалізму, було сигналом для узгоджених нападів на неї. Навіть протягом французької дискусії ця критика почала розвиватися по двох головних лініях. Папський суверенітет заперечувався на тій підставі, що він існував у річищі претензій церкви і як такий підлягав обмеженню власне моральним та релігійним застосуванням. З іншого боку, заперечувалася суверенна влада як така на тій підставі, що вона завжди внутрішньо деспотична, а отже, її слід пом'якшувати й обмежувати за допомогою представницьких форм влади і громадянської згоди. Перше з цих двох заперечень, тобто обмеження духовної влади й відокремлення її від світського правління, висунув Вільям Окам, а розвинув майже до цілковитої логічної завершеності Марсілій Падуанський. Аргументи на користь представництва як доконечного складника всякого доброго управління вперше було детально постульовано в соборній теорії церковного управління.

## Вибрана бібліографія

- Boniface VIII*. By T. S. R. Boase. London, 1933.  
*Innocent III*. By L. Elliot. London, 1931.  
*A History of Medieval Political Theory in the West*. By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle. 6 vols. London, 1903–1936. Vol. V (1928). Part II, chs. 1–2, 8–10.  
*Phillipe le Bel et le Saint-Siege de 1258 a 1304*. By G. A. L. Digard. 2 vols. Paris, 1936.  
*Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries*. Trans. and ed. by Sidney Z. Ehler and John B. Morrall, London, 1954. Ch. 3.  
*Argument from Roman Law in Political Thought, 1200–1600*. By Myron P. Gilmore. Cambridge, Mass., 1941.  
*Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers*. Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1923. Ch. 6.  
 «Innocent III». By E. F. Jacob. In the *Cambridge Medieval History*. Vol. VI (1929). Ch. 1.  
 «France: The Last Capetians». By Hilda Johnstone. In the *Cambridge Medieval History*. Vol. VII. (1932), Ch. 11.  
*Medieval Political Ideas*. By Ewart Lewis. 2 vols. New York, 1954. Ch. 8.

«The Theory of Public Law and the State in the Thirteenth Century». By Gaines Post. In *Seminar*. Vol. VI (1948), pp. 42 – 49.

«Pope Boniface VIII». By F. M. Powicke. In *The Christian Life in the Middle Ages*. Oxford, 1935. Ch. 3.

*Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schonen und Bonifaz' VIII: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Anschauungen des Mittelalters*. Von Richard Scholz. Stuttgart, 1903.

«The Canonists and the Medieval State». By Brian Tierney. In the *Review of Politics*. Vol. XV (1953), pp. 378 – 388.

*Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists*. By Walter Ullman. London, 1949.

*Bartolus of Sassoferrato: His Position in the History of Medieval Political Thought*. By Cecil N. Sidney Woolf. Cambridge, 1913.

## Марсілій Падуанський і Вільям Окам

Ворожість до теорії папського суверенітету, вже засвідчена критикою Йоана Паризького, посилилася після провалу грандіозних претензій Боніфація у Франції, а надто протягом сімдесятип'ятирічного перебування пап в Авіньйоні під впливом французької монархії. Адже, якщо світські керманічі виявляли мало бажання бути підданими римської церкви, то ще менше вони хотіли бути підданими того, що Вільям Окам глузливо називав «авіньйонською церквою». «Вавилонський полон» був важкою образою для нефранцузів. Навіть у «Божественній комедії» Данте засвідчує своє ставлення до французьких пап: «зажерливі вовки в машкарі пастухів», а Петрарка із притаманною йому уїдливістю зачорнив їхні образи набагато більше, ніж вони на те заслуговували. Незважаючи на властивий їй підтекст церковного втручання у світські справи, петринейська теорія папства була глибоко відразлива для багатьох лояльних католиків, оскільки вона порушувала їхні переконання про духовну свободу всередині церкви. Нарешті, питання церковного майна втягнуло папу на початку чотирнадцятого століття в жорстоку боротьбу із впливовою частиною францисканського ордену з приводу назаможності кліру<sup>1</sup>. Всі ці факти подавалися таким чином, щоб зробити природу духовної влади, зокрема її взаємини з папським абсолютизмом, головним предметом політичної теорії.

Безпосередньою причиною наступної сутички між папою і світським правителем стала спроба Йоана XXII втручатися з Авіньйона у спірні імператорські вибори. Чвари, що розпочалися 1323 року, тривали протягом понтифікатів Йоана XXII і Климента VI і закінчилися лише 1347 року, після смерті Людвіга Баварського. Ця сутичка привела до появи ще одного великого шару оказіональної літератури<sup>2</sup> і двох постатей непересічного значення для історії політичної філософії, а саме: Марсілія Падуанського та Вільяма Окама. Наслідком було ще одне заперечення папських намагань

<sup>1</sup> Дотримуючись того, що, на їхню думку, було засадами св. Франциска, значна частина ордену твердила, що відмова від майна, що перевищує прості життєві потреби, є доконечною для належного виконання духовних обов'язків. Йоан XXII проголосив таку позицію еретичною, скинув і відлучив від церкви генерала ордену, а також змінив його статут. Три головні постаті в цій суперечці – Михайло Чезенський, Бонаграція з Бергамо та Вільям Окам – стали на підтримку імператора.

<sup>2</sup> Список, який складається з шістдесяти назв, наводить Р. Шольц (*Unbekannte kirchenpolitischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327 – 1354)*, Bibliothek des Kgl. preussischen historischen Instituts in Rom. Vol. X (1914), pp. 576 ff).

утвердитися в ролі міжнародного третейського судді. 1338 року імперські виборці, діючи вперше як юридичне об'єднання у компетенції не чисто виборчій, підтвердили в Ренській декларації, що для виборів не потрібне папське схвалення, і таким чином включили в конституційний закон незалежність, якої імператори домагалися від часів Генріха IV. У Золотій буллі, яка 1356 року узаконила процедуру імператорських виборів, не було жодних посилянь на затвердження папою, і в Інокентія VI не було іншої альтернативи, крім як поступитися в цьому пункті. Повноваження, яких Інокентій III вимагав у своїй буллі *Venerabilem*, отже, були остаточно втрачені. Політичні сили, які призвели до такого наслідку, по суті були тотожні силам, що перемогли Боніфація в його полеміці з королем Франції. Рудиментарні почуття німецької нації завадили папі здобути підтримку серед незадоволених васалів імператора. У Німеччині залежність папи від короля Франції була прикрою навіть для його захисників, а бажання реформувати церкву ніяк не пов'язувалося з підтримкою проімперської позиції.

У цілому, проте, національні аспекти цих чвар були менш очевидними, ніж у попередній французькій полеміці, а тим часом початок систематичних досліджень німецького конституційного права іноді датують цим періодом<sup>1</sup>. Однак найцікавіший із загального погляду момент не порушувався, оскільки правовий статус королівства, не підвладного імперії, не розглядався. З двох найвидатніших авторів захисту імператора один був за походженням італієць, а другий англієць; вони здобули освіту відповідно в університетах Падуї та Оксфорда, і ні першого, ні другого по-справжньому не обходили Німеччина чи традиція імперії. Для цих авторів порушення проблеми, яка розв'язалася з утвердженням незалежності імперських виборців, було майже несподіваним. Їхня аргументація щодо засад політичної влади не мала будь-якого конкретного застосування до Німеччини. Вона стосувалася більше управління церквою й петринейської теорії папської влади. Порушена це у праці Йоана Паризького, ця проблема папського управління й церковної реформи стала головною чверть століття по тому.

Суперечка між Йоаном XXII та Людвігом Баварським постійно змінювала центр політичної дискусії. Протягом неї була утверджена незалежність світської влади від духовної, крім тих випадків, коли це питання могло постати як епізод національної політики у зв'язку з іншими проблемами й чітко порушити питання про абсолютну монархію на противагу представницькій чи конституційній монархії. Проблему було зведено до взаємин між сувереном і підвладним йому органом. Щоправда, ця проблема торкалася поки що лише папи та суб'єктів суверенної влади, яка нібито була особливим атрибутом духовних повноважень. Слушно, що практичні спроби конституціоналізувати церкву провалилися. Але, оскільки йдеться про теорію політичної влади, це було менш важливим, ніж той факт, що центр полеміки помінявся. До того ж неможливість реформувати церкву

<sup>1</sup> Див. С. Н. McIlwain, *op. cit.*, pp.288 ff., з наведеними там посиланнями.

конституційними засобами історично пов'язана з революційним нападом на неї в шістнадцятому столітті.

Оскільки наслідки дебатів були саме такого кшталту, то праці папської партії можна знехтувати. В них переважно розглядалося право папи схвалювати чи скасовувати вибори імператора, а отже, велася боротьба, що була вже програна. На захист абсолютної влади папи в церкві навряд чи можна було додати щось таке, чого не сказали б такі автори, як Егідій Колонський. Отож цей розділ можна обмежити двома видатними авторами, які стали на бік Людвіга, а саме: Марсілієм Падуанським і Вільямом Окамом. Марсілієва теорія — це один із найвидатніших творів середньовічної політичної думки, що вперше показав, до яких руйнівних наслідків може логічно призвести натуралістичне тлумачення Арістотеля. Теорія досягає високого рівня логічної послідовності й охоплює багато елементів, які стали важливими лише набагато пізніше, але відносно до того стану справ, що існував у 1324 році, вона часто видається доктринерською. Теорії Вільяма Окама були менш систематичними, мабуть, через те, що політичні проблеми були для нього, зрештою, другорядними, але загалом вони були набагато ближчими до тогочасних обставин, ніж теорії Марсілія. Мабуть, з цієї причини вони справили більший вплив на визначення курсу, якого політична теорія дотримувалася у другій половині чотирнадцятого століття й у п'ятнадцятому столітті.

### Марсілій: аверроїстський арістотелізм

Марсілієва книжка «*Defensor pacis*»<sup>1</sup> була адресована Людвігу Баварському, й після її публікації Марсілій одержав притулок у Німеччині, де й прожив більшу частину свого життя. Втім, ані Німеччина, ані імперія не мають чіткого зв'язку з теорією, викладеною в цій книжці. Справді, Марсілій міг почати писати її до виникнення дискусії між Людвігом і папою, і вона, мабуть, була б майже такою самою, навіть якби ця суперечка ніколи не спалахувала. М-р Превіт-Ортон зауважує, що Марсілієва теорія світського правління ґрунтується безпосередньо на практиці й концепціях італійських міст-держав і що обговорення ним практичних проблем, як правило, стосується саме цієї форми врядування. Оскільки він був іта-

<sup>1</sup> Завершена 1324 року. Існують два сучасні видання: перше за редакцією К. В. Превіта-Ортона (Кембрідж, 1928), друге за редакцією Р. Шольца (Ганновер, 1933), а також англійський переклад Алана Гервіта (Alan Gerwith. *Marsilius of Padua, the Defender of the Peace*. New York, 1956). Близько 1342 року Марсілій написав короткий твір під назвою «*Defensor minor*», вперше його видано за редакцією К. Бремingtona (Бірмінгем, 1922). У папській анафемі «Захисника миру» співавтором Марсілія називається Жан Жанден, професор Паризького університету й автор кількох коментарів до Арістотеля з аверроїстської позиції. Було багато спроб встановити, які частини написані Жаном, але обидва сучасні редактори (не заперечуючи співпраці цих двох мислителів) палко захищають одноосібне авторство, спираючись як на стилістику, так і на цілісність структури книжки.



лійським патріотом, його ворожість до папства не потребувала заохочень з боку Німеччини, ніж Дантова, а як громадянин Падуї він навряд чи почував більшу прязнь до імперії, ніж того вимагали інтереси його міста. Його лють до папства як причини розпаду Італії випереджає ненависть Макіавеллі два століття потому<sup>1</sup>. Він писав не для захисту імперії, а з метою зруйнувати всю систему папського імперіалізму, що розвинулася завдяки практиці Інокентія III й теорії канонічного права. Він мав на меті визначити й обмежити в найрадикальніший спосіб претензії папської влади на контроль, прямий чи непрямий, над діями світського уряду, і в цьому напрямку він просунувся далі, ніж будь-який інший середньовічний автор, що підпорядкував церкву державі. Мабуть, не буде помилковим охарактеризувати Марсілія, як першого ерастніанця.

Філософські засади своєї теорії він почерпнув в Арістотеля. У вступі Марсілій ясно вважає свою працю доповненням тієї частини «Політики», де розглядаються причини революції й громадянського безладу. Адаже, за його словами, була одна причина, невідома Арістотелеві, а саме — папські домагання верховної влади над світськими правителями, а надто тих останніх пап, які наповнили всю Європу, зокрема Італію, боротьбою. Марсілій пропонує шукати ліки саме від причин розладу. Арістотелівський принцип, яким він керується насамперед, — це принцип самодостатнього суспільства, спроможного задовольнити свої моральні й фізичні потреби. Але з цього він робить висновок фундаментально протилежний тому, який зробив би будь-який середньовічний послідовник Арістотеля, і, мабуть, це було пов'язано із впливом латинського аверроїзму, хоча й невідомо, чи погодився б котрийсь із ранніх аверроїстів із висновками «Захисника миру»<sup>2</sup>.

Істотними рисами латинського аверроїзму були наскрізний натуралізм і раціоналізм. Він визначав фактично абсолютну істину християнського одкровення, але відривав його від філософії і, на відміну від св. Томи, твердив, що раціональні висновки філософії можуть бути цілком проти-

<sup>1</sup> Див., наприклад, *Defensor pacis*, I, 1, 2 та 3.

<sup>2</sup> Оскільки Жан Жанден був головним представником аверроїстської традиції в Парижі першої чверті чотирнадцятого століття, то була тенденція приписувати йому фрагменти, яким властивий такий тон, а фактично ту частину твору, де прямо йдеться про Арістотеля. Однак, як зауважує Шольц, немає підстав гадати, що Марсілій не міг бути таким самим аверроїстом, як і Жан Жанден. Після Парижа Падуа була головним центром аверроїстського вчення, а Марсілій, безперечно, вчився там. Див. видання Шольца, р. 1, III. Ще одна авторитетна праця з латинського аверроїзму — P. Mandonnet. *Siger de Bradant*. 2 vols., 2nd ed., Louvain, 1911. Сігер напевно читав лекції про «Політику», бо П'єр Дюбуа слухав його (*De recuperatione terre sancte*, sect. 132), але не відомі жодні аверроїстські коментарі до цього твору. На зв'язку між аверроїзмом і запереченням доцільності надання папі повноважень світської влади наголошує Мартін Грабман (Martin Grabmann. «Studien über den Einfluss der Aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat», *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Abtl., 1934. Heft 2).

лежні істинам віри. Отож цей аверроїзм відповідальний за доктрину двоякої правди. З цією тенденцією цілковито узгоджується розділ у «Захиснику миру» про розум і одкровення, «в яке ми віримо тільки серцем, без втручання розуму»<sup>1</sup>. З боку моралі аверроїсти також схилилися до секуляризму, який суперечив церковній традиції, твердячи — знову, як в «Захиснику миру», — що «всі філософи світу неспроможні довести невмирущість на прикладі»<sup>2</sup>, що теологія нічого не дає раціональному знанню, що щастя на землі досягається без допомоги Бога і що морального життя, відповідно до арістотелівської «Етики», достатньо для спасіння<sup>3</sup>. Отже, з точки зору розуму — і Марсілій обережно каже, що його цікавить лише це, — людські суспільства самодостатні в найповнішому розумінні. Релігія має соціальні наслідки, незалежно від своєї істинності, а отже, суспільство може регулювати її; будь-які наслідки, що їх спричинить релігія в прийдешньому житті, можна залишити для розгляду в майбутньому. З Марсілієвої позиції духовні інтереси натуралістичного арістотелізму тотожні небесним інтересам, і вони логічно іррелевантні. З іншого боку, моральні чи релігійні проблеми, які все-таки впливають на сучасне життя, всі без винятку можуть контролюватися людською спільнотою.

## Держава

«Захисник миру» поділяється на дві головні частини. Перша — це постулювання арістотелівських засад, але навряд чи є повним і систематичним аналізом усіх фаз політичної філософії. Її мета — закласти підвалини для другої частини, де Марсілій робить висновки щодо церкви, функцій священників, їхніх взаємин з цивільною владою та щодо лиха, яке виникає через хибне розуміння цих предметів. Є ще коротенька третя частина, де наводяться сорок дві тези, чи висновки, з теорій, розвинених у перших двох частинах.

Слідом за Арістотелем, Марсілій визначає державу як своєрідну «живу істоту», складові частини якої здійснюють функції, доконечні для її життя. Її «здоров'я», чи мир, полягає у відлагодженій діяльності кожної частини, а боротьба виникає, коли одна частина працює багато або стикається з іншою. Він так само дотримується принципу виведення міста від родини, вважаючи місто «досконалою спільнотою» або спільнотою, яка спроможна дати все потрібне для доброго життя. Але вираз «добре життя» має подвійне значення: він означає добро в земному житті, а також у житті небесному. Перше є належним дослідженням філософії за допомогою

<sup>1</sup> I, IX, 2.

<sup>2</sup> I, IV, 3.

<sup>3</sup> Див. Martin Grabmann, «Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung», *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Abtl., 1931. Heft 2.

розуму; друге залежить від одкровення і йде лише від віри. Розум показує доконечність громадянського управління, як засобу миру й порядку, але водночас є потреба в релігії, яка має застосування в земному житті і є засобом спасіння в житті небесному. І далі, йдучи за Арістотелем, Марсілій перелічує класи, які співпрацюють з метою створення суспільства. Є землероби й ремісники, які постачають матеріальні блага й кошти, потрібні для управління; є також солдати, посадові особи і священники, які утворюють державу в строгому розумінні цього слова. Трактатування духівництва викликає особливі складнощі, оскільки його роль у суспільстві сприймається неоднозначно, адже релігія має подвійне призначення, а її роль у потойбічному житті важко досягнути розумом. Все ж такі всі люди, як християни, так і язичники, домовилися, що має бути клас, завдання якого полягає в тому, щоб служити Богові. Різниця між християнським духівництвом й іншими священниками лише та, що коли йдеться про віру, то християнство вважається істинною вірою, тим часом як інші релігії – ні, але з погляду філософії ця надраціональна істина навряд чи впливає на проблему. Отож Марсілій підходить до визначення функції християнського духівництва.

*Призначення кліру полягає у знанні та навчанні того, що, згідно зі Святим Письмом, є гідним віри і що необхідно робити або чого треба уникати, аби здобути вічне спасіння і не потрапити в біду<sup>1</sup>.*

Навряд чи можна заперечити, що Марсілій якнайретьельніше дотримується арістотелівського вчення, але він приходить до висновку, який украй різниться від того, що його зробив би будь-який інший середньовічний арістотеліанець. Він скористався відвертим натуралізмом давньогрецької філософії й доповнив «Політику», як і хотів, вивівши на сцену релігію, яка претендувала на надприродне схвалення. Порівняно з будь-яким іншим середньовічним арістотеліанцем, він відгородив християнство від світу як щось надприродне й таке, що не піддається раціональному аналізу. Контраст із прагненням св. Томи гармонізувати розум із вірою разючий настільки, наскільки це можливо, і Марсілій заходить набагато далі прагнення Йоана Паризького обмежити духовні повноваження й обов'язки. Практичне значення Марсілієвого висновку важко переоцінити. Хоч би на яку шану заслуговувала віра як засіб вічного спасіння, вона фактично стала ні до чого не придатною зі світської позиції. Як ірраціональна, вона не годиться для аналізу за допомогою раціональних цілей і засобів, а це рівнозначно твердженню, що світські питання слід розв'язувати відповідно до їхньої раціональної суті, безвідносно до віри.

Для політичних намірів істотним положенням Марсілієвого висновку є те, що у всіх світських взаєминах духівництво – це лише один із класів суспільства. З раціонального погляду він безперечно вважає християнське

<sup>1</sup> I, VI, 8.

духівництво рівним будь-якому іншому прошарку суспільства, оскільки істинність його вчення неможливо досягнути розумом і стосується воно лише потойбічного життя. Отож виходить, що в усіх земних справах контроль держави над духівництвом у принципі нічим не різниться від контролю над землеробством чи ремісництвом. Перефразували сучасною мовою, виходить, що релігія – це соціальне явище; вона використовує матеріальні засоби і спричиняє соціальні наслідки. У цих аспектах вона в разі потреби піддається соціальному регулюванню, як і решта людських інтересів. А щодо її істинності в тому розумінні, в якому вона претендує на істинність, то це предмет, який розважлива людина не стане обговорювати. Таке розмежування розуму й віри є прямим попередником релігійного скептицизму, а його наслідком став секуляризм, який водночас є і антихристиянським, і антирелігійним. Безперечно, тут немає прямої критики духовних інтересів, яким, за словами церкви, вона служить і які, на думку християн, є найвищими інтересами людства. При бажанні можна сказати, що такі речі надто святі, щоб застосовувати до них розум. Але практично майже немає різниці між надто святим і надто банальним. Церква – частина світської держави в усіх аспектах, у яких вона впливає на земні справи.

### Закон і законодавець

Далі Марсілій вносить радикальне розмежування духовного й земного у своє визначення закону. У *Defensor pacis* він виокремлює чотири різновиди закону, хоча істотним моментом є радше двоскладове розрізнення божественного закону й людського закону. У *Defensor minor*, написаному пізніше, Марсілієва аргументація конкретніша, хоча спричиняє такий самий ефект. Закон двоякий, незалежно від того, божественний він чи людський:

*Божественний закон – це прямиий наказ Бога, без людського зауваження, стосовно того, які свідомі дії людей на землі потрібні, а які – ні для того, щоб досягти найліпшої мети чи певного стану, бажаного для людини на тому світі<sup>1</sup>.*

*Людський закон – це наказ усього загалу громадян чи переважної частини їх, безпосередньо внаслідок розмірковування тих, хто уповноважений творити закон, щодо того, які свідомі дії людей бажані, а яких слід уникати, аби досягти найкращої мети чи певного стану, бажаного для людини в земному житті. Я маю на увазі наказ, порушення якого стримується в цьому світі штрафом чи покаранням порушника<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> Defensor minor, I, 2.

<sup>2</sup> Ibid., I, 4.

У цих визначеннях два типи закону розрізняються видом покарання, що його вони передбачають. Божественний закон санкціоновано винагородами чи карами, якими Бог відплатить у потойбічному житті. Звідси випливає, що немає жодної земної кари за його порушення, а кара чекає лише після смерті. Людський закон, отже, не виводиться з божественного закону, а протиставляється йому. Будь-яке правило, яке передбачає земне покарання, належить *ipso facto* до людського закону і запроваджується людьми. Це дуже важливе положення для пізнішої аргументації, оскільки з нього робиться той висновок, що духовні настанови священників не є власне владою чи повноваженнями, оскільки їм бракує права примусу в земному житті, якщо тільки, звісно, людський законодавець не надасть таких прав священникам. Марсілієві визначення закону надзвичайні ще й завдяки тій вазі, якої вони надають елементам наказу і схвалення, волі законодавця та його владі накидати свою волю. І справді, він зауважує, що слово «закон» вживається для означення правління розуму чи істинної справедливості, але ясно, що, на його думку, закон, принаймні в його юридичному розумінні, характеризується запровадженням утвердженою владою і покаранням за його порушення. Марсілієве трактування закону різко суперечить уявленням Томи, згідно з якими божественний і людський закони — це частини одного цілого, і в яких наголошувалося на вторинності людського закону щодо закону природи.

Отож закону потрібен законодавець, і далі Марсілій запитує, хто ж цей людський законодавець. Відповідь підводить його до суті його політичної теорії:

*Законодавець, або перше й по-справжньому ефективно джерело закону, — це народ, або всі громадяни, або переважна частина їх, який наказує або ухвалює згідно зі своїм вибором чи волею на загальних зборах і в усталених виразах, що певні громадянські дії людей бажані або їх слід уникати під загрозою штрафу чи земного покарання<sup>1</sup>.*

Людський закон постає лише внаслідок спільної дії певної групи людей, яка запроваджує правила, які мають керувати вчинками її членів, або навпаки, держава — це група людей, які зобов'язані коритися певній сукупності законів<sup>2</sup>. Результат той самий, незалежно від того, використовується закон для визначення держави чи держава — для визначення закону, оскільки в обох випадках передбачається орган, в компетенції якого контролювати поведінку своїх членів. Джерелом правової влади завжди є народ чи переважна його частина, хоча в конкретному випадку він діє через комітет (чи, у випадку імперії, через імператора), якому народ передав свої повноваження. Мабуть, не варто сумніватися, що

<sup>1</sup> *Defensor pacis*, I, XII, 3.

<sup>2</sup> *Defensor minor*, XII, 1.

Марсілій мав на увазі головним чином управління містом-державою, хоча він, певно, не бачив жодних складнощів для застосування свого визначення до будь-якої держави.

У щойно наведеному визначенні два вирази потребують пояснення. Слово «законодавець» має обманливо сучасний зміст, який навряд чи мав на увазі Марсілій. Під ним він, ймовірно, розумів, що весь народ творить свій закон в тому розумінні, що всяку владу слід розглядати як дію народу і здійснювати від імені народу. Отож він виразно передбачає для випадку, коли діє комісія, вторинність влади. Така концепція була узвичаєною у містах-державах, коли, скажімо, до афінського суду присяжних зверталися просто «афінянин», і її запозичили для пояснення законодавчої влади римського імператора. Вона також не вельми різнилася від середньовічної вигадки, згідно з якою все мало обговорюватися в парламенті. Ймовірно, на думку Марсілія, народне законодавство включало звичай, який він в іншому місці називає «частиною закону». Інший вираз, який може бути обманливим, — «переважна частина» (*pars valentior*), згідно з якою ухвалює законодавець. Це, очевидно, не чисельна більшість, як гадає дехто з коментаторів. Адже Марсілій доповнює своє визначення словами: «Я кажу — переважна частина, беручи до уваги як їхню кількість, так і якість у спільноті»<sup>1</sup>. Він буквально має на увазі ту частину, вага якої найбільша, ані на мить не припускаючи, що до неї слід відносити всіх. Цілком природно, що магнати важать більше, ніж громада, хоча, власне, цифри свідчать про інше. Сутність ідеї так само аристотелівська, як і середньовічна.

На думку Марсілія, виконавча й судова частини управління (*principatus* чи *pars principans*) затверджуються чи вибираються групою громадян (законодавцем). Те, як відбуваються вибори, залежить від звичаю кожної держави, але в усіх випадках повноваження виконавчої влади ґрунтуються на законодавчій дії всієї групи. Отож істотно, що ця влада має керуватися законом, а її обов'язки та повноваження мають визначатися народом. Виконавча влада зобов'язана стежити, щоб кожен складник держави відповідав своєму призначенню, а якщо вона неспроможна робити цього, то її слід усунути за допомогою тієї самої сили, яка вибрала її, а саме — народу. Очевидна перевага, що її Марсілій віддає виборчій монархії перед спадковою, але навіть тут він має на оці радше місто-державу, ніж імперію, про яку говорить скоріше зневажливо. Однак насамперед виконавча влада, незалежно від того як вона організована, має бути єдиною й верховною, щоб її повноваження переважали повноваження будь-якої з її частин, але надто щоб вона могла діяти як одне ціле у здійсненні закону. Така єдність абсолютно доконечна для держави, як організованої громади, і без неї, напевне, виникнуть чвари й безлад. Ця частина Марсілієвої теорії пов'язана з браком єдності, властивим середньовічному врядуванню

<sup>1</sup> Слова *et qualitate* були пропущені в перших друкованих виданнях. Щодо змісту двох виразів, аналізованих у цьому абзаці, див. McIlwain, *op. cit.*, pp. 300 ff.

і, ймовірно, надто зі складнощами, що поставали внаслідок подвійної юрисдикції світських і церковних судів. Єдність держави — необхідна умова його тлумачення духовної влади у другій частині книжки.

Це завершує Марсілієву характеристику природної чи самодостатньої політичної громади. Вона — органічне ціле, побудоване з класів, яке включає в себе і фізичне, і моральне, потрібні для безперервного існування громади і доброго життя, у світському розумінні, її громадян. Її законодавча влада є невід'ємним правом такого об'єднання регулювати свої частини заради добробуту цілого. Її виконавча влада уповноважена об'єднанням робити все потрібне для єдності держави; і через цю єдність неприпустимі розбіжності юрисдикції чи розпорошення влади. Зі світської позиції громада є цілковито самодостатньою й цілковито всемогутньою. Вона боронить своє життя і свою цивілізацію в усіх розуміннях, в яких цивілізація має якесь значення чи наслідки на землі. Якщо її громадяни мають «духовний» добробут, то йдеться про інший світ й інше життя, поза державою, які фактично безсилі впливати на цей світ. Маючи таке розуміння людського суспільства та його врядування, Марсілій звертається до справжньої мети своєї книжки — аналізу духовного життя, яке, на його думку, неправильно трактувалося державою. Отож він пропонує зупинити втручання духовної влади у справи самодостатньої спільноти й розкрити найбільшу з усіх причин громадянських чвар і безладу, про яку не знав великий філософ.

### Церква і клір

Оскільки кожна посадова особа об'єднаної громади одержує свої повноваження лише за наказом, прямим чи непрямым, народу, то виходить, що клір як такий не має бодай якоїсь влади примушувати. Якщо духовництву дозволено здійснювати таку владу, — а коли Марсілій писав, багато важливих взаємин регулювалися церковним правом, — то воно діє, як уповноважене цивільною владою. Духівництво, саме як клас, виокремлене для відправи релігійної служби, підвладне регулюванню, як будь-який інший клас, і, подібно до мирян, підсудне цивільним судам за порушення людського закону. В межах значення людського закону немає, строго кажучи, поняття духовного злочину. Такі злочини судить лише Бог у потойбічному житті, і покарання накладається після смерті. Якщо за духовні злочини накладають земне покарання, що і справді може передбачатися людським законодавством, то ці злочини *ipso facto* стають злочинами проти людського закону. Отже, ересь, якщо вона карається на землі, є громадянським злочином; духовне покарання за неї — прокляття, але його не владні накласти ані священики, ані хтось із земних суддів. Так само Марсілій доводить, що відлучення від церкви цілковито в компетенції цивільної влади. Коротко кажучи, його теорія вихолощує канонічне право як окрему юрисдикцію. Оскільки воно є по-справжньому божественним законом, то карає на тому світі; оскільки воно передбачає

земні карні, то воно є частиною людського закону, а отже, підвладне світській громаді. Обов'язок, який має виконувати духовництво, Марсілій порівнює з порадами лікаря. Окрім відправи релігійних обрядів, священики можуть лише радити й напучувати; вони можуть умовляти лихих і вказувати на майбутні наслідки гріха, але вони не можуть примушувати людей до покути. Жоден автор середньовіччя не заходив так далеко, як Марсілій, у відокремленні духовного й релігійного від правового.

Марсілій так само масштабно руйнує світські установи церкви. Про церкву навряд чи можливо сказати, що вона володіє майном узагалі. Церковне майно за своєю природою є дарунком чи субсидією спільноти для підтримки публічного богослужіння. Отож проект, запропонований П'єром Дюбуа для здійснення за домовленістю між папою й королем Франції, виводиться Марсілієм з його теорії самодостатнього суспільства. Звісно, зрозуміло, що з Марсілієвої позиції духовництво не має права на десятину чи на звільнення від оподаткування, якщо такі права не надані їй спільнотою. Церковна посада, як і церковне майно, дарується цивільними посадовими особами. Він також твердить, що священиків можна законним шляхом примусити відправляти релігійні обряди, поки вони одержують свої бенефіції, і кожному церковну посадову особу, починаючи від папи, можна позбавити влади через громадянську дію. Небезпідставно необдуманій і нещасливий напад Людвіга на церкву під час його римської експедиції в 1327—1330 рр., включаючи його намагання забезпечити вибори антипапи через виборче право римського плебсу, приписували Марсілієвій пораді і вважали доктринерською спробою втілити ідеї *Defensor pacis* у життя. Погляд, згідно з яким Марсілієва політична філософія була захистом релігійної свободи, — цілковито помилковий. Національні деспоти доби Реформації, хоч і потоптали закон, рідко наважувалися па заходи, обґрунтовані в його теорії. Її наслідком було б підпорядкування релігії суворій регламентації з боку цивільної влади.

Не зовсім правильно, втім, казати, що Марсілій пропонував ставитися до церкви лише як до відгалуження держави, адже в такому разі мало бути стільки церков, скільки було держав. 1324 року національна церква здавалася б дивною аномалією навіть такому скептикові, як Марсілій, не кажучи вже про церкву для кожного незалежного міста. Його теорія є фундаментальною атакою на церковну ієрархію, і зокрема на папську *plenitudo potestatis*, але він визнавав, що навіть для духовних цілей і розв'язання духовних проблем церква потребує організації, відмінної від організації громадянського суспільства. Проблема викликає певні утруднення, як практичні, так і теоретичні, оскільки всесвітня церква погано гармоніює з чисельними самодостатніми спільнотами, як правило, містами-державами, згідно з Марсілієвою пропозицією. Важко збагнути, яким чином має бути організована церква без незалежної ієрархії, коли виконання її духовних присудів цілковито залежить від явно громадянських повноважень. Подібно до багатьох протестантів, які жили після нього, Марсілій фактично стояв на позиції, де він змушений був передати всі

релігійні питання на приватний суд і розглядати церкву як суто добровільну організацію, та, мабуть, не дивно, що він не зробив у чотирнадцятому столітті висновку, який протестанти відмовилися зробити в шістнадцятому. Він жив у добу, коли лише невдоволені не бачили далі Генерального собору церкви як засобу виправлення тих вад, які вони приписували ієрархії.

На думку Марсілія, церковна ієрархія має явно людське походження й одержує свої повноваження від людського закону. Як улаштування земних звань і повноважень, вона цілковито перебуває у сфері цивільного контролю. Отож ієрархія, чи навіть духовництво, не є церквою. Церква складається з усіх християн — як мирян, так і кліру. Таким чином, Марсілій продовжив, у певному розумінні, християнську традицію двох організацій одного й того самого суспільства, хоча й відняв у церкви її владу примусу. Навіть миряни, каже Марсілій, є служителями церкви (*virī ecclesiastici*); цим виразом він попередив слова Мартіна Лютера про «священство християнина». Однак, оскільки всі розбіжності у сані серед духовництва встановлюються людською інституцією, то у відношенні їхнього духовного характеру всі священники рівні. Ані єпископ, ані папа не має такої духовної якості, що її не мав би пересічний священник. «Священницький характер», який уповноважує їх відправляти релігійні обряди, є суто містичною стигмою, яка йде безпосередньо від Бога чи Христа, у неї нема земного коріння, і її не супутня жодна земна влада чи церковний сан. Отож Марсілій узагальнив аргументацію, яку Йоан Паризький вже використовував для доведення того, що духовні повноваження папи рівні єпископським, і в такий спосіб він вилучав з релігійних поглядів усякі натяки на церковний сан. *A fortiori* він усуває папський суверенітет з організації церкви. Він цілковито заперечував, що папа має владу, як наступник Петра, або що Петро мав якусь перевагу над іншими апостолами. У блискучому історичному аналізі він заперечує наявність будь-яких твердих свідчень того, що Петро бував колись у Римі, а тим паче, що він був єпископом. Вищість римської церкви він пов'язує цілковито з її розміщенням у столиці імперії.

Таке цілковите заперечення духовних повноважень ієрархії й народу дуже природно доповнювала низька оцінка священницького аспекту релігії й тенденція трактувати його так, наче він не потребує серйозного аналізу і наче самого вже внутрішнього досвіду було досить. Однак важко сказати, чи відповідає це твердому переконанню з боку Марсілія, чи лише засвідчує схильність раціоналіста обмежувати релігію якомога повніше. Трактуючи сповідь, покуту, відпущення гріхів, прощення й відлучення від церкви, він наголошує на тому погляді, що важать лише розкаяння в гріхах і прощення Богом. Без них обряд безсилий, і якщо грішник примирився з Богом, прощення звершилося навіть без обряду. Він виявляє таку саму ворожість до канонічного права, як і два його сучасники, Данте й Вільям Окам, а пізніше Мартін Лютер. Біблію, чи, можливо, конкретніше, Новий Заповіт, він вважав єдиним джерелом одкровення, а отже, єдиним текстом

божественного закону; папські декреталії можуть або загалом не бути законом, або, в разі їхнього схвалення громадою, стали б частиною людського закону. Відповідно лише погляди, які містяться у Святому Письмі або які абсолютно ясні з його тексту, доконечні для спасіння. Такі судження, що надто наводять на роздуми про пізніші протестантські ідеї, показують, наскільки ґрунтовно Реформація була підготовлена протягом двох попередніх століть середніх віків.

### Генеральний собор

Отже, для Марсілія все ще існує стрижень християнської віри, про яку церква мусить мати можливість говорити авторитетно і для якої його теорія має забезпечити людську інституцію. З цією метою, як і інші переконані у вадах ієрархії мислителі чотирнадцятого та п'ятнадцятого століть, він схиляється до Генерального собору, який вважає церковним органом для розв'язання внутрішньоцерковних суперечок. Він не хоче, щоб папа та ієрархи, як прості людські діячі, мали повноваження розв'язувати спірні питання віри. Для самої церкви, як юридичної особи, а конкретніше — для Генерального собору, він готовий погодитися — що, треба визнати, було трохи наївним — з містичною непогрішністю, дотичною між розумом і вірою, яка припускалася раціоналізмом його системи. У Генеральному соборі, вважав він, натхнення об'єдналося б із розумом для забезпечення авторитетного варіанту здійснення божественного закону, який міститься у Святому Письмі, й задовільної відповіді на природні розбіжності суджень, які могли б виникнути щодо питань церковної організації. Тут Вільям Окам виявився проникливішим, ніж Марсілій — адже Вільям збагнув, що в питаннях віри собор, будши людською інституцією, не може вважатися непогрішнішим, ніж папа.

Марсілієва теорія церкви, таким чином, є ланкою його системи. Він застосовує до церкви елемент своєї політичної теорії, припускаючи, що всі християни, як і всі громадяни держави, є об'єднанням (*universitas*), яке уповноважує Генеральний собор подібно до політичної виконавчої влади. Складність у тому, що внаслідок такої всеохопної церковно-правової участі громадян слід вважати членами двох об'єднань, тобто їхніх відповідних держав і всесвітньої церкви, а в його теорії суспільства ніщо по-справжньому не пояснює цього різновиду подвійного громадянства. Слід визнати той факт, що Марсілієва теорія була більш чисто світською, ніж панівні ідеї суспільства, до якого він мав застосовувати її. Щодо організації, то істотне розрізнення, яке він проводить між церквою й державою, ґрунтується на тому, що собор є представницьким органом. Марсілій пропонує, щоб усі головні територіальні одиниці (*provinciae*) християнського світу вибирали представників, як велять їхні правителі й відповідно до числа та якості християнського населення. Цими представниками будуть як священники, так і миряни — люди благочестивого життя

й навчені божественного закону. Вони збиратимуться у зручному місці, як велить їхні правителі, й вирішуватимуть у світлі Святого Письма будь-які спірні питання віри чи релігійної практики, що можуть викликати сутічки між християнами, і їхня ухвала буде обов'язковою для всіх, а надто для священиків. Але Марсілій Генеральний собор, як він того і прагнув, був фактично залежний від світських урядів — адже він скликався за їхньою згодою, і реалізація ухвал, якщо їх треба було впроваджувати силоміць, залежала від примусу, який забезпечують держави. Влада Генерального собору була так само розпливчастою, як і об'єднання всіх вірних християн, органом якого вона була. Справді, Марсілієва концепція європейського суспільства не створювала реальної основи для такої міжнародної організації, як церква. У цьому відношенні, теоретично обґрунтовуючи Генеральний собор, він обґрунтував також і причини, з яких, коли теорію застосували, вона виявилася просто паперовою конституцією, нездійсненою через національні заздрощі й сепаратизм, які вона була безсила подолати. Здійснивши успішну атаку на духовну владу ієрархії, теорія виявилася неефективною як засіб відновлення єдності християнської громади в середні віки.

Дуже мало теоретиків було за будь-якої доби і жодного в середні віки, які заходили далі, ніж Марсілій, у зведенні напівець духовної свободи, яка постійно була важливим домаганням християнства. Аж до появи у сімнадцятому столітті теоретиків-єрастініанців, таких, як, скажімо, Гобс, не було рівнозначної послідовної спроби звести релігію до кволої особистої віри, яка б цілковито контролювалася світським урядом. По суті, його політична філософія була рецидивом теорії міста-держави, в компетенції якої було управління всіма галузями своєї цивілізації. У цьому відношенні вона репрезентувала найчистішу форму натуралістичного аристотелізму, що існував протягом середніх віків, і попередила відродження поганства під час італійського Ренесансу, який уповні проявився в Макиавеллі два століття потому. Слушно, що його теорія у цілому є дещо компромісною. Його громадяни все ще уявляються членами двох об'єднань — держави та церкви. Остання, однак, цілковито втратила свій авторитет, хоча й збереглася ідея, що можна підтримувати спільну віру й універсальну церковну дисципліну. Марсілієва держава, отже, — це не окрема світська інституція, зобов'язана тримати руки геть від релігії, так само, як і його церква, напевне, не є суто добровільним об'єднанням, якому не потрібна влада примусу. Його самодостатня людська спільнота стоїть на небезпечній позиції, оскільки мусить діяти як уповноважена надприродною церквою. Непридатність цієї позиції мав засвідчити досвід. Папський абсолютизм можна було б відкинути, як фальшиве духовне домагання, але лише за умови, що світська влада дала б своїм підданим більше релігійної свободи, ніж Марсілій міг собі уявити.

### Вільям: свобода церкви

Характер боротьби проти папського *plenitudo potestatis* у чотирнадцятому столітті краще видно з творів видатного Марсілієвого сучасника, Вільяма Окама<sup>1</sup>, ніж із *Defensor pacis*. Вільямова теорія менш довершена й менш послідовно розроблена, ніж Марсілієва, і її набагато важче збагнути, оскільки вона розпорошена по його обсягових полемічних працях. Політична теорія ніколи не була першорядною метою Окама, адже він був першим і найвидатнішим діалектиком і теологом. Але, мабуть, оскільки він не намагався створити систематичну теорію держави, його погляди були менш доктринерськими, ніж деякі Марсілієві. Ймовірно, його реакція на папський імперіалізм, який, на його думку, мав для Європи аж надто руйнівні наслідки, була більш типовою для широких кіл християнського мислення, ніж Марсілієва. Зокрема, Вільям говорив від імені тієї частини ордену францисканців, так званих «спіртвалів», які обстоювали незможність духовництва і були відлучені від церкви Йоаном XXII. Отож він був представником того типу, що сформувався здебільшого в політичних працях пізніших століть: переслідуваної, як вони вважали, за свої переконання меншості, яка в ім'я свободи закликала просвічену громадську думку повстати проти призначеної влади. Його цікавили, отже, по суті, права підданих щодо їхніх правителів, обмеження суверенної папської влади в питаннях віри, а також право меншості опиратися примусу. Для Вільяма верховна влада папи з позиції християнства була ерессю, а з позиції політики — руйнівною новацією, що заповонила Європу борнею, зруйнувала християнську свободу і призвела до порушення прав світських правителів. Останній пункт, однак, не був найважливішим. Основною метою Вільяма було утвердити незалежність усього загалу вірних християн від домагань папи-єретника. Проблема існує між всесвітньою та апостольською церквою й «авіньйонською церквою».

У цьому зв'язку Вільямова загальна філософська позиція не позбавлена певного значення. Злам міцної Аквінатової структури розуму й віри,

<sup>1</sup> Немає видання, де були б зібрані всі твори Вільяма Окама, але його політичні праці поступово публікуються: *Guillelmi de Ockham opera politica*, ed. by J. G. Sikes. Vol. I (1940); III (1956). Кілька його трактатів, що раніше не видавалися, були надруковані разом з аналізом Піхарда Шольца в *Unbekannte Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327 – 1354)*, Bibliothek des kgl. preuss. historischen Instituts in Rom. Vol. IX (1911); X (1914). Одну із них, *De imperatorum et pontificum potestate*, було видано за редакцією К. Кенета Бремптона 1926 року в Оксфорді; перевидано 1930 року. В обох виданнях цієї праці бракувало останнього розділу, який був окремо надрукований в *Archivum Franciscanum Historicum*, anno XVII, fasc. 1, p. 72. Трактат, в якому бракувало останньої частини, *Breviloquium de potestate papae*, видав Л. Бадрі в *Etudes de philosophie medievale*. Vol. XXVI (1937). Найбільше зібрання Вільямових полемічних трактатів міститься у другому томі книжки Мельхіора Гольдаста (Melchior Goldast. *Monarchia Sancti Imperii Romani*, 3 vols., Hanau und Frankfurt, 1611 – 1614; перевидано в 1621 та 1668 pp.).

науки, філософії й теології відбувся насамперед не завдяки зусиллям визволити розум, а радше завдяки намаганням визволити віру. Ще за життя Томи його амбіційний план синтезу не спромігся здобути підтримку багатьох сучасників, серед яких був видатний філософ францисканського ордену Дунс Скот. Вільям продовжив традицію, започатковану Скотом. Порівняно з Томою, ці два мислителі вкрай загострили різницю між розумом і вірою. Контраст пояснювався тим, що, на їхню думку, теологія мала опікуватися переважно надприродним, яке відкривається вірі через одкровення, й застосовуватися головню в моральній сфері, в той час як філософію вони обмежували теоретичними істинами, які доступні природному розуму без сторонньої допомоги. Тенденція була подібна до тієї, яка найчіткіше виявилася в латинському аверроїзмі, про вплив якого на аристотелізм Марсілія вже йшлося, а втім, окамістам все-таки вдалося утриматися в межах ортодоксії. Хоча вони твердили, що такі догми, як, скажімо, існування Бога чи невмирущість, неможливо продемонструвати, вони принаймні недалеко відійшли від аверроїстської доктрини двоїстої істини. Однак загальний вплив був не менш руйнівним, ніж той, що його справила Аквінатова система, а саме: розум здобував свободу, залишаючи для віри велике тьмяне царство непізнаваного. З відокремленням розуму від віри було тісно пов'язане більш чітке розрізнення розуму й волі як у психології, так і в теології. Вільям розглядав і людську, і Божу волю як певну силу і стихійну здатність до дії, що не ухвалюється будь-яким розумом, і внаслідок цього вважав Божу волю відповідальною за моральні розбіжності між добром і злом. Значення цього для правової теорії було важливим, оскільки закон, схоже, ототожнювався з законодавчим декретом, але є ще питання того, якою мірою Вільям насправді переніс свою метафізику у свою ж теорію права<sup>1</sup>.

Попри руйнівні тенденції філософії Окама в цілому, його політична теорія, по суті, мала консервативне спрямування. Намагаючись утвердити християнську свободу всупереч папському абсолютизму, він не виходив за межі кола ідей, добре відомих за його доби. Вільям заперечував папський абсолютизм як інновацію та ересь, висуваючи проти нього погляди, які небезпідставно називав узвичаєними. Окамова аргументація була сперта на стародавнє усвідомлення незалежності духовної і світської влад, а також на припущення, що незалежність можлива, якщо кожній владі дати широку й невизначену свободу виправляти помилки іншої. Взаємна підтримка й повага між двома владами за умови, що кожна з них діятиме в межах, визначених божественним і природним законом, на його думку, неможливі. Обставини, за яких він писав, змушували його наполягати на представницькому контролі того, що, на Окамову думку, було деспотичним здійсненням папської влади, але йому бракувало справжніх заперечень широкої свободи дій навіть у папи, якщо тільки папські

<sup>1</sup> Див. O. Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, trans. by F. W. Maitland, pp. 172, n. 256. M. A. Shepard, «William of Occam and the Higher Law», *American Political Science Review*. Vol. XXVI (1932), p. 1009, де автор не погоджується з Гірке.

повноваження мав той, кого він міг визнати істинним папою. Інакше кажучи, правове визначення двох юрисдикцій, мабуть, не надто цікавило його. Для Окама важливішими були радше теологічні проблеми, ніж юридичні.

Подібну невизначеність можна помітити в тому, як він трактує імперію. Окам, звісно, заперечує, що імператорова влада хоч у якомусь розумінні є дарованою папою, що обряд коронації додавав щось до його законних повноважень і що папська конфірмація виборів була доконечною. Іншими словами, імператорська влада давалася виборами, де роль народу відіграла колегія виборців, яка промовляла від імені народу. У такому загальному розумінні, на його думку, імператорська влада — чи влада будь-якого монарха — постає зі згоди об'єднання підданих, яку висловлюють магнати. Своєю безперервною дискусією з папою Вільям приписував імператорові величезне право втручатися у справи церкви з метою її реформування, але він, очевидно, вважав таке втручання винятковим і таким, що його слід застосовувати лише у крайньому разі, яким він вважав тодішню ситуацію. Загалом він підтримував традиційне розмежування двох влад, залишаючи питання визначення майже в тому самому вигляді, в якому воно завжди й було. У такий самий спосіб він не говорить майже нічого конкретного про взаємини між імператором і національними королівствами Франції та Англії. Він приписував імператорові розпливчасту вищість над іншими королями, але, як англієць, певно ж, мало співчував Німеччині. Його працям бракує тих ознак національного почуття, добре помітних у творах французів на захист Філіпа Гарного, а також того захоплення містом-державою, яке часто відчувається у Марсілія. У цьому відношенні Вільям ясно стояв на позиції давнішої середньовічної традиції.

Його політичні ідеї ґрунтувалися на закоріненій і майже універсальній середньовічній ненависті до деспотичної влади або до сили, яка виходила за межі того, що він вважав законом. У цьому відношенні його принципи були практично тотожними засадам св. Томи. Повне право включало, і для Вільяма, і для Томи, як одкровення Божої волі, засади природного розуму, приписи природженої рівності та узвичаєної практики цивілізованих держав, так і окремі звичаї та чинний закон окремих народів. Разом все це створювало єдину систему, гнучку у своїх деталях, яка припускала зміни відповідно до часу та обставин, але без відчутного порушення основоположних засад. Закон єдиного народу є частиною цієї великої системи; він, на противагу природному закону, неспроможний точно встановити правило, хоча і може реагувати в дусі розуму й справедливості на обставини мірою їхнього виникнення. Отже, закон потенційно передбачає будь-яку обставину, і всяке здійснення влади має бути виправдане загальним добром і відповідністю природній справедливості і здоровій моралі. Без такого виправдання сила є деспотичною, а управління стає, за промовистими словами св. Августина, «широкомасштабним розбійництвом з великої дороги». Саме ця концепція, що характерна для

всього середньовічного політичного мислення, лежить в основі Вільямового протистояння діям папи. Йоан перевищив свою владу; він установив догми з одвертою зневагою до Святого Письма, скрізь порушивши вічні права світських правителів і християн<sup>1</sup>. Папа, який називає себе «слугою слуг Божих», обертається на звичайнісінького тирана.

### Соборна теорія

Своєю вірою у всемогутність закону Вільям засвідчував переконаність у його справедливості, що була майже загальною для чотирнадцятого століття. Значення Окама полягає переважно в його чіткому протистоянні тому, що, на його думку, було тиранією в церкві. Воно криється в широті християнської свободи, до утвердження якої він ішов, і також у бажанні дати церкві таке врядування, яке б менш деспотично вирішувало спірні моменти християнської віри і практики. І тут його більше цікавили теологічні питання, ніж форми управління. По суті, він стояв на позиції захисту критичної схоластики й освіченої думки християнського світу від свавілля призначеної влади. Окам стояв перед дилемою: папа, який заявляв про свою непогрішність і багатьма вважався таким, а проте, на Вільямову думку, був еретиком. Виходило, що папські судження не завжди обґрунтовані. Як і більшість людей чотирнадцятого століття, які були невдоволені релігією церкви, він не уявляв собі іншого практичного способу контролю і, фактично, конституціоналізації влади ієрархії, ніж Генеральний собор. З початком Великого розколу в 1378 році це стало великою проблемою церковної політики, для якої вторували дорогу теорії Вільяма Окама, а також Йоана Паризького та Марсілія. Однак Вільям був надто розумним, щоб вважати, наче якийсь практичний прийом може розв'язати логічне утруднення. Він був так само не готовий погодитися з непогрішністю собору, як і папи, адже навіть собор міг помилятися, хоча, оскільки він репрезентував мудрість християнського світу, то, ймовірно, помилявся б рідше. Вільям насправді порушував масштабніше питання: як люди взагалі можуть переконатися, що вони досягли абсолютної істини?

Тут у нього практично не було сумнівів. Як і всім схоластичним філософам, йому була притаманна віра в розум, а також незмінне сподівання, що християнська віра могла довести свою обґрунтованість завдяки властивій їй владі. Остаточне розв'язання спірного питання доктрини, на його думку, було в живому тілі церкви, цілісному протягом всієї її історії і обдарованому божественним одкровенням. Єдине джерело, з якого можна довідатися про це одкровення – Святе Письмо, в порівнянні з яким

<sup>1</sup> Див. аналіз Вільямової теорії вищого закону у праці М. Шепарда, що цитувалася вище, в *Am. Pol. sci. Rev.* Vol. XXVI, pp. 1005 ff., а також Vol. XXVII (1933), pp. 24 ff. Мені не вдалося знайти суттєвого Окамового внеску до панівних, для його доби, уявлень про святість закону.

декреталії пап чи навіть ухвали соборів мають лише другорядну вартість. Подібно до всіх раннях протестантів, він беззаперечно припускав, що здорова ученість і чесні дослідження розкрили б релігійну істину, яка привабляла б до себе всіх людей доброї волі. Дослідження – це не лише право, але й обов'язок, і ухвалювати мають наймудріші, а не хоч яка призначена влада. Перед Вільямом, звичайно ж, не поставало питання буквальної свободи віри, бо він припускав, що завдяки належному пошуку стане зримим те, у що слід вірити. Але має бути свобода пошуку, а отже, і свобода судження. Отож для нього великою політичною проблемою доби було обмеження папського абсолютизму. Тільки в разі об'єднання духівництва й мирян для визначення чітких меж папської влади вдалося б відновити мир між папою і християнським світом. Для цієї мети, на його думку, найкращим засобом була конституціоналізована форма церковного управління через Генеральний собор, який репрезентував би здорові сили християнського учення й віри.

Вільям пропонував організувати собор на засадах широкого представництва. Він недвозначно каже, що до нього мають входити як миряни, так і духівництво, і не заперечує навіть проти входження жінок. Основою представництва мають бути чисельні об'єднання, такі, як парафії, монастирі чи соборні зібрання каноніків, на які ділиться членство у церкві. Напевне, Вільям не мав наміру представляти християн індивідуально, як багато розрізнених одиниць, чи територіально, як мешканців тієї чи тієї області. Об'єднання (*communitas*), каже він, може діяти як ціле, а також через вибраних представників. Отже, він пропонував чорновий план того, що можна назвати непрямим представництвом: релігійні громади якоїсь зручної територіальної одиниці, скажімо, герцогства чи королівства, мають вибрати представників до провінційного синоду, який, своєю чергою, вибирає представників у Генеральний собор. Неорганізований, порівняно з теперішньою виборчою системою, цей план можна було здійснювати, поки громади-складники були достатньо добре визначеними й добре об'єднаними. Вільям, фактично, спирався на тодішній досвід як церкви, так і держави. Середньовічні парламенти, по суті, репрезентували громади королівства, такі, як міста і графства, не як територіальні одиниці, а як юридичні об'єднання. Однак Вільямова схема Генерального собору, мабуть, ще безпосередніше ґрунтувалася на управлінні двома великими жезбрущими орденами. Релігійні братства домініканського ордену були організовані за провінціями і в середині тринадцятого століття мали добре розвинену виборчу систему для вибору представників на різноманітні зібрання. Францисканський орден, до якого належав сам Вільям, дотримувався схожої схеми, і протягом тринадцятого століття така схема представництва широко застосовувалася розмаїтими чернечими орденами<sup>1</sup>. Соборний план, отже, був загалом схемою поширення на церкву засобу, що вже широко засто-

<sup>1</sup> Див. Ernest Barker, *The Dominican Order and Convocation* (1913). Part I. Щодо зростання представницьких інституцій див. С. Н. McIlwain, «Medieval Estates», in *Cambridge Medieval History*. Vol. VII (1932), ch. 23.



совувався і цілковито узгоджувався з панівною ідеєю, що об'єднання могли діяти і промовляти як одиниці. На жаль, були певні перешкоди, що унеможливили її успішне застосування до всієї церкви, хоча церковні реформатори мали б схвалити такий дуже природний механізм.

Політична філософія Вільяма Окама була характерною для державного політичного мислення в середині чотирнадцятого століття як у тому, що йому вдалося зрозуміти, так і в тому, що не вдалося. Вона й далі обмежувалася давньою дискусією щодо взаємин між *imperium* та *sacerdotium*, хоча те, що наближалось до загального контролю папства над світськими королівствами, було вже справою минулого. Все ж таки вона поставила в центр політичної дискусії взаємини між сувереном та його підданими і правом останніх чинити опір, згідно із совістю й на захист того, що вони вважали християнською істиною. Звичайно ж, цю проблему насамперед слід було розв'язати всередині церкви. Адже теорія папської *plenitudo potestatis* була першим у середні віки чітким домаганням влади, яка була абсолютною, незаперечною й суверенною. Як така, вона була несумісна з середньовічними переконаннями й практикою, і у полеміці з францисканцями-спіритуалами проти неї була вага стародавньої традиції й тогочасні ідеї. Великий розкол, який розпочався по тому, спричинився в церкві до першої великої суперечності між домаганням суверенності й засадами конституційного й представницького управління.

## Вибрана бібліографія

*The Dominican Order and Convocation: A Study of the Growth of Representation in the Church during the Thirteenth Century.* By Ernest Barker. Oxford, 1913.

«Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham». By C. C. Bayley. In the *Journal of the History of Ideas*. Vol. X (1949), pp. 199–218.

«Marsiglio of Padua. Part I. Life». By C. Kenneth Brampton. In the *Eng. Hist. Rev.* Vol. XXXVII (1922), p. 501.

*The De imperatorum et pontificatum potestate of William of Ockham.* Ed. by C. Kenneth Brampton, Oxford, 1927. Introduction.

*A History of Medieval Political Theory in the West.* By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle. 6 vols. London, 1903–1936. Vol. VI. Part I.

*The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker.* By Alexander Passerin d'Entreves. Oxford, 1939. Chs. 3, 4.

*Marsilius of Padua, the Defender of Peace.* By Alan Gewirth. 2 vols. New York, 1951–1956.

*Reason and Revelation in the Middle Ages.* By Etienne Gilson. New York, 1938.

*The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers.* Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1923. Ch. 7.

«Ockham as a Political thinker». By E. F. Jacob. In *Essays in the Conciliar Epoch.* Manchester, 1943.

*La naissance de l'esprit au declin du moyen age.* By Georges de Lagarde. 6 vols. Vienna and Paris, 1934–1946. Vol. II. Marsile de Padoue; ou, Le premier theoricien de l'etat laique; vols. IV–VI. L'individualisme ockhamiste.

*Medieval Political Ideas.* By Ewart Lewis. 2 vols. New York, 1954. Ch. 8.

«Ockham's Political Philosophy». By J. B. Morrall. In *Franciscan Studies*. Vol. IX (1949), pp. 335–369.

*Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning.* By R. L. Poole. 2d ed. rev. London, 1920. Ch. 9.

*Marsilius of Padua.* By C. W. Previte-Orton. British Academy Annual Italian Lecture, 1935. Oxford, 1936.

«Marsiglio of Padua. Part II. Doctrine». By C. W. Previte-Orton. In the *Eng. Hist. Rev.* Vol. XXXVIII (1923), p. 1.

«Marsilio of Padua and Dante Alighieri», in Beryl Smalley (ed.), *Trends in Medieval Political Thought.* By Marjorie Reeves. Oxford, 1965.

*Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327–1354).* By Richard Scholz. 2 vols. Rome, 1911–1914.

«William of Occam and the Higher Law». By Max A. Shepard. In the *Am. Sci. Rev.* Vol. XXVI (1932), p. 1005; vol. XXVII (1933), p. 24.

«The Influence of Marsilius of Padua on Fifteenth-Century Conciliarism», *Journal of the History of Ideas*, July-September, 1962. By Paul Sigmund.

«Ockham, the Conciliar Theory, and the Canonists». By Brian Tierney. In the *Journal of the History of Ideas*. Vol. XV (1954), pp. 40–70.

*Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists.* By Walter Ullmann. London, 1949.

«Germany: Lewis the Bavarian». By W. T. Waugh. In the *Cambridge Medieval History*, vol. VII (1932), ch. 4.

## Соборна теорія церковного управління

У столітті, яке настало після написання вищезгаданих праць Вільямом Окамом, полеміка щодо абсолютної папської влади поширилася по всій Європі, а отже, вона стала предметом широких і популярних дебатів. Абсолютна влада папи в церкві була не академічним питанням, яке стосувалося лише абстрактних прав його церковних підданих. Вона означала зміцнення всього процесу управління, включаючи папський контроль над наданням беніфіцій, розгляд церковних справ папськими судами, виділення великих сум грошей у доход папи, а також систематичне стягнення папського мита у формах, що викликали невдоволення. Отож пишнота папського двору її запроданство папського правління стали основою для уїдливого критики аж до початку Реформації. Великий розкол, який тривав з 1378 до 1417 р., погіршив стан справ; важко перебільшити його вплив на народну думку в усій Європі. Видовище двох, а іноді трьох пап-конкурентів, які часто лише доповнювали династичні чи національні амбіції, що використовували один проти одного всі засоби теологічної інвективи й політичної софістики, мало зрештою зруйнувати пошану, з якою традиційно ставилися до папського сану. До того ж вся церковна організація була заражена корупцією та зловживаннями, почасти внаслідок самого розколу, який створював недобру славу для духовництва загалом. Чосерові Продавець індульгенцій та Пристав – приклади знеславлених церковних дармоїдів, якими їх побачив письменник чотирнадцятого століття.

### Реформа церкви

Отож була проблема врядування – певно, у церкві більша, ніж у державі, – яка, безперечно, обговорювалася в усіх куточках Європи людьми всіх суспільних класів і всіх рівнів ученості. «Реформа церкви в голові та членах» була популярним питанням. Його обговорення небезпідставно можна назвати першим великим рухом народної політичної освіти. Вікліф (бл. 1320 – 1384) в Англії та Ян Гус (бл. 1373 – 1415) в Богемії зібрали багато послідовників з народу, а їхнє вчення аж ніяк не було розраховано лише на тих, хто міг читати їхню нерозбірливу схоластичну філософію. Все ж таки було пряме проникнення ідей з полемічних творів доби Людвіга Баварського у праці Вікліфа, а через нього до Гуса. Папська була

1377 року засуджувала Вікліфові висновки, пов'язуючи їх з «лихої слави» Марсілієм, а він сам визнавав свою заборгованість перед Вільямом Окамом і спіритуальними францисканцями. Національні питання, характерні для Англії чи Богемії, перетиналися з намірами кожного реформатора, але поза цим були спільні проблеми, такі, як власність й оподаткування церковного майна, а також надмірність папського мита. І в обох реформаторів душею їхнього мислення було протистояння обрядовості, монополії ієрархії на духовну владу, а також абсолютній владі папи. Не маючи чіткої теорії церковного управління, і Вікліф, і Гус були єдині в ототожненні церкви з усім загалом християн, як мирян, так і духовництва. Саме церква, а не ієрархія, одержала божественний закон і духовну владу. Духовні узи цього суспільства, безпосередній зв'язок віруючого з Богом, який виражається у вірі й добрій праці, все це, а не ритуал чи причастя, надає ваги релігійному обряду. «Корона й сан не створюють священика... а та влада, яку дає Христос». Церква, як досконала спільнота, мусить мати сили, потрібні для її власного духовного відродження, а отже, миряни мусять мати право виправляти хиби духовництва.

Незалежність і самодостатність церкви в духовних питаннях була, таким чином, основою для антиклерикалізму. Зміцнення світської влади здійснювалося на дещо парадоксальних засадах. Механізм такого зміцнення простий: реформатор на певному етапі виявляв залежність успіху реформ від королівської підтримки у примусі папи та ієрархії. Саме так Мартін Лютер опинився в обіймах німецьких князів, а божественне право короля стало майже офіційною філософією лютеранства й англіканства. Ще в чотирнадцятому столітті Вікліфа тягнуло в цьому напрямку, хоча протягом більш ніж століття люди і далі пов'язували свої сподівання реформи з Генеральним собором усередині церкви. Король, доводив він<sup>1</sup>, намісник Бога, й опиратися йому – зло. Навіть єпископи одержують свою владу від нього, а оскільки йдеться про цей світ, то королівська влада є вищого сану, ніж влада священиків, адже для духовної влади не потрібні ані земна влада, ані майно. Звідси випливає, що право й обов'язок короля виправляти зловживання в управлінні церквою. Такі слова одразу нагадують Йоркські трактати й наводять на роздуми щодо аргументу, який зрештою зробив короля світським главою національної церкви. Зрештою, політичну вигоду від спіритуалізованої релігії здобував сам світський правитель, а першим результатом визволення церкви з-під контролю ієрархії було її цілковитіше підпорядкування королівській владі.

Реформаторські рухи під проводом Вікліфа та Гуса, таким чином, спричинилися до передачі питання папської влади і безлічі другорядних питань, пов'язаних з ним, на суд народного обговорення. Отже, в цьому зв'язку не буде недоречним згадати про появу своєрідної пролетарської доктрини рівності, пов'язаної з релігійною проблематикою, але яка виходила далеко за її межі у критиці соціальних і економічних відмінностей

<sup>1</sup> *De officio regis* (1378 – 9), ed. by A. W. Pollard and Charles Sayle, London, 1887.

і своєю респектабельністю дещо поступалася політичній філософії. Ці ідеї рівності виникли під час селянських повстань чотирнадцятого століття, 1351 року у Франції й 1381 в Англії. Повстання, спричинені жорстким економічним тиском, несправедливим оподаткуванням і трудовим законодавством, завжди несли в собі прихований зміст протилежності класових інтересів:

*Коли Єва пряла й копав Адам,  
хто був тоді над ними пан?*

Ще раніше мораліст-дописувач «Балади про троянду» міг стверджувати:

*Голі й безсилі на цім світі всі,  
високородні й селяни, великі й малі:  
що людська природа скрізь та сама,  
ніхто заперечувати не стане<sup>1</sup>.*

Але в цілому такі ідеї завжди мали сильне релігійне забарвлення; вони були думками простодушних людей, які вірили зі зворушливим буквалізмом в християнські ідеали братерства й рівності. Саме у середовищі пригноблених класів розквітли похмурі еретичні секти, лоларди в Англії й екстремісти серед послідовників Гуса в Богемії. У богемських сектах, зокрема, жила ідея, що закон Євангелія — це своєрідний комунізм, де християни живуть спільно у свободі й рівності, де немає відмінностей у званні чи привілеї, запроваджених людським законом та інституціями. Віра, що ідеї Вікліфа та Гуса містили в собі ці крайнощі, призвела до того, що їхні погляди були засуджені багатьма з тих, хто щиро прагнув реформи в церкві. Такі беззастережно відверті прагнення соціальної рівності не мали практичного значення в чотирнадцятому столітті, але вони показали, як рух за реформу перетворювався — чого не було раніше — в масовий рух серед людей, які мало розумілися на схоластичній філософії.

### Самодостатня громада

Сили, які стояли за соборну реформу церкви на Констанцькому (1414 — 1418) та Базельському (1431 — 1449) соборах, не співчували народному хвилюванню, навіть у тому поміркованому вияві, що його репрезентували Вікліф та Гус. І їхні вожді були серед тих, хто найактивніше засуджував Гуса в Констанці. Соборна теорія була створена переважно групою схоластів<sup>2</sup>, пов'язаних з Паризьким університетом, людьми добре обізнаними

<sup>1</sup> Лі. 19411 — 19414.

<sup>2</sup> До соборників входило багато авторів, серед яких головними були Генріх Лангенштайнський, Конрад Гельнгаузенський, Франческо Забарелла, Петро д'Ейлі, Йоан Герсон

зі схоластичними працями своїх попередників, таких, як Йоан Паризький та Вільям Окам. Її неспроможність як народного руху доводить швидкість, з якою від неї відмовилися, як тільки на Констанцькому соборі вдалося погамувати скандал великого розколу. Загальні почуття християнського світу узгоджувалися з потребою відновлення єдності церкви; але не було такої ж єдності щодо зміни всього принципу церковного управління шляхом скасування верховенства папи. І справді, це було цілком неможливо, адже християнський світ фактично вже не міг створити систему представницького врядування в європейському масштабі. Зусилля Констанцького та Базельського соборів розробити дієву схему конституційного управління зазнали цілковитої поразки, і з позиції практичної політики цей рух здавався, принаймні згодом, дещо академічним. Соборники могли ухвалити постанови, але вони не могли створити церковне правління. Після усунення розколу проект реформування церкви за допомогою Генерального собору, хоча про нього говорили ще в шістнадцятому й сімнадцятому століттях, безперечно, був за межею сфери практичної політики. Важливість соборного руху в політичному мисленні полягає в тому, що це була перша велика боротьба конституціоналізму проти абсолютизму, яка підготувала й поширила ідеї, що використовувалися у подальшій боротьбі.

Засади, розроблені соборниками, вже були чітко постульовані опонентами папства від Йоана Паризького до Вільяма Окама. Церква, як довершена й самодостатня громада, мусила мати всі повноваження, необхідні для забезпечення свого існування, свого організованого управління, а також усунення зловживань в разі їх виникнення. Як наслідок, духовна влада, якою наділена церква, дається власне церкві, всьому загалу віруючих, як юридичній особі, а духовництво, включаючи папу, — це лише служителі церкви чи органи, через які діє суспільство.

*Отож, коли кажуть, що папа має верховну владу, то ці слова слід відносити не до папи як такого, а до папи як члена цілого, тож влада належить всій церкві і папі — як її головному служителям, через якого ця влада здійснюється<sup>1</sup>.*

та Микола Кузанський. Їхні твори з цього питання перелічені у праці Отто Гірке (Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, trans. by F. W. Maitland, pp. LXX ff.). Найповніше зібрання міститься у Герсонових творах, виданих у п'яти томах 1706 року в Антверпені, до яких увійшли трактати Генріха Лангенштайнського, Петра д'Ейлі та інших, а також праці самого Герсона. У книжці S. Schard, *De jurisdictione, autoritate, et praeceminentia imperiali, ac potestate ecclesiastica*, надруковано трактат Забарелли, а також праці Миколи Кузанського *De concordantia catholica*. Нове видання творів Миколи Кузанського під егідою Гейдельберзької академії містить важливий текст Книги I цієї праці; Vol. XIV (1939).

<sup>1</sup> Zabarella, *De schismate*, in Schard, *op. cit.* (1566), p. 703 a.

У цій концепції об'єднано кілька ідей. Найчіткіше вираженою, принаймні в Забареллі, — є правова аналогія з об'єднанням, яке діє через своїх уповноважених представників, але яке саме надає повноваження, що їх здійснюють ці представники; все об'єднання промовляє й діє через свої органи. Є також, звичайно, непряме посилання на аристотелівську теорію самодостатньої громади, яка може робити все, що потрібне для її життя, і чий добробут виправдовує зроблене в її ім'я. Та, напевне, найважливішим за все це є глибока віра, яка ще у п'ятнадцятому столітті сприймалася як давня традиція і яка полягала в тому, що людям чи громаді притаманне право творити свій власний закон й наставляти своїх власних правителів, і що саме завдяки цій згоді чи схваленню законний лад різниться від тиранії. Право собору чи іншого представницького органу впливає з того факту, що він заміщає громаду й промовляє від її імені, засвідчуючи ту обставину, що правило справді узвичаюється і стає обов'язковим. Напочатку це було провідною ідеєю дізнання і суду присяжних: компетентні представники засвідчували обґрунтованість практики. На відміну від новітніх законодавчих ідей, така практика скоріше була орієнтована на минуле, ніж на майбутнє; зобов'язувала не воля, а звичай громади.

### Гармонія і згода

Захист Генерального собору детально розвинув Микола Кузанський у своєму творі *De concordantia catholica*, який було представлено на Базельському соборі в 1433 році. Провідна думка його праці — гармонія, а не влада, а отже, залишилося нерозв'язаним питання, чия влада вища: папи чи собору. Вищість собору полягає в тому, що він репрезентує, краще, ніж це може зробити будь-який індивід, домовленість чи згоду всієї церкви. Микола доводить, явно спираючись на авторитет каноніків, що схвалення чи прийняття громадою є істотним складником закону. Таке схвалення є показовим для звичаю (*approbatio per usum*), а собор, який репрезентує все об'єднання, у цьому питанні авторитетніший, ніж індивід. Папським декреталіям часто не вдавалося набутти сили закону, оскільки вони не були «прийняті», і так само закон, який виходить з ужитку, втрачає свою силу. Прийняття навіть «провісцією» є необхідним, щоб зробити правило локально обов'язковим, адже «всякий закон має годитися для країни, місця й часу»<sup>1</sup>. У цьому розумінні всяке правління залежить від згоди.

*Таким чином, оскільки за природою всі люди вільні, будь-яка влада, що перешкоджає підвладним чинити зло, обмежуючи їхню свободу колом добрих вчинків через страх покарання, йде лише від гармонії й від згоди підвладних, незалежно від того, закріплена*

<sup>1</sup> II, X — XI.

*влада писаним законом чи живим законом, яким є правитель. Бо якщо за природою люди однаково сильні чи однаково вільні, то справжня й усталена влада одного над іншим, коли правитель має таку саму природну владу, могла бути встановлена лише завдяки вибору й за згодою інших, власне як закон запроваджується через згоду*<sup>1</sup>.

Королями, таким чином, править «загальний договір людського суспільства», бо саме йому королі завдячують своїм існуванням. Так думка явно тотожна процитованій в одному з попередніх розділів ідеї Брактона, що король має коритися законі, адже закон робить його королем.

Словесна тотожність цього уривка з Миколи революційним аргументам шістнадцятого — вісімнадцятого століть досить очевидна, але без належного уточнення вона також децю вводить в оману. Незаперечно, що концепції природного права і права підлеглих, виражені Миколаю, безпосередньо передували пізнішим революційним теоріям. Ці ідеї тривалий час були частиною спадщини європейського суспільства. Істотно, що соборники, як і давніші антипапські полемісти, обернули їх проти призначеної влади, перетворили сам звичай на захист того, що вони ухвалили вважати давньою свободою, проти влади, яка, на їхню думку, була деспотичною. Цей елемент зберігався, більшою чи меншою мірою, в пізнішій революційній аргументації, що видно з того поверхового способу, в якій радикали сімнадцятого століття сплутували природні права людини з традиційними правами англійця. І все ж таки є фундаментальна різниця між принаймні контекстом Миколиної аргументації й аргументації революційної доби. За спільною згодою, остання аргументація означала, чи мала означати, індивідуальне прийняття всіма до одного, що людина діє як одиниця. У п'ятнадцятому столітті таке розуміння навряд чи було можливим, адже право на свободу особистої совісті і внутрішнє переконання не мало тієї сили, яка була в нього після розпаду єдності церкви. Так само зруйнування традиційних соціальних та економічних інституцій не привело до появи «людини без пана», яка діяла б лише за своїми внутрішніми пориваннями. У Миколи весь наголос робився на природній свободі громади, суспільства, яке шляхом стихійного схвалення породжує обов'язкові звичаї для своїх членів, яке творить закон напівсвідомо і санкціонує його голосом своїх природжених магнатів.

Сутність соборної теорії, таким чином, у тому, що все тіло церкви, конгрегація віруючих, є джерелом її власного закону, а папа й ієрархія — її органи чи служителі. Церква існує завдяки божественному і природному закону; її керівники підвладні природному закону, а також закону організації церковного життя. Цілком правильно, що керманців церкви слід утримувати в межах цього закону і що їх мають контролювати й обмежувати інші органи церкви. Папа має подавати свої декреталії для розгляду і

<sup>1</sup> II, XIV.

схвалення представницьким органом, якщо вони мають бути «прийняті» церквою. Якщо він цього не робить, а надто якщо він намагається узурпувати владу зверху цієї, що властива його посаді, то його цілком слушно можна позбавити влади. Чіткі підстави для позбавлення влади не були визначені. Головною підставою, яку соборники найчастіше намагалися застосувати до папи, — була ересь. Деякі автори, однак, твердили, що достатньо й інших підстав. Усі погоджувалися, що Генеральний собор може позбавляти папу влади, хоча дехто, слідом за Йоаном Паризьким, вважав, що колегія кардиналів також має на це повноваження. Модель управління, якою керувалися соборники, — середньовічна конституційна монархія з її становою асамблеєю, чи, точніше, організація чернечих орденів, де менші громади об'єднувалися через своїх представників у синод, який репрезентував усю церкву. Якби соборна теорія стала практичною формою управління, то слід було б запровадити або Генеральний собор, як постійно діючий орган, або трансформувати колегію кардиналів у щось подібне до середньовічного парламенту. Обидва плани були фактично нездійсненними.

Розглядаючи ретроспективно дискусію всередині церкви і навколо неї, легко казати, що проблема полягала в тому, хто мав право остаточного рішення — папа чи собор, але такий спосіб постановки питання не є точно історичним, адже проблема розвинулася лише в ході полеміки. У випадку соборної полеміки вона не постала так чітко, як згодом в Англії під час ідентичної дискусії короля з парламентом. Слід пам'ятати, що всі, хто вступав у полеміку такого кшталту, вважали, що мають справу з тимчасовими складнощами, які можна усунути, не змінюючи основ наявної форми врядування. Що ж до соборного руху, то його популярність ґрунтувалася на доконечності погамування розколу, і після того, як це було зроблено, він згас безслідно, якщо не зважати на те, що його провал привів до утвердження верховної влади папи. Причина, з якої не було чіткого розмежування повноважень папи і собору, крилася в тому, що, за тогочасною думкою, остаточної влади не мав ні той, ні той або що її фактично не мав жоден орган церковного врядування. Істотною засадою соборної теорії, як і середньовічної монархії, було самоврядування церкви, громади чи народу, де влада належала всій організації, як суб'єкту права. Проте очевидно, що корпоративний суб'єкт права політично діє через один чи кілька своїх органів. Соборна теорія до того ж суперечила ідеї виборного органу, за яким було б останнє слово. Саме тому, що верховну владу мала вся церква, голос кожного з її органів — папи, собору чи колегії — не був вирішальним; вони в певному розумінні були рівними як утворення всієї церкви. Якщо ж припустити, що вони не були абсолютно рівними, то в кожного принаймні було непохідне право здійснювати своє власне призначення. У жодному разі, повноваження одного органу явно не надавалися іншим органом. Усі мали притаманну їм владу порівняно з іншими, хоча всі одержували свої повноваження від усієї громади. Урядування, отже, було власне співробітництвом, гармонією чи *concor-*

*dantia*, за словами Кузанського, а не одержанням повноважень від якогось повновладного голови.

Очевидно, однак, що біда прийшла через втрату гармонії між керівними органами церкви. Як наслідок, соборники зіткнулися з труднощами, які неможливо було подолати за допомогою чинного закону. Собор у критичній ситуації краще, ніж папа, годиться для досягнення одностайності всієї церкви. Але за законом собор навряд чи міг існувати і напевне не міг діяти без співробітництва з папою, а в разі існування двох чи трьох пап проблема була нерозв'язною. Аргумент, який надто часто вживали на підтримку собору, а саме, що необхідність вища за всякий закон і що в критичній ситуації імператор міг скликати собор і забезпечити вибори канонічного папи, логічно був ухилянням, а практично — паліативом. Єдиним корисним наслідком соборної позиції могло б стати утвердження собору як джерела папської влади шляхом зведення ролі папи до функції керівника виконавчого органу собору. Але й таке розв'язання було б позаправним. Наслідком цього могло б бути порушення цієї ідеї, що управління — це співробітництво всіх керівних органів самоврядної громади. Вся ситуація на диво нагадує ту, в якій опинився англійський парламент під час своєї боротьби з Карлом I. І тут природна влада як корони, так і парламенту була спочатку незаперечною. Парламент міг скликатися лише королем і видавати закони лише за згодою короля, хоча сам парламент мав невід'ємне право радити. Король і парламент разом утворювали те, що Микола Кузанський назвав би *concordantia* королівства. Зрештою, парламент, звісно, утвердив свою владу над короною, яка порушила первісну гармонію такою самою мірою, як це зробила б абсолютна влада короля.

### Влада собору

Загалом соборники прагнули зробити собор невід'ємною частиною церковного управління, спроможною виправляти зловживання й обмежувати те, що, на їхню думку, було деспотичною владою папи. Їхньою практичною метою було зцілення й недопущення таких катастроф, як розкол, що стався внаслідок необмеженої влади папи. Були й поборники виведення папської влади від влади собору. Вони, як правило, уявляли собі владу церкви поділеною між папою і собором, але, з прозаїчних причин, не мали серйозних намірів зруйнувати монархічну владу, притаманну папській посаді. Коротше кажучи, екстремально настроєні соборники стояли майже на тій самій позиції, що й феодалні правники. Вони погоджувалися з тим, що ухвала собору не має вирішальної сили проти папи, але в надзвичайних ситуаціях змушує його відповідати перед собором і засуджує папу за непокірність, якщо тільки він цього припустився. Зловживання папської узурпації міг би виправити собор, як, за словами Брактона, верхівка феодалів королівства може вимагати звіту від короля. Собор,

який воістину репрезентував усю церкву, був першим з її органів управління. Але функції собору були переважно регулятивними, і навряд чи малося на меті, щоб він або став над іншими органами, або звів їх до стану своїх уповноважених. За приклад правила монархія, стримувана аристократією, тобто такий порядок, коли влада, що належить єдиному суб'єкту права, поділена одночасно між її представницькими органами. Таким чином, кожен орган мав право й обов'язок утримувати інші органи на їхніх місцях, тим часом як всі вони разом були підвладні органічному закону цілого.

Заходи, санкціоновані на Констанцькому та Базельському соборах, ілюструють цю теорію. Ще на початку своєї роботи Констанцький собор ствердив цей принцип у відомій постанові:

*Цей синод законно зібрався ім'ям Святого Духу й, утворивши загальний собор католицької церкви, одержав свою владу безпосередньо від Христа, і всі, хоч би якого вони були звання чи сану, навіть папа, зобов'язані коритися йому в питаннях віри, в усуненні схизми, а також у реформуванні церкви в голові та членах<sup>1</sup>.*

Цю постанову було знову схвалено в Базелі 1432 року, що було набагато радикальнішою дією, оскільки на цей час залишився лише один папа, якого всі визнали канонічним. Базельський собор далі проголосив, що цей принцип розподілу влади має бути догматом віри, заперечення якого — ересь. Обидва собори, як і Довгий парламент після них, ухвалили постанову про неприпустимість розпуску собору супроти волі більшості. Базельський собор став вимагати прибуття Євгенія IV на собор. Оскільки папа не підкорився, то собор визнав його таким, що ухилився від виконання виклику, і зрештою позбавив папу влади, хоч і без практичного результату. Базельський собор намагався відновити єпархіальні та провінційні синоди по всій церкві й регулювати папські вибори в такий спосіб, щоб забезпечити обов'язковість виконання соборних постанов. До того ж була спроба собору поставити колегію кардиналів у становище, залежне від церкви й незалежне від папи. Тут, певно, малося на увазі, що колегія кардиналів може перетворитися на третій, аристократичний, елемент церковного управління, який діятиме між папою й Генеральним собором чи постійним собором і здійснюватиме безперервний контроль над монархічною владою папи. Як бачимо, концепція змішаної будови верховного церковного управління була тут провідною ідеєю.

Оскільки Миколу Кузанського вже цитували для ілюстрації вельми міцного постулату доктрини управління за згодою, то, певно, доцільно коротко розглянути його теорію в цілому, аби показати, що соборна теорія, борючись проти абсолютної влади папи, не мала наміру замінити її верховною владою собору. Щоправда, Микола писав свою теорію після

<sup>1</sup> Mansi. Conciliorum coll. Vol. XXVII, col. 585.

зцілення схизми. А через кілька років після Базельського собору він вийшов із соборної партії і став найповажнішим з тих церковних політиків, які намагалися сприяти реформі, будучи на службі у всевладного папи. Можливо, він був більше дипломатом, ніж теоретиком політики, та принаймні 1433 року він цілковито скористався з соборної теорії. Якщо *De concordantia catholica* розглядати як теорію рівних правових повноважень, то стають помітними властиві їй логічні суперечності. Автор твердить, що собор має скликатися папою, щоб бути вселенським, і водночас заявляє, що, як тільки він починає діяти, то може з вагомим міркувань скинути папу, який скликав його. Він трактує папську владу як адміністративну і водночас як таку, що йде від Христа і св. Петра. Папа репрезентує єдність церкви, але собор репрезентує її краще. Папська згода доконечна для скликання собору, і все ж таки собор вищий за папу. Папа — член церкви і підвладний її закону; вибори папи засвідчують його корисність для церкви, а неспроможність папи виконувати свій обов'язок звільняє духівництво від даної йому обітниці. Але жоден правовий процес, у строгому розумінні цього слова, не поширюється на папу. Ці суперечності наводяться не для того, щоб показати алогічність Миколу Кузанського, а з метою висвітлення того факту, що розгляд його *concordantia*, як теорії повноважень, дарованих вищою владою, є анахронізмом. Він стоїть на тій позиції, що церква сама є єдністю і що лише вона верховна й непогрішна, але ні папа, ні собор не є одноосібним виразником цієї непогрішності. Він обґрунтовано не довіряв їм обом, хоча беззастережно вірив у реформу і сподівався, що представницька система, примусивши ієрархію тісніше взаємодіяти з розмаїтими частинами церкви, вела б у цьому напрямку. Але він бачив радше проблему співпраці, ніж правової субординації.

### Значення соборної теорії

Соборний рух ані реформував церкву, ані змінив її форму управління. Собор, як жертва всіх форм національного суперництва, погано годився для критики величезного масиву майнових прав, закріплених законом, які склалися в церковне право призначення на посади. Усі вірили в реформи, але вважали за краще розпочинати їх десь-інде, з тим наслідком, що реформа відкладалася, аж поки правителі на кшталт Генріха VIII не були готові скасувати більшість церковних пільг. Змальовуючи загальну представницьку форму управління для церкви, соборники уявляли собі неможливе. Вони не могли збагнути, що навіть феодальна конституційна монархія залежала від політичної згуртованості, що в таких королівствах, як Франція та Англія, політична єдність забезпечувала представництво всіх прошарків суспільства. Хоч би якою була єдність церкви у п'ятнадцятому столітті, вона мала інший характер. Ще була єдність віри, принаймні до певного ступеня, і певна єдність моральних та релігійних

ідеалів, але вже не було поняття політичного єдиновладдя, яке тільки й могло подолати розбіжності місцевих чи національних інтересів і зробити собор дієвим органом управління. Навіть у такому разі, однак, доля соборної теорії в церкві не надто різнилася від тієї, яка випала середньовічним парламентам перед посиленням королівської влади. Скрізь протягом шістнадцятого століття середньовічні конституційні інституції потрапили під вплив королівського абсолютизму. В державах, на відміну від церкви, національна монолітність була єдиною силою, яка дозволила представницьким інституціям згодом відродитися, хоча лише в Англії традиція середньовічного конституціоналізму не переривалася.

Базельський собор ще не розпустився, коли в церкві розпочалася реакція, яка встановила верховну владу папи, що залишалася незаперечною аж до Реформації, а насправді в римській церкві й дотепер. Соборна концепція умиротворення влад була зворотним боком теорії папської влади, розвинутої в канонічному праві доби Інокентія III, що тепер утвердилася і стала чіткішою, завдяки провалу цілеспрямованої спроби замінити її. Проблема соборництва могла час від часу знову порушуватися з полемічною метою у працях авторів, чия ортодоксальність важко було критикувати, але, і як рух за церковну реформу, і як доповнення церковного права, вона вмерла. На чолі церковної реакції був Хуан Торквемада, якого Джон Невіл Фігіс назвав «першим сучасним прихильником божественного права королів»<sup>1</sup>, хоча Хуан все ще вважав світську владу обмежену законом. У сьогоднішній католицькій теорії папства папа — незаперечний суверен. Вважається, що його влада обмежена лише божественним та природним правом; собор не може існувати без нього; постанови собору мають схвалюватися папою; в компетенції папи переглядати постанови, ухвалені собором<sup>2</sup>. Отож папа у п'ятнадцятому столітті утвердився як перший з абсолютних монархів, а теорія папського абсолютизму стала прототипом теорії монархічного абсолютизму. Головною аргументацією папського божественного права була неможливість наділити саму спільноту, на відміну від її глави, верховною владою, за допомогою якої ця спільнота керується.

Соборна теорія не вилилася в будь-які практичні результати, однак наявність її сама собою мала велике значення. Полеміка в церкві вперше накреслила напрями, в яких розвивалася проблема абсолютного й конституційного урядування, і сприяла поширенню того типу політичної філософії, за допомогою якого можна було боротися з абсолютизмом. Як божественне право суверена, так і верховна влада громади згодом були перенесені на терен світського управління. Цей перенос був легкий, і в п'ятнадцятому столітті він був легший, ніж якби він відбувався сьогодні. Розмежування між церковним і світським управлінням розглядалося не як розмежування між двома суспільствами, а як розмежування між двома організаціями одного й того самого суспільства. Будь-який аргумент щодо

<sup>1</sup> From Gerson to Grotius (1907), p. 234, n. 15.

<sup>2</sup> L. Pastor. *History of the Popes* (Ed. by F. I. Antrobus). Vol. I (1906), pp. 179 ff.

природи влади в церкві чи в державі мав, отже, звертатися до фундаментальної природи самого суспільства. Соборна аргументація цілковито залежала від тієї обставини, що будь-яке довершене суспільство має бути спроможним до самокерування і що згода суспільства необхідна для будь-якої форми законної влади. Таку аргументацію можна однаково застосувати і до церкви, і до держави, якщо їх вважати двома різними суспільствами. Після Бога як світська, так і духовна влада мають бути рівною мірою притаманними народові чи громаді, а сама собою ця віра ніяк не суперечить тій узвичаєній вірі, що всяка влада від Бога. А коли теорія божественного права однозначно стала теорією королівської верховної влади, то теорія, згідно з якою влада в кінцевому підсумку належить народові, стала узвичаєним способом протистояння узурпаторським домаганням монарха. Соборна полеміка в церкві була першим випадком, коли питання вибору між двома теоріями влади розв'язувалося саме в формі полеміки, і в такій самій формі проблема влади розв'язувалася, коли виникало протистояння між королем та його підданими.

Соборна теорія у п'ятнадцятому столітті, подібно до теорії представницького чи конституційного врядування, дивовижно балансувала між минулим і сучасним. Її почасті спородила стародавня віра у вічну чинність природного права, почасті — поняття, згідно з яким будь-яке суспільство складається з необхідних служб та інтересів, що перебувають у стані взаємозалежності. Отож управління уявлялося як взаємообмін, ти — мені, я — тобі, як рівновага між повноваженнями, які всі за своєю природою є невід'ємними. Єдність управління була, таким чином, віддзеркаленням єдності громади. Якщо слово «верховний» можна було б належно вжити взагалі, то воно стосувалося б усієї громади, а не будь-якої політичної інституції в ній, а ось античний вираз *res publica*, співдружність, був набагато образнішим. Отож соборники заперечували папську аргументацію, що влада має бути в одних руках, як небезпечну й шкідливу інновацію, висувуючи проти неї ідеал гармонії влад, які співпрацюють за взаємною і невимушеною згодою. У певному розумінні цей конституційний ідеал, типовий для середньовічної теорії та практики, був приречений на поразку в державі, бо сили, що прагнули централізації влади, загалом зростали. За тенденції до жорсткішого типу політичної організації, частини якої пов'язувалися б шляхом делегування повноважень від єдиновладного суб'єкта права, ідеал управління за згодою має узгоджуватися з нею, наскільки це можливо. Але, зрештою, централізована влада має також узгоджуватися зі згодою підлеглих. Соборна теорія п'ятнадцятого століття безпосередньо пов'язана з тим напрямом мислення, що розвинулося до ліберальних і конституціональних рухів сімнадцятого та вісімнадцятого століть. Характерним для цього розвитку чинником, що єднає його з середніми віками, є переконання, згідно з яким законна влада — це моральна сила, а деспотизм — ні, і саме що суспільство наділене силою моральної критики, від якої фактично не захищена навіть законна влада.

## Вибрана бібліографія

- Nicolas of Cusa*. By Henry Bett. London, 1932.
- A History of Medieval Political Theory in the West*. By R. W. Carlyle and A. J. Carlyle. 6 vols. London, 1903 – 1936. Vol. VI (1936). Part. II, chs. 1, 3.
- Church and State through the Centuries: A Collection of Historic Documents with Commentaries*. Trans. and ed. by Sidney Z. Ehler and John B. Morrall. London, 1954. Ch. 4.
- Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414 – 1625*. By John Neville Figgis, 2d ed. Cambridge, 1923. Ch. 2.
- The Decline of the Medieval Church*. By Alexander C. Flick. 2 vols. London, 1930. Chs. 11 – 19.
- The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation*. Ed. by F. J. Hearnshaw. London, 1925. Ch. 2.
- Essays from the Conciliar Epoch*. By E. F. Jacob. 2d ed. enlarged. Manchester, 1953.
- Medieval Political Ideas*. By Ewart Lewis. 2 vols. New York, 1954. Ch. 6.
- John Wycliffe and the Beginnings of English Nonconformity*. By K. B. McFarlane. London, 1952.
- «Medieval Estates». By C. H. McIlwain. In the *Cambridge Medieval History*. Vol. VII (1932), ch. 23.
- «Wyclif». By Bernard L. Manning. In the *Cambridge Medieval History*. Vol. VII (1932), ch. 16.
- «The Popes of Avignon and the Great Schism». By Guillaume Mollat. In the *Cambridge Medieval History*. Vol. VII (1932), ch. 10.
- The History of the Popes, from the Close of the Middle Ages*. By Ludwig Pastor. Ed. by F. I. Antrobus. 16 vols. London, 1899 – 1928. Vol. I, bks. 1, 2.
- «Plena potestas and the Contest in Medieval Assemblies». By Gaines Post. In *Traditio*. Vol. I (1943), pp. 355 – 408.
- Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*. By Paul Sigmund. Cambridge, Mass., 1963.
- Foundations of the Conciliar Theory: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*. By Brian Tierney. Cambridge, 1955.
- The Social Teaching of the Christian Churches*. By Ernest Troeltsch. Eng. trans. by Olive Wyon. 2 vols. New York, 1949. Ch. 2. Sect. 9.
- The Origins of the Great Schism*. By Walter Ullman. London, 1948. Ch. 10 and Appendix.
- La crise religieuse du XVe siècle: Le pape et le concile (1418 – 1450)*. Noël Valois. 2 vols. Paris, 1909.
- Le cardinal Nicholas de Cues (1401 – 1464), l'action, la pensée*. E. Vansteenberghe. Paris, 1920.

## Частина третя

---

**ТЕОРІЯ  
НАЦІОНАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ**



Поразка партії злагоди у її спробі запровадити принципи середньовічного конституціоналізму в управлінні церквою була знаменною, бо вже в наступні десятиліття в країні почалося загальне згорання представницьких інститутів. Відродження ж папського абсолютизму в середині XV ст. — на диво швидке порівняно з тим занепадом, в якому понад сто років перебувала папська влада, — супроводжувалося майже повсюдним у Західній Європі могутнім зростанням самодержавства. Королівська влада росла за рахунок придушення інших владних інститутів — дворянських, парламентських, магістратських, клерикальних, — і майже скрізь середньовічна система представництва неухильно йшла на спад. Лише в Англії, завдяки тому, що абсолютистська династія Тюдорів панувала порівняно недовго, історія розвитку парламентаризму залишилася неперервною. Не тільки державне управління, але й підходи до нього змінилися докорінно. Політична влада, що ще донедавна була розпорошена між васалами і корпораціями, раптом опинилася в руках короля, головного феодала, від якого залежало зміцнення національної єдності. Ідея суверена як першоджерела політичної влади — ідея, яку досі підтримували декілька правознавців, прихильників римського імперського права, та крайні папісти, що розвинули її в теорію богопомазаності папи, — стала в політичній думці XVI ст. загальноприйнятою.

Зміни в політичному мисленні й політичному житті були відображенням змін у загальному устрої європейської спільноти, що проходили скрізь однаково, хоч і з численними місцевими відмінностями. Під кінець XV ст. зрушення в економіці, які нагромаджувалися роками, призвели до революційної перебудови середньовічних інститутів. Досі ці інститути, попри сповідування теорій соборної церкви та всесвітньої імперії, повністю залежали від того, що економічно й політично життєздатне середньовічне суспільство майже у всьому було суспільством провінційним. Інакшим — за обмежених засобів комунікації — воно бути й не могло. Політичне управління великими територіями було ефективним хіба що при федеративному устрої, — але тоді місцева влада зберігала значну незалежність. Торгівля теж була переважно місцевою, — або ж це була торгівля певними, наперед визначеними товарами, що перевозилися одними і тими ж шляхами до монополізованих портів і ринків. Таку торгівлю можна було тримати під контролем виробничих гільдій, які належали до муніципальних інсти-

туцій; одиницею торговельної структури в середньовіччі було місто. І свобода пересування, і грошовий обіг у XIV ст. були обмежені.

Будь-який значний розвиток комунікацій ішов урозріз з усталеним веденням торгівлі, монополізованою і контрольованою місцевими властями. Однак економічну перевагу став здобувати все-таки той, хто не тримався наперед визначених шляхів та монопольних ринків. Найбільші прибутки перепадали так званому «купцеві-авантюристові», бо він радо використовував переваги кожного ринку, мав капітал, аби вкласти у власне діло, і був готовий торгувати будь-яким товаром, що обіцяв великі зиски. Такий купець міг чинити дедалі більший вплив і на виробництво, бо був цілковито незалежний від гільдій і міст. Утримувати торгівлю під контролем, визначати якісні стандарти товарів, встановлювати ціни та умови найму, — все це могла робити влада з більш широкими повноваженнями, аніж місцевий муніципалітет. Такого типу регулюванням і стали займатися королівські урядовці у всіх державах Європи. Тим більше, що з поширенням торгівлі виникла проблема безпеки її заохочення купців, розв'язання якої цілковито виходило за межі повноважень органів самоуправління. Під кінець XVI ст. вже всі без винятку королівські уряди Європи проводили свідому політику використання національних ресурсів, заохочення внутрішньої і зовнішньої торгівлі та розвитку державної влади.

Усі ці економічні зміни мали вагомі соціальні та політичні наслідки. Вперше від часів Римської імперії в європейській спільноті сформувався доволі численний клас людей, грошовитих і діловитих водночас. З відомих причин цей клас був природженим ворогом дворянства, схильного до усобиць та заворушень. Інтереси цих людей вимагали «сильної влади» — сильної як удома, так і за кордоном, — через те їхнім природним політичним союзником став король. Поки що вони не без задоволення спостерігали, як міцніє його влада, усуваючи всі ті застереження та обмеження, якими була обставлена середньовічна монархія. Покладати надії на парламент, як на знаряддя протидії дворянству, було ще рано; тому вони були не проти підпорядкування представницьких інститутів монархові. Дворянство ж, їм на втіху, позбавлялося можливості утримувати галасливі зграї прибічників, що залякували суди і стражів порядку та вербували загопи головорізів. Та хай там як, а зосередження військової влади та судочинства в руках короля було для буржуазії явищем позитивним. Та й загалом порядку й ефективності в управлінні ставало, мабуть, значно більше. Королівська влада, без сумніву, була владою свавільною, часто репресивною; однак королівська форма правління була кращою за ту, що її міг запропонувати феодално-дворянський стан.

### Тогочасний абсолютизм

Отже, на зламі XVI ст. абсолютна монархія стала — або швидко ставала — переважним у Західній Європі типом управління. Середньовічні державні інституції перебували скрізь у страшній руїні, бо абсолютна монархія, що здобувалася вогнем і мечем, цілком відверто спиралася на силу. Якщо її руйнівний характер виявився не таким очевидним, то це тому, що гордість з приводу появи національних монархій, якій вона сприяла, була дужча, ніж жаль за знищеними нею середньовічними інститутами управління. Абсолютна монархія скасувала феодальний конституціоналізм і вільні міста-держави, на які переважно й опиралася середньовічна цивілізація, подібно до того, як згодом національно-визвольний рух скасує право династичної спадковості, породжене абсолютною монархією. Жертвою її — а чи соціальних сил, на які вона спиралася, — стала й сама церква, цей найбільш типовий інститут середньовіччя. Слабосилі й багаті (фатальне поєднання в добу заліза й крові!) монастирі були експропріювані як протестантською, так і католицькою монархією на користь її головної опори — новопосталого середнього класу. Церковні ієрархи дедалі більше потрапляли в залежність від короля, і врешті узаконена влада церкви перестала існувати. *Sacerdotium* втратив силу, і церква стала тим, чим вона ніколи не була для християн — чи то добровільним товариством при державній владі, чи то її партнером.

Утвердження абсолютної монархії, як і утвердження феодальної конституційної монархії, спостерігалось майже в кожній країні Західної Європи. В Іспанії шлюб Фердинанда й Ізабели, об'єднавши Арагонію й Кастилію, заклав підвалини абсолютної монархії, завдяки якій ця країна впродовж більшої частини XVI ст. була наймогутнішою з європейських держав. Завершення Війни Троянд в Англії і прихід до влади Генріха VII (1485 — 1509) поклали початок тюдорівському абсолютизмові, який перетривав правління Генріха VIII і значну частину — королеви Єлизавети. Хоча Генріхові VII його трон дістався (при вельми сумнівному спадкоємному праві на нього) завдяки політичній комбінації дворянства, він загалом вів абсолютистську політику. Без підтримки середнього класу Генріх VII обійтися не міг і мусив всіляко утискувати тих бунтівливих прихильників дворянства, які загрожували короні й тому ж таки середньому класу; він впроваджував скрізь порядок і розвивав торгівлю; він заохочував колонізаторські й піратські «промисли», а роль Палати общин, де вплив знаті на вибори все ще був надто сильним і тому небезпечним, він, силою королівської влади, звів майже нанівець. У Німеччині, щоправда, мав місце явний виняток з правила, оскільки тут слабкість імперії, з одного боку, сприяла анархії, а з другого — не сприяла формуванню національної самосвідомості, яка свого часу допомогла Людвігові Баварському в його полеміці з папами. Однак і Німеччину ця загальна тенденція не обійшла, — просто проявилася вона з запізненням, бо не можна сказати, щоб станов-

лення державної влади в Пруссії та Австрії проходило зовсім не так, як перед тим в Іспанії, Англії чи Франції.

Однак лише Франція дає нам найтипівіший зразок того, як сильно зростала централізована королівська влада<sup>1</sup>. Початкові здобутки в об'єднанні французької нації, про які вже говорилося у зв'язку з Філіпом Гарним, за час Столітньої війни були значною мірою втрачені. Проте, хоча цей період зовнішньої та громадянської воєн і був занепадний для самої монархії, він виявився просто фатальним для інших середньовічних інститутів — общинних, феодальних і представницьких, які погрожували відтиснути монархію на задній план. Завдяки швидкому зміцненню королівської влади в другій половині XV ст. Франція стала найбільш об'єднаною, згуртованою і гармонійною нацією Європи. Вердикт 1439 року віддав усю військову силу країни в руки короля і підсилив дїездатність королівської влади, забезпечивши її утримання з загальнодержавного податку. Крок цей приніс разючі успіхи, які показують, чому кожна нація в процесі свого становлення охоче підтримувала королівський абсолютизм. Через кілька років новостворена, добре вишколена і добре споряджена постійна армія вигнала з країни англійців. Під кінець століття великі феодальні володіння — Бургундське, Бретонське та Анжуйське — були зведені до рангу королівських підданих. Тим часом Генеральні штати безповоротно втратили контроль над податками, а з ними — і силу впливу на короля, тоді як останній закріпив свою владу над французькою церквою. На довгий час — від початку XVI ст. й аж до Французької революції — король став чи не єдиним представником національних інтересів.

Природно, що цього типу кардинальні зміни, пройшовши по всій Європі, спровокували не менш кардинальні зміни і в політичній теорії, сумарним виразом яких у перших роках XVI ст. стала така неоднозначна, суперечлива фігура, як Макіавеллі. Він єдиний серед своїх сучасників чітко бачив, якого напрямку набирає розвиток політичних відносин у Європі. Єдиний він добре знав, наскільки застарілими були ті інститути, що сходили зі сцени, і позитивно дивився на роль грубої сили у цьому процесі. І водночас ніхто так високо, як він, не цінував почуття національної єдності, яке, щойно народжуючись, підспудно рухало цією грубою силою. Єдиний він чітко усвідомлював, яким моральним і політичним розкладом супроводжувалось нищення давно узвичаєних засад вірнопідданства й чиношанування, і водночас ніхто так, як він, не тужив за здоровим способом суспільного життя, взірцем якого був для нього стародавній Рим. Ніхто, звісно, не знав Італію краще за Макіавеллі. І водночас, живучи напередодні протестантської Реформації, він мовби впритул не бачив ролі, яку ця релігія мала відіграти в політиці протягом двох наступних сторіч. Вихований на ідеї відродження язичництва в Італії, він, з його освітою і темпераментом, не був спроможний осягнути ті конституційні й моральні

<sup>1</sup> Див.: Leathes, Stanley. *France // Cambridge Modern History*. — 1903. — Vol. 1. — Ch. 12; G. B. Adams. *Civilization during the Middle Ages*. — 1914. — Ch. 13.

ідеали, які європейська політика винесла з доби середньовіччя. При всій широті і ясності його політичного світогляду, Макіавеллі все ж залишався у певному сенсі італійцем першої чверті XVI ст. Якби він жив у інший час і в іншому місці, то його розуміння політики багато в чому було б інакшим.

### Італія і папа

В Італії дія нових системних сил у торгівлі та промисловості особливо руйнівню позначилася на старих інститутах влади, але їй конструктивні сили в цій країні нарощувалися з запізненням, дуже загальмовані причинами, що впливали з тогочасної політичної ситуації. Вільні міста Північної Італії, об які свого часу розбилися імперські плани Гогенштофенів, стали політично-економічним анахронізмом і були нездатні перебудуватися в ситуації, що вимагала сконцентрованої влади, народної армії і більш широкої й енергійної зовнішньої політики. В добу Макіавеллі Італія була розділена між п'ятьма більшими державами: королівством Неаполь на півдні, Міланським герцогством на північному заході, Венеційською аристократичною республікою на північному сході, Флорентійською республікою та Папською державою в центрі країни. Падіння Флорентійської республіки в 1512 році (що спричинилося до тимчасової бездіяльності Макіавеллі, а отже, і до появи його політичних трактатів), показало, яка доля чекає на форму правління, нездатну зжитися з політичними силами свого часу. Тенденція до зосередження влади виявилася також у відновленні Папської держави після її занепаду в добу церковного розколу, чи схизми. Попри те, що папи у час Макіавеллі були переважно негідниками та марнотратами, вони зуміли сконсолідувати і зміцнити свою державу. Те, що папа став просто одним з італійських правителів, було, мабуть, найвагомим з усього, що змінилося в європейській політиці. Давні претензії на становище верховного судді в чварах християнського світу звелися до більш прагматичних, більш світських прагнень — зберегти суверенітет Центральної Італії.

Однак консолідація, дарма що почалася, дійти свого завершення не могла, а це, на думку Макіавеллі, сковувало політичний розвиток країни. Вочевидь, жодна з політичних сил Італії не була здатна об'єднати цілий півострів. Італійці сповна відчули на собі, що таке гніт конаючої тиранії (при мінімумі її переваг), а чвари між тиранами довели до того, що земля їхня стала здобиччю французів, іспанців та німців. Відповідальність за такий стан справ Макіавеллі покладав, зокрема, на церкву. Надто слабкий, щоб самому об'єднати Італію, папа, однак, мав достатньо сили, щоб не дати зробити це іншим; водночас, завдяки своїм міжнародним зв'язкам саме він вів перед у підступній політиці, що заохочувала чужоземну інтервенцію. Ось звідки той тон гіркої іронії, з яким Макіавеллі так часто виступав проти церкви.

*Отож ми, італійці, завдячуємо Римській Церкві з її священиками тим, що стали людьми без віри й пуття; але ми завдячуємо їй і ще одним (і воно нас погубить) — тим, що Церква досі не давала й не дає нашій країні об'єднатися. А країна, звісно, може бути єдиною і щасливою, тільки коли вона підкоряється одному урядові, республіканському або монархічному, як це маємо у Франції і в Іспанії; і якщо Італія такою не є, якщо у ній не править одна республіка чи один суверен, то винуватець цьому один — Церква. (...) Отож Церква — нездарна ані сама запанувати над цілою Італією, ані дозволити це іншим — спричинилася до того, що Італія так і не зуміла об'єднатися під однією рукою, тільки залишилася під різними принцами та сеньйорами, а ті так її розсварили та ослабили, що стала вона здобиччю не лише могутніх варварів, а й усіх, кому лише заманулося на неї напасти!*

Італійське суспільство і політика — такі, якими їх бачив Макіавеллі і якими вони бачаться більшості сучасних істориків, — були особливо показові щодо занепаду державного і суспільного устрою. Хоча італійське суспільство володіло блискучим інтелектуально-мистецьким потенціалом, хоча з-поміж усіх європейських суспільств воно найменше залежало від властей і було сповнене духом холодного раціоналізму й практицизму, якими керувалося в своїх стосунках зі світом, все ж політична корупція й моральна деградація у ньому процвітали. Старі громадські інститути вже не існували; від середньовічних ідей соборної церкви та всесвітньої імперії, які ще в часи Данте могли надихнути на благородні починання, не лишилося й згадки. Жорстокість, убивство стали нормою в системі державного правління; чесність і вірність — інфантильними пережитками, що випали навіть із словесного обігу освіченої людини; сила і спритність вважались ключами до успіху; про розпусту й гульотність вже й казати нічого, а грубий, відвертий егоїзм мав одне виправдання — власний тріумф. Це був час, слушно названий «віком шельм і пройдисвітів», і суспільство, мовби навмисне створене як ілюстрація до Арістотелевої сентенції: «Людина без закону та справедливості — найгірша з тварин». Макіавеллі, отже, в певному сенсі є речником «людини поза законом» і суспільства, в якому індивід, полишений сам на себе, керується лише тими мотивами й інтересами, які диктує йому власний егоїзм. У цьому сенсі він — представник однієї з фаз сучасного суспільства взагалі, але представляє він її у згущеному виразі — такому, який знаходимо в Італії XVI ст.

<sup>1</sup> Discourses on the First Ten Books of Titus Livius, I,12 / Transl. by C. E. Detmond // *The Historical, Political and Diplomatic Writings of Niccolò Machiavelli*, 4 vols. — Boston and New York, 1891.

## Що цікавило Макіавеллі

Його найзначнішими політичними працями були «Державець» та «Роздуми з приводу перших десяти книг Тіта Лівія» — обидві розпочаті і в основному закінчені 1513 року. Трактатування проблем управління в обох творах значно різняться між собою; деякі автори, повторюючи думку Руссо, вважали, що вони навіть суперечать один одному. Хоча навряд чи це так, — особливо коли взяти до уваги обставини, за яких писався «Державець»; та все ж дуже шкода, що більшість читачів познайомилася з Макіавеллі саме через «Державця». В обох книгах висвітлюються різні аспекти одного й того ж питання — про причини підйому й занепаду держав і про способи, якими державні діячі можуть зміцнити свої держави. Предметом розгляду в «Державці» є монархія, або самодержавство; у «Роздумах» — розширення Римської республіки, що узгоджується із двоякою класифікацією держав на початку «Державця». «Державець» — це добірка поглядів, укладена з певною конкретною метою; поява цієї добірки була зумовлена бажанням автора одержати посаду в домі Медічі, — однак самі погляди не були зумовлені цим бажанням. Як сказав Вілларі (Villari), кожен, хто читав «Роздуми», міг би, знаючи про конкретну мету автора, передбачити майже все, що написано у «Державці». Обидві книги рівною мірою відбивають те, чим прославився Макіавеллі, а саме: індиферентність у виборі засобів для досягнення політичних цілей та переконання, що в основі влади лежить сила і спритність. Чого у «Державці» немає — це щирої прихильності його автора до народного самоврядування, прикладом якого була Римська республіка, але яке, він вважав, було в Італії річчю наразі нездійсненою.

Політичні праці Макіавеллі відносяться не так до політичної науки, як до розряду дипломатичної літератури, що її в той час чимало понаписували його земляки. Ніколи ще в дипломатичні ігри не гралися з таким запалом, як у стосунках італійських держав макіавелівської доби. Ніколи ще зміни ходів у переговорах не важили так багато, як серед цих правителів-протисвітів, що для них і спритна гра, і найгрубіша сила були однаково добрими запоруками успіху. Дипломатичні писання — як і праці Макіавеллі — мають свої характерні переваги й недоліки. Тут і напрочуд тонке розуміння слабких і сильних сторін політичної ситуації, і ясна, твереза оцінка можливостей і темпераменту супротивника, і вельми об'єктивний аналіз обмеженості тієї чи іншої політики, і вміння опертись на здоровий глузд у передбаченні логіки подій та наслідків певних дій. Завдяки ось цим якостям, що притаманні Макіавеллі повною мірою, він і став улюбленим автором для дипломатів усіх часів. Автори дипломатичних писань мають ту особливість, що люблять перебільшувати важливість політичної гри заради самої гри і применшувати значення мети, заради якої ця гра ведеться. Вони, природно, вважають, що політика існує сама для себе.

У Макіавеллі ця особлива риса проявляється напрочуд виразно. Він пише майже виключно про механізм урядування, про шляхи зміцнення держав, про політичні спроби посилення їхньої могутності і про помилки,

що призводять до їх занепаду чи перевороту. Політичні та воєнні методи — чи не єдині речі, які його цікавлять, та й ті він осмислює без огляду на їх релігійний, моральний чи соціальний аспекти. Останні привертають його увагу тільки тоді, коли негативно позначаються на політичній доцільності. Мета політики — утримання і зміцнення політичної влади як такої, і успішність політики в цьому напрямку є для Макіавеллі єдиним критерієм її оцінки. Йому здебільшого байдуже, є даний політичний вибір жорстоким, зрадливим, незаконним чи навпаки, хоча він чудово усвідомлює, що характер цього вибору може вплинути на його результат. Він часто розмірковує над перевагами аморальності, яка, при вмілому використанні, допомагає тому чи іншому правителю досягнути мети; саме такого типу міркуванням в основному й завдячує Макіавеллі свою негативну репутацію. Однак у більшості випадків він є не стільки аморальним, як позаморальним, — просто Макіавеллі абстрагує політику від усяких інших підходів і трактувань, пишучи про неї так, наче вона є самоціллю.

## Моральна індиферентність

Найближчий аналог для макіавелівського розмежування політичної доцільності й моралі віднайдемо, мабуть, у «Політиці» Арістотеля — в тих місцях, де він говорить про збереження державних устроїв, не згадуючи, добрі вони чи погані. Однак аж ніяк не можна вважати, що Макіавеллі взяв собі ці твердження за зразок. Навряд чи він свідомо йшов будь-якими слідами, хоча, можливо, й існує певний зв'язок між його секуляризмом і тим арістотелівським натуралізмом, що спричинився до появи *Defensor pacis* двома століттями раніше. Поза почуттям ненависті до пап як винуватців у дезінтеграції Італії, що його Макіавеллі розділяв з автором даного трактату, Марсілієм з Падуї, обидва філософи суттєво сходилися поглядами у тому, що релігія, внаслідок секуляризації, повинна бути політично ужитковою<sup>1</sup>. Все ж Макіавеллі у своєму секуляризмі йде набагато далі за Марсілія, не вдаючись до складних розмірковувань, породжених двоякістю істини. Марсілій захищав незалежність мислення, відносячи християнську мораль до «не сього світу»; Макіавеллі ж засуджував її саме за «несьогосвітськість». Він вважав, що християнські чесноти сприяють вихованню рабської залежності людини, і під цим оглядом християнство уступає античним релігіям з їх більш мужнім, самоствердним началом.

*Наша релігія вбачає найвище щастя в смиренності, приниженості людини, в нехтуванні мирським, тоді як для їхньої [античної релігії], навпаки, найбільшим благом є душевна велич, тілесна міць*

<sup>1</sup> Превіте-Ортон (Previté-Orton) у своїх коментарях відзначив кілька важливих паралелей; див. його видання *Defensor, Index B. s. v. Machiavelli*. Пор. висловлювання про Італію у част. II, XXVI, 20, і у *Prince*, розділ 26.

*і все те, що робить людину незламною. (...) Ці засади, як мені здається, ослабили людей, зробили їх легкою здобиччю зловмисників, тим певніших своєї влади, коли вони бачать, що більшість цих людей, аби заслужити собі вічне блаженство, радше стерплять кривду, аніж помстяться за неї*<sup>1</sup>.

З цього уривка видно, що питання впливу моралі і релігії, сповідуваних світовим загалом, на соціальне і політичне життя не було Макіавеллі чужим. Так, він санкціонував використання аморальних засобів для досягнення правителем своїх цілей, але він ніколи не сумнівався, що морально розкладене суспільство не може мати доброї системи управління. Повен захоплення перед високими громадянськими чеснотами стародавніх римлян і сучасних йому швейцарців, Макіавеллі вважав, що чесноти ці виплекані і є наслідком дотримання чистоти роду, незалежності і здорових навиків у приватному житті, простоти й скромності в поведінці та відданості й надійності у виконанні громадських обов'язків. Але це ще не означає, що правитель повинен сповідувати релігію своїх підданих а чи виявляти ті ж самі чесноти. Про те, що в політиці діють і менш вагомі, малопомітні сили, Макіавеллі чудово знав, все ж вони були для нього тільки силами. Мораль є такою ж зброєю для армії, як і рушниця, а мудрий правитель дбатиме про те, щоб і одне, й друге було якнайвищої якості. Макіавеллі пропонує ідеальний варіант моралі подвійного зразка — для правителя і для окремого громадянина. Про правителя судять по тому, наскільки успішно він тримає в руках і зміцнює свою владу; про громадянина — по тому, наскільки його поведінка сприяє здоров'ю соціальної групи. Правитель, — оскільки він перебуває поза групою чи принаймні у дуже специфічному стосунку до неї, — стоїть вище від принципів моралі, які в цій групі насаджуються.

Індиферентність Макіавеллі до моральних засад часом тлумачилася як зразок наукової відстороненості<sup>2</sup>, але таке тлумачення здається надто вже довольним. Макіавеллі не був відстороненим; просто його цікавило одне — політична влада, а все інше не цікавило. Він завжди гостро картая тих правителів, що дозволяли своїй державі ослабнути. Більше того: він і науковцем, строго кажучи, не був, хоча його судження й формувалися на емпіричній основі — через спостереження за діяльністю правителів, яких він знав, та через студіювання історичних прикладів. Але це був швидше емпіризм здорового глузду чи далекого практичного розуму, а не той індуктивний емпіризм, яким керує бажання верифікувати певну теорію чи загальний принцип. Не менш далеким від правди є й інше твердження, — ніби Макіавеллі застосовував «історичний» метод, оскільки він часто вдавався до історичних прикладів. До історії він вдавався точнісінько з тією ж метою, що й до власних спостережень — аби про-

<sup>1</sup> Discourses, II, 2.

<sup>2</sup> Pollock, Frederick. *History of the Science of Politics*. — 1911. — P. 43.

ілюструвати чи підтвердити вже готовий висновок, якого дійшов раніше і безвідносно до історії. В певному розумінні він був вельми неісторичним у своїх підходах. Він прямо заявляв, що людська натура скрізь і завжди однакова, то й брав свої приклади звідки міг. Метод Макіавеллі (якщо він у нього взагалі був) — це метод спостережень, вивіренних проникливим розумом і здоровим глуздом. Найбільш влучну характеристику дав його праці Жене, який сказав, що Макіавеллі переклав політику на мову простого люду.

Своїх політичних ідей Макіавеллі не розвинув у систему, викладаючи їх у формі зауважень до конкретних ситуацій. Однак нерідко за ними — а чи в них самих — проглядається певна світоглядна послідовність, що її можна було б розвинути в політичну теорію, — так, по суті, її сталося після його смерті. Особливого інтересу до філософії він не мав, то й не мав схильності до узагальнень — поза максимами, які вважав корисними для державного діяча. Іноді він просто констатував свої положення; частіше — викладав їх як самозрозумілі; і фактично ніколи не пробував хоч якось їх обґрунтувати. Варто зібрати докупи його узагальнення, розкидані там і сям (хоча при цьому може скластися більш цілісне враження, аніж його твори дають насправді), — зокрема ще й тому, що з його гіпотетичних міркувань інші мислителі так вибудували згодом системну теорію.

### Загальний егоїзм

Майже за всім, що сказано Макіавеллі про політичний вибір, лежить припущення, що людина за своєю природою самолюбна і що ефективні стимули, на які повинен розраховувати державний діяч, — це стимули егоїстичні, як-от прагнення до безпеки — у мас і прагнення до влади — у їхніх правителів. Інститут правління і ґрунтується на слабкості, недостатності індивіда, не здатного захистити себе від агресивності інших індивідів без підтримки державної влади. Тим більше що агресивність і пожадливість глибоко закорінені в людській натурі: люди прагнуть утримати те, що здобули, а здобути ще більше. Якоїсь розумної межі людське прагнення до влади і власності не знає, тоді як і влада, і власність практично завжди обмежені сукупністю природи. Відповідно, люди постійно живуть в умовах боротьби і змагань, а це загрожує розгулом анархії, якщо її не стримувати силою, на яку опирається закон; у той же час влада правителя і будується на цій-таки постійній загрозі анархії і на тому, що забезпечити від неї може тільки влада сильна. Макіавеллі весь час приймає цю концепцію влади як самозрозумілу, так ні разу її не спробувавши розвинути її у загальнопсихологічну теорію поведінки. Зате часто зазначає, що люди загалом злі від природи і що політику свою розумний правитель будуватиме, виходячи саме з цього. Зокрема, наполягає він, орієнтоване на успіх державне правління має забезпечити насамперед захист власності і життя, оскільки збереження власності й життя — найуніверсальніша людська потреба. Звідси його цинічне застереження, що людина

швидше пробачить убивство батька, аніж позбавлення її батьківського майна. Обачний правитель може вбити, але не сплюндрувати. Усі ці вихідні положення Макіавеллі, доповнені системною психологією, яка їх пояснювала та обгрунтовувала, стали політичною філософією Гобса.

Проте Макіавеллі не стільки тривожить зло чи егоїзм як рушійна сила людської природи, скільки засилля зла її егоїзму в Італії як симптом соціального занепаду. Італія для нього є прикладом zdeградованого суспільства — без того бодай хоч трохи урівноважуючого впливу монархічного правління, що його має Франція й Іспанія.

*По суті, годі чекати чогось доброго від цих, як бачимо, геть деморалізованих країн, до яких Італія належить у першу чергу. У Франції й Іспанії корупції теж доволі, і якщо там ми не бачимо стільки ж смуту й заворушень, скільки на щодень маємо в Італії, то завдячувати цим ми повинні не так порядності їхнього люду, ...як тому, що у них є король, який тримає їх під єдиним началом...<sup>1</sup>*

Отже, завдання Італії — заснувати державу в деморалізованому суспільстві, і Макіавеллі був упевнений, що за таких умов жодна влада не буде ефективною — жодна, крім абсолютної монархії. Тепер зрозуміло, чому він, при всьому своєму захопленні Римською республікою, був одночасно прихильником деспотизму. Під деморалізацією Макіавеллі розуміє такий рівень занепаду особистих моральних чеснот та громадянської чесності й відданості справі, при якому загальнонародне правління стає неможливим. Деморалізація — це розгул зловживань і насильства, це велика майшова і правова нерівність, це порушення громадського миру і справедливості, посилення протизаконних домагань, роз'єднаності, безправ'я, нечестивства і зневаги до релігії. Республіканська форма правління, на його думку, могла мати перспективу в Швейцарії й окремих землях Німеччини, де громадське життя все ще зберігало свою здорову основу, — тільки не в Італії. Коли основні чесноти виродилися, їх годі відновити; а без них годі законно правити державою — хіба що шляхом деспотичного правління.

Однак і в нездеградованому суспільстві, в силу природної агресивності людини, нормальним явищем є боротьба і змагання. Цим пояснюються, з одного боку, невдачі, що переслідують будь-який уряд в його діяльності: «Люди завжди хибують в одному — невмінні вчасно визначити межу своїх сподівань». Але цим же пояснюється й стабільність морально здорового суспільства, в якому супротивні інтереси урівноважуються. Секрет стабільності влади стародавніх римлян Макіавеллі вбачав саме в суперництві патріциїв і плебеїв. Це воно породило ту незалежність і твердість характеру, на якій базувалася велич Римської імперії. Мужність — а вона завжди є потенційно войовнича, — стала рисою національного характеру, що була впплекана в римському суспільстві його мудрими правителями і здобула

<sup>1</sup> Discourses, I, 55.

в ньому високе, ба офіційне, визнання. Нею, цією рисою, пасамперед і пояснюється те, чому римляни стали войовничим народом, народом-загарбником. Отож Макіавеллі знову повертається до давньоримської теорії змішаної («урівноваженої») форми державного устрою. На початку своїх «Роздумів...» (щоправда, не зовсім доречно) він майже дослівно переказує теорію конституційного циклу з шостої книги «Історій» Полібія. Хоча «рівновага», про яку він говорить, — не політична, а соціальна чи економічна; це рівновага суперечних інтересів під контролем владного суверена. В цьому смислі макіавелівській філософії знову-таки бракувало концепції суверенної влади, якою її доповнили її Бодуен (Bodin) та Гобс.

### Всеомогутній законодавець

Ще один загальний принцип, що його неодноразово постулює Макіавеллі, — це першоважливість для суспільства ролі законодавця. Перспективна держава має бути заснована однією людиною, а закони і тип правління, створені засновником, формують національний характер його народу. Індивідуальна і суспільна мораль виростає на ґрунті закону, а коли суспільство деморалізоване, воно не може самовідновитися і повинно стати під руку єдиного законодавця, здатного повернути його до колишніх, сформованих ще першозасновником, здорових засад.

*Однак мусимо визнати як загальне правило: не буває (чи майже не буває) такого, щоб монархія чи республіка одразу мали добрий конституційний устрій або щоб колишні їхні інститути були повністю відновленими, — хіба що це зробила б одна людина; і навіть необхідно, аби той, хто задумав даний устрій, сам і впроваджував його в життя<sup>1</sup>.*

Тут Макіавеллі має на думці не тільки і не стільки політичну організацію, як цілісний морально-соціальний устрій народу, що, на його переконання, є витвором закону і плодом мудрості й передбачливості законодавця. По суті, можливості державного діяча безмежні, — при умові, що він знається на правилах державотворчого мистецтва. Він може руйнувати старі держави й зводити нові, може міняти форми правління, переселяти народи і плекати нові риси характеру в своїх підданих. Якщо правителю бракує солдатів, каже Макіавеллі, то виною цьому він сам, — йому треба було завчасно вжити заходів, аби викоренити в своєму народі боягузтво і фемінізовану ментальність. Законодавець — архітектор не лише держави, але й суспільства з його моральними, релігійними й економічними інститутами.

<sup>1</sup> Discourses, I, 9.

Таке перебільшене уявлення про можливості правителя і держави мало під собою кілька причин. Почасти це просто був переказ міфу про законотворця, знайденого Макіавеллі у римських авторів — у Цицерона чи в Полібія. Почасти — відображення його власного розуміння проблем, що стояли перед правителем здеморалізованого італійського суспільства XVI ст. Такий правитель мусив би тільки силою власного політичного генія створити військову потугу, здатну тримати в покорі бунтівні містечка і князівства, а в кінцевому підсумку мав би ще й виплекати нові суспільні настанови, новий тип вірогідданства. Вбачати в особі абсолютного правителя вершителя долі нації змусили Макіавеллі тогочасні обставини. Але й поза історичними обставинами, сама логіка його політичної філософії підводила до того ж висновку. Бо якщо людські індивіди з природи своєї докорінно егоїстичні, то держава й військова потуга, на яку спирається закон, — єдина сила, що об'єднує їх у суспільство; моральні ж зобов'язання — це кінцеві похідні від закону й державного правління. І в цьому плані той же таки Гобс розвинув ідею Макіавеллі, давши їй системний виклад.

З цієї точки зору легше зрозуміти, що таке «мораль подвійного зразка — для правителя і для окремого громадянина»; а це — головна із смислових коннотацій того, що називають «макіавелізмом». Правитель, як творець держави, перебуває не тільки поза законом, але — якщо закон декретує моральні принципи — і поза мораллю. Зразка, за яким можна було б оцінювати його вчинки, немає; єдиний критерій — успішність політичних заходів, яких він уживає для нарощення і підтримання могутності своєї держави. Беззастережність, з якою Макіавеллі прийняв цей висновок, та ще вніс його до переліку порад, найбільше прислужилася лихій славі «Державця», хоча й «Роздуми...» аж нічим не кращі. Він відверто санкціонував жорстокість, віроломство, убивство: будь-який засіб є добрим для досягнення мети при умові, що ужито його з розумом і без розголосу.

*Отже, вчинок може його звинувачувати. Важливо, щоб результат його виправдав. А коли результат вдалий, як-от у випадку Ромула (вбивство Ромулом свого брата), він назавжди зніме з нього вину. Бо того слід ганьбити, хто чинить насильство задля знищення, але не того, хто чинить його задля благої цілі<sup>1</sup>.*

*Бо триб, яким люди живуть, настільки різниться від того, яким треба жити, що той, хто зійде з битого шляху на шлях, яким треба б іти, виявить, що веде він його не до благодаті, а радше до руїни... Отож правитель, якщо він хоче залишитися правителем, повинен навчитися не бути завжди порядним, але бути таким або не бути — залежно від потреби... І нічого йому боятися, що накличе на себе прокляття за такі переступи, без яких, може статися, важко буде вберегти державу. Бо, якщо все зважити, то виявиться — те, що здавалося благочесним, приведе вас до руїни, якщо за*

<sup>1</sup> Discourses, I, 9.

*ним іти; і навпаки, те, що на позір злочинне, може обернутися благодаттю і добробутом<sup>1</sup>.*

Макіавелівський державець — бездоганне втілення гострого розуму й самовладання, однаково здатних робити капітал і на чеснотах, і на вадах, — був чимось трохи більшим, аніж ідеалізований образ італійського тирана XVI ст. Це — правдивий, хай і дещо гіперболізований образ того різновиду людей, яких вік деспотів кинув на передній край політичного життя. Хоча найяскравіші зразки траплялися саме в Італії, але і Фердинанд Іспанський, і Людовік XI Французький, і Генріх VIII Англійський належали до цього ж типу. Немає сумніву, що Макіавеллі палко вітав такий тип діяльного, хай і безсовісного, правителя, водночас з глибокою недовірою ставлячись до напівзаходів у політиці, що, як він небезпідставно вважав, частіше були свідченням слабкості, а не совісті. Іноді в своєму захопленні він доходив до геть поверхових суджень, — наприклад, підніс на щит такого негідника, як Чезаре Борджіа, оголосивши його зразком мудрого правителя і твердячи, що єдиною причиною його політичного краху була неуникненна випадковість.

Своєї віри у всемогутнього законотворця Макіавеллі так і не розвинув у загальну теорію політичного абсолютизму, — це за нього зробив Гобс. Він розривався між двома своїми захопленнями — перед винахідливим деспотом і перед вільним, самоврядним народом, — і в жодному не був послідовний. Намагався, доволі сумнівним чином, звести їх до купи, як дві послідовні теорії — заснування держави і, відповідно, збереження її. Мовою сучасних термінів можна було б сказати, що він розрізняв дві теорії — теорію революції й теорію державного правління. Тому й радив удаватися до деспотизму лише в двох, дещо специфічних випадках — під час заснування держави і під час відновлення здеморалізованої держави. Якщо держава вже заснована, то утвердитися вона може тільки в тому випадку, коли народ її буде допущено до участі в управлінні, а правитель виконуватиме свої звичайні державні обов'язки відповідно до закону і з належною повагою до власності й прав своїх підданих. Деспотичне насильство — могутній політичний лік, необхідний для корумпованих держав і для надзвичайних обставин у будь-якій державі; але все ж таки це отрута, і вживати її слід дуже обачливо.

## Республіканство і націоналізм

Усе, що Макіавеллі писав про абсолютну монархію, ніяк не пов'язується з його вочевидь щирим схиланням перед свободолобною і самоврядною Римською республікою. Утвердження держави, на відміну від її заснування, залежить від досконалості її законів, оскільки саме закон є джерелом усіх громадянських чеснот. Навіть у монархічній державі найпершою

<sup>1</sup> Prince, ch. 15.

умовою стабільного правління є та, що воно повинне регулюватися законом. Тому, наголошував Макіавеллі, щоб попередити незаконне насильство, слід застосовувати законні засоби проти офіційних зловживань; так само вказував він на політичну небезпечність свавільних правителів і на злочинну безглуздість політики утисків та напастувань. Обачливий правитель утримуватиметься, зокрема, від зазіхань на власність і на жінок своїх підданих, оскільки на цьому ґрунті чоловіків дуже легко підбурити до непокори. Він висловлювався за «м'яке» правління, де це тільки можливо; до суворих же заходів слід удаватися лише в розумних межах. Він прямо заявляв, що за участі багатьох державне правління буде стабільнішим, а при виборі правителя Макіавеллі надавав перевагу вільним виборам перед спадкоємністю. Він обстоював право кожного на внесення суспільно-корисних пропозицій, а також право на обговорення будь-якого питання з тим, щоб можна було вирішити його, вислухавши обидві сторони. Люди, вважав Макіавеллі, повинні бути незалежними і сильними: годі виплекати войовничий народ, не виплекавши у ньому бунтаря. І нарешті, доброчестя і розум нескорумпованого загалу він цінував вище за відповідні чесноти правителя. Хай прості люди не здатні на перспективу оцінювати складні політичні маневри, зате у всьому, що підлягає їхньому розумінню, — наприклад, в характеристиці того чи іншого державного чиновника — вони виявляють більше обачності і більше здорового глузду, ніж правитель. Попри відомий цинізм політичних суджень Макіавеллі, не можна не бачити, як високо ставив він ліберальне, законне правління. Саме цим він і викликав захоплення такого конституціоналіста, як Гарінгтон.

Не дивно, що, висловлюючись на користь народного самоврядування (де це можливо) і монархічного правління (де це необхідно), Макіавеллі різко негативно висловлювався про аристократію і знать. Він, як жоден з мислителів його часу, бачив, що інтереси знаті прямо протилежні інтересам як монархії, так і середнього класу, і що для нормалізації управління державою їх треба всіляко обмежувати, а то й ліквідувати. Ці «джентльмени», що б'ють байдки, живучи на проценти з власних маєтків, «скрізь і всюди є ворогами будь-якої форми громадянського правління».

*Єдиний спосіб навести якийсь порядок — це заснувати монархічне правління; бо там, де народ здеморалізований до такої міри, що закони не в силі його стримати, слід поставити якусь вищу владу, що королівською рукою, з повним і абсолютним правом могла б покласти край надмірним амбіціям і корупції можновладців<sup>1</sup>.*

Єдина річ, що бодай якось виправдовує захоплення Макіавеллі перед Чезаре Борджія, — це те, що Чезаре, попри всі свої злочини, таки правив у Романи краще, ніж орда баронів-грабіжників перед ним. Макіавеллі поставив перед своїм державцем завдання побороти диявола вогнем, бо

<sup>1</sup> Discourses, I, 55.

в злочинстві цього правителя була принаймні велич мети і широта політичного задуму, яких бракувало його не менш злочинним супротивникам.

Не менш вороже, ніж до знаті, ставився Макіавеллі й до найманців. Саме тут бачив він одну із серйозних причин беззаконня в Італії — у бандах найманих головорізів, готових битися за будь-кого, хто більше заплатить, завжди віроломних і часто небезпечніших для свого наймача, аніж для його ворогів. Такі професійні солдати майже повністю витіснили колишнє громадянське ополчення вільних міст і, будучи пострахом для Італії, довели водночас повну неспроможність супроти краще організованих і вірнопідданих французьких військ. Макіавеллі ясно бачив перевагу, яку здобула Франція завдяки націоналізації своєї армії, тому й твердив постійно одне: перша державна потреба — це вишколити й спорядити армію з громадян своєї держави. А з власних спостережень він знав, що і наймані солдати, і чужоземні союзники є погреблем для залежного від них правителя: вони спустошують його скарбницю і майже неминуче зрадять у скрутну хвилину. Отож військово мистецтво — найперша турбота правителя, умова успіху в усіх його починаннях. Він насамперед повинен покласти собі за мету створення потужної військової сили з власних громадян — добре споряджених, дисциплінованих і відданих його інтересам як вірнопідданці. Макіавеллі був не проти, щоб усі фізично здорові громадяни у віці від сімнадцяти до сорока років проходили військову підготовку. З такою силою за плечима правитель може утримувати владу і розширювати межі держави; без такої сили він стає жертвою як чвар всередині країни, так і посягань сусідніх державців.

І віра Макіавеллі у громадянську армію, і ненависть його до знаті виростили з одного почуття, яке дещо пом'якшувало цинізм його політичних висновків. Це — почуття національного патріотизму і бажання об'єднати Італію, вберегти її від внутрішніх руйнівників і чужоземних загарбників. Він був винятково щирим, коли твердив, що обов'язок перед власною країною переважає всі інші обов'язки і будь-які докори сумління.

*Бо там, де від прийнятого рішення залежить безпека самої країни, не можна дозволити, щоб якісь міркування про справедливість чи несправедливість, людяність чи жорстокість, славу чи неславу взяли гору. Тільки відхиливши усякі міркування, слід поставити єдине питання: який шлях порятунку країні життя і свободу?<sup>1</sup>*

Ось яке почуття спонукало його до ідеалізації абсолютної й безоглядної влади, як це видно із завершального — і вельми красномовного — розділу «Державця». Макіавеллі мав надію, що десь поміж італійських тиранів, — можливо, й у домі Медічі, — знайдеться правитель, достатньо далекоглядний, щоб збагнути необхідність об'єднання Італії, і достатньо відважний, щоб перетворити цю необхідність у дійсність.

<sup>1</sup> Discourses, III, 41.



*І якщо... аби добачити благородство Мойсея, ізраїльтянам потрібен був єгипетський полон; якщо персам треба було зігнутися під мідійським ярмом, щоб піднялася велич і мужність Кіра; якщо треба було розпорошеності афінян, аби на цьому тлі блиснув доблестю Тезей, то так само й сьогодні, щоби виявилися найкращі якості італійського духу в одній особі, Італія мусила стати тим, чим є, — народом ще більш поневоленим, ніж єврейський, ще більш уярмленим, ніж перський, ще більш розпорошеним, ніж афінський, — країною без державця, без устрою, переможеною, рознесеною і роздертою на шматки, спустошеною ворогами і відданою всім на поталу<sup>1</sup>.*

Однак при тому, що надія на мир в об'єднаній Італії і справді була рушійною силою його роздумів, все ж це лише почуття, а не план дії. Крім переконаності, що об'єднання має наступити під керівництвом абсолютного монарха, як це сталося у Франції й Іспанії, нічого такого, що можна було б назвати політикою об'єднання Італії, в Макіавеллі не було. Якщо він думав про об'єднання, то радше як про віддалену перспективу, без якої його країні не досягнути щастя й добробуту; але питання саме національної форми правління він, по суті, ніколи й не розглядав. Форма правління, що викликала у нього стільки щирого ентузіазму, — це місто-держави, що невпинно розростається, як-от Рим, — місто-держави, яка, безумовно, повинна вести далекозору політику, щоб завойовувати собі союзників і скріплювати їхню прихильність. Однак в уяві Макіавеллі ця форма державного правління так і не доросла до загальнонаціонального рівня. Тому й виходить, що завершальний розділ «Державця», попри безсумнівну щирість викладених тут думок, є скоріше винятком, аніж правилом з-поміж тих зазвичай неохайних порад, які він роздає державцям.

### Проникливість і короткозорість

Характер Макіавеллі й істинний зміст його філософії віддавна складають одну з загадок сучасної історії. У ньому бачили і викінченого циніка, і палкого патріота, і ревного націоналіста, і політичного єзуїта, і переконаного демократа, і безхребетного підлабузника, що запобігав ласки деспотів. У кожній із цих характеристик, при всій їхній несумісності, є, мабуть, частка правди. Але жодна з них не дає завершеного образу ні самого Макіавеллі, ні його мислення. Мислення Макіавеллі — це мислення чистого емпірика, результат широкомасштабних політичних спостережень і ще ширшої обізнаності в політичній історії; якоїсь загальної системи, до якої він хотів би прив'язати свої спостереження, це мислення не має. Так само й характер його був, мабуть, складним. У творах його, щоправда, чітко проявляється дивовижна цілеспрямованість інтересів. Він ні про що

інше не думає й не пише, окрім політики, мистецтва державобудування і військового мистецтва. Якісь глибші соціальні питання — економічні чи релігійні — його не цікавили, хіба що тою мірою, якою вони відбивалися на політиці. Можливо, він був надто практичним, щоб сягнути глибини у філософії, зате у сфері чистої політики рівних йому, за широтою кругозору і прозорливістю щодо загальних тенденцій європейського розвитку, в його час не було.

*Живучи в добу, коли старий політичний лад у Європі розпадався, а нові проблеми, що поставали перед державою і суспільством, наростали з неймовірною швидкістю, він узявся витлумачити логіку подій, передбачити неминучі їх наслідки, а також висунувати і висловити закономірності, які тільки-но починали проглядатися в житті новостворюваних націй і яким судилося надалі стати визначальними у їхній політичній діяльності<sup>1</sup>.*

З-поміж усіх інших політичних філософів Макіавеллі належить найбільша заслуга у наповненні поняття «держави» тим змістом, який воно має в сучасному політичному вжитку. Схоже, що й сам цей термін, на позначення суверенного політичного організму, увійшов в обіг сучасних мов здебільшого через його твори. Держави як організовані сили, єдиновладні на власній території і, в політичних стосунках з іншими державами, цілеспрямовані на збільшення своєї влади, стали в сучасному суспільстві не просто типовим політичним інститутом, але й найбільш впливовим з інститутів цього суспільства. Дедалі частіше накладається на неї право й обов'язок регулювати й контролювати всі інші суспільні інститути, скеровувати їх у напрямку, відверто продиктованому інтересами самої держави. Роль, яку держава (у вищезгаданому розумінні) відіграє в сучасній політиці, є свідченням того, наскільки ясно свого часу збагнув Макіавеллі загальну спрямованість політичного розвитку.

Однак напрошується думка, чи отой сліпучий спалах генія Макіавеллі, який освітив мистецтво державного правління у деспотичних і — згодом — у національних державах, не сховав стільки ж, скільки він прояснив. Філософія, що приписує політичні успіхи чи невдачі насамперед лукавству чи нездарності державних діячів, не може не бути поверховою. Для Макіавеллі моральні, релігійні, економічні фактори в суспільному житті були силами, що їх мудрий політик може повернути на користь державі, чи її того більше — створить їх сам для потреб тієї ж держави, однак при цьому ламається не тільки розумна система цінностей, а й звичайний порядок причинно-наслідкової діяльності. Певним, у всякому разі, є те, що стан європейської думки на початку XVI ст. був зовсім не такий, як його представив у своїх творах Макіавеллі чи ще кілька розчарованих його спів-

<sup>1</sup> Burd, L. A. Florence (II): Machiavelli // Cambridge Modern History. — 1903. — Vol. I. — P. 200.

<sup>1</sup> Prince, ch. 26.

## Перші протестантські реформатори

вітчизників. Обидві книжки Макіавеллі з'явилися через десять років після того, як Мартін Лютер прибав свої тези до дверей Віттенберзької церкви, а якраз внаслідок протестантської Реформації політика й політична думка виявилися тісно пов'язаними з питаннями релігії й конфесійних відмінностей, — тісніше навіть, ніж у середньовіччі. Індиферентність Макіавеллі до релігійної істини стала, врешті-решт, однією з характерних рис сучасної філософії, однак ще протягом двох століть після нього про таку індиферентність не могло бути й мови. У цьому сенсі філософія Макіавеллі є філософією, обмеженою вузькими локальними й часовими рамками. Якби він писав де-небудь поза Італією, але вже після початку Реформації, — тим більше після початку контрреформації католицької церкви, — за таких умов подібне ставлення до релігії було б немислиме.

### Вибрана бібліографія

- Allen, J. W. *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, 3rd ed. — London, 1951. — Part IV. — Ch. 2.
- Il principe* / Ed. by L. A. Burd; introduction by Lord Acton. — Oxford, 1891. Reprinted in: *History of Freedom and Other Essays*. — London, 1907.
- Burd, L. A. Florence (II): Machiavelli // *Cambridge Modern History*. — 1903. — Vol. I. — Ch. 6.
- Butterfield, H. *The Statecraft of Machiavelli*. — New York, 1956.
- Cassirer, Ernst. *The Myth of the State*. — New Haven, Conn., 1946. — Chs. 10 — 11.
- Cunningham, William. Economic Change // *Cambridge Modern History*. — 1903. — Vol. I. — Ch. 15.
- Fay, C. R. Machiavelli's Political Philosophy // *Youth and Power*. London, 1931.
- Figgis, John Neville. *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414 — 1625*. 2nd ed. — Cambridge, 1923. — Ch. 3.
- Gilbert, Allan H. *Machiavelli's Prince and Its Forerunners: The Prince as a Typical Book of regimine principum*. — Durham, N. C., 1938.
- The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation* / Ed. by F. J. C. Hearnshaw. — London, 1925. — Ch. 4.
- Janet, P. *Histoire de la science politique*, 2 vols. 4th ed. — Paris, 1913. — Vol. I. — Pp. 491 — 602.
- Laski, H. J. Machiavelli and the Present Time // *The Dangers of Obedience and Other Essays*. — New York, 1930.
- Morley, John. *Machiavelli*. The Romanes Lecture, 1897. — London, 1987.
- Muir, D. Erskine. *Machiavelli and His Times*. — London, 1936.
- Prezzolini, Giuseppe. *Machiavelli*. — New York, 1967.
- Pulver, Jeffrey. *Machiavelli: The Man, His Work and His Times*. — London, 1937.
- Ridolfi, Roberto. *The Life of Niccolo Machiavelli*. — Chicago, 1963.
- Russo, Luigi. *Machiavelli*. — Bari, 1966.
- Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. — Glencoe, Ill., 1958.
- Villari, P. *The Life and Times of Niccolo Machiavelli* / Engl. transl. by Linda Villari. 2 vols. Rev. ed. London, 1892.
- Whitfield, J. H. *Machiavelli*. — Oxford, 1947.
- Wood, Neal. Machiavelli's Concept of Virtù Reconsidered // *Political Studies*. — June, 1967.

В епоху протестантської Реформації змішування політичних, конфесійно-релігійних і теоретико-догматичних факторів у становленні політичних теорій було явищем більш поширеним, ніж у середньовіччі. Правда, не існує якоїсь однієї простої формули, яка б чітко визначала взаємовідношення між цими факторами. Повсюдно політичні теорії обґрунтовувалися теологічними аргументами, а політичні союзи створювалися в ім'я релігійної істини. Ніде й ніколи не існувало такої релігійної течії, протестантської чи католицької, яка насправді пов'язувала б свої політичні переконання з теологією, що її вона проповідувала. Причини цього — цілком очевидні. Як католики, так і протестанти, і різноманітні течії останніх, спираліся на одну й ту ж християнську традицію і на однаковий європейський політичний досвід. Послідовники всіх церков виховувалися на одних і тих же ідеях, на багатому розмаїтті думок, які брали свій початок від одинадцятого століття і втілювали традицію, що сягала в античність. Логічна залежність політичної традиції від тієї чи іншої конкретної теологічної системи була досить слабкою, що знайшло своє відбиття в політичній практиці середньовіччя. За принципово однакових умов, що і в середньовіччі, протестанти, так само як і католики, обирали власний духовний шлях відповідно до своїх цілей та історичних обставин. Реформація не могла породити протестантської політичної теорії як такої, як не могло середньовіччя породити католицької політичної теорії, як не могла, знову ж таки, Реформація зумовити появи англіканської, пресвітеріанської чи лютеранської політичних теорій, що безпосередньо залежали від однойменних протестантських теологій. Живучи у злагоді з державним правлінням, будь-яке релігійне угруповання з плином часу могло виробити більш-менш послідовну доктрину, цілком адекватну її становищу й духу вірувань її членів (хоч, звичайно, могли бути й поодинокі відхилення від цієї тенденції). Однак подібність політичних переконань все ж таки більше зумовлювалась обставинами життя, аніж теологією, а політичні розбіжності скоріше визначалися відмінностями середовища, в якому опинялись церкви, аніж теологічними розбіжностями. Таким чином, прихильники англіканської церкви, лютеранці й галліканські католики могли набагато легше порозумітися щодо божественного права королів, аніж щодо своєї теології, і так само легко дійти спільного висновку, що і кальвіністи, і єзуїти — соціально небезпечні елементи. Класифікація політичних теорій ніколи не

збігається з класифікацією релігійних віросповідань, хоч релігійні течії, безперечно, причетні до формування політичних теорій.

Звичайно, сам по собі розрив відносин з римсько-католицькою церквою ні в якому разі не міг розв'язати для протестантів всіх тих суттєвих труднощів, що виникли в середньовіччі внаслідок втручання церкви в політику або світського втручання в справи релігійні. Розрив змінив характер цих труднощів і водночас ускладнив становище протестантів, бо в той час релігія більше ніж будь-коли була пов'язана з політикою і залежала від неї. До того ж відносини між церквою й державою змінювалися залежно від політичної і релігійної ситуації в кожній країні. Існуючі концепції церкви й релігії змінювались набагато повільніше, ніж того вимагали обставини, а досягнуті результати, навіть у кращому разі, ніколи не відповідали вимогам часу. Отож церква була постійно розколотою, і замість однієї церкви на її місці множились інші, але минуло ще ціле століття, перш ніж цю обставину усвідомили навіть і ліберальні протестанти. Як і раніше, жива була концепція церкви як берегині єдиної божественної істини, а те, що протестантизм замінив авторитет ієрархії непогрішністю Святого Письма, не зробило його менш авторитарним. Висловлювалась думка, — ніби вона видається неймовірно наївною, — нібито угода щодо релігійної істини цілком можлива, ба, навіть неодмінно буде досягнута, варто лише подолати сліпоту або, радше, злостивість своїх опонентів. Окрім незначної групи авторів, ніхто навіть і не думав порушувати питання про релігійну толерантність. Загалом всі поділяли переконання церковників, що чистота доктрини повинна підтримуватись авторитетом громадянської влади, а також погляди державних діячів, що єдність релігії — доконечна умова громадського порядку. Там, де врядуванню римсько-католицької церкви було покладено край, підтриманням віри починала опікуватись мирська влада, бо більше нікому було цим займатись. По суті, прийняття рішення щодо чистоти доктрини передавалось здебільшого до компетенції мирських правителів. Та навіть коли наміри держав були чесними, перед нею поставало неможливе завдання: вирішувати, в чому ж таки полягала релігійна істина; коли ж наміри були нечестивими, перед політиками відкривались безмежні простори каламутних вод, де можна було легко ловити рибу.

### Сліпа покора і право на опір

Отже, загалом Реформація, разом із сектантськими суперечками, що їх вона породила, прискорила уже наявну тенденцію до поширення й зміцнення монархічної влади. Невдала спроба церковного керівництва провести реформу церкви за допомогою Генеральної Ради означала, що жодна реформа не може бути успішною, доки вона не заручиться моральною, а то і силовою підтримкою мирських правителів. Мартін Лютер рано збагнув, що успіх реформи в Німеччині залежить від допомоги князів. В Англії

Реформацію було проведено уже майже абсолютною владою Генріха VIII, і безпосереднім її наслідком було подальше зміцнення королівської влади. Загалом же в Європі, мірою того як поширювалась різноголосиця, король залишався тим єдиним осередком, навколо якого можна було досягнути національної єдності. Особливо це було характерно для Франції другої половини шістнадцятого століття. Без перебільшення можна сказати: всюди перемога діставалась тій релігійній течії, що підтримувала цілеспрямовану внутрішню політику. В Англії й Північній Німеччині протестантизм був на боці князів. У Франції й Іспанії він став прихильником партикулярних рухів дворянства, провінцій або міст, причому в даному випадку національна релігія залишалась католицькою. Отже, передусім у виграші zostались королі й абсолютна монархія, яка не була породжена Реформацією і яка, звичайно, не була виключно пов'язана з якоюсь певною конфесією.

Цьому значною мірою сприяло й те, що більш могутні реформаторські угруповання постійно почували себе зобов'язаними вести свою війну на два фронти. Звичайно, вони мали змагатися з папою римським і з цією метою взяли на озброєння всі принципи й аргументи, що за два століття від часів Вільяма Окама стали спільним надбутком. Однак провідні протестантські реформатори навіть більше, ніж католики, вважали за необхідне різко відмежуватись від темніших і радикальніших рухів за релігійно-соціальну реформу, отих «божевільних збочень» протестантизму. Подібні рухи, що, безсумнівно, жевріли під поверхнею століть, відразу ж виявили себе, як тільки захитався усталений порядок. Анабаптизм і селянські заколоти вселяли молодій буржуазії шістнадцятого століття набагато більший жах і ненависть, ніж подібні пролетарські заворушення пізнішої доби. Їх придушували з особливою лютюю і жорстокістю, що дістала благословіння як Лютера, так і Кальвіна. Недаремно ж монархія здобула підтримку й середнього класу, що набрав сили, і саме тому в обійми князів було кинуте всіх релігійних реформаторів. Таким чином, Реформація приєдналась до економічних сил, що уже існували, аби перетворити королівське правління, наділене абсолютною владою вдома і повною свободою дії за кордоном, на типову форму європейської держави.

Водночас протестантизм породив ще одну течію, що зрештою почала протидіяти йому. У багатьох районах Північної Європи він спричинив появу відносно міцних релігійних меншин, груп надто численних, щоб придушити їх, не наражаючи на небезпеку громадський порядок. Ці групи були сповнені рішучості забезпечити для своєї віри переваги легальної організації. Кожна така група була, з очевидних причин, потенційним джерелом заворушень, і кожна релігійна розбіжність спричиняла різноголосицю в політичних питаннях. Лише поступово, під тиском обставин, що не дозволяли жодного інакшого вирішення проблеми, сформувалась політика релігійної толерантності, бо було визнано, що загальну політичну лояльність можна виявляти і до представників інших конфесій. А тим часом зрощення релігії й політики було завершено. Підтримка державних

правителів стала найважливішим елементом релігійної віри, тоді як захист державним правителем певного релігійного переконання вважався, і часто-густо й насправді був, виступом проти лідера іншого віросповідання. До релігійних реформ спонукало намагання, принаймні розкольніцьких і не визнаних державою релігійних угруповань, відстояти не лише право не погоджуватися з даною державною адміністрацією, але й домогтися права завжди чинити опір в інтересах так званої істинної релігії, в яку щиро вірили розкольніки. У чотирнадцятому й п'ятнадцятому століттях реформатори обстоювали право виступати проти еретичного папи римського. У шістнадцятому столітті вони домагалися права чинити опір еретичним королям, котрі, більше ніж папа римський, «спустошували церкву». Отже, животрепетним питанням залишалась релігійна реформа, але це питання було не менш політичним, аніж релігійним.

Ось чому найбільш полемічним аспектом політичної філософії стало питання: чи мають піддані право чинити опір своїм правителям — звичайно, з добродійних міркувань, зумовлених, як правило, необхідністю відстоювати чистоту християнської доктрини, — або ж чи повинні вони виявляти сліпу покору, оскільки у всіх випадках опір є злом. Останній погляд пізніше вилився у модернізовану теорію монархічного божественного права, бо сліпа покора будь-якій формі правління, окрім монархії, була питанням чисто академічним. З другого боку, право чинити опір найкраще було обґрунтувати, виходячи з припущення, що королі завдячують свою владу народові і можуть бути притягнені ним до відповідальності, якщо на те будуть достатні підстави. Ось таким чином ці два різновиди теорії стали найбільш поширеними у шістнадцятому столітті, їх почали розглядати як прямо протилежні одна одній, що, власне, так воно й було насправді, судячи з наслідків, які кожна з них таїла в собі. Обидві теорії певний час були однаково теологічними, хоч, як виявилось, набагато легше було відокремити теорію всенародних прав від теології, аніж від божественного права.

Жодна з теорій як така, безперечно, не була новою, хоч обидві були більш-менш нові щодо мети їх застосування. Переконавання, що громадянське послухання є християнською добродійністю, приписаною Богом, було таке ж старе, як і святий Павло. Жоден християнин ніколи не мав сумніву, що в певному розумінні законна влада є від Бога, а це само по собі ще не означало заперечення того погляду, що якоюсь мірою влада також походить і від народу. Якій-небудь пересічний середньовічний автор, наслідуючи традицію Григорія Великого, мабуть, зміг би так-сяк сформулювати доктрину сліпої покори, хоча це не було загальнопоширеним переконанням, як це мало місце в шістнадцятому і сімнадцятому століттях. З другого боку, загальна теорія, згідно з якою політична влада походить від народу, не сприймалася у будь-якому конкретному сенсі як намагання захистити право на опір. Спеціалізація цих двох теорій — оформлення однієї з них як монархічної, а другої як антимонархічної — поступово відбувалася впродовж шістнадцятого століття.

## Мартін Лютер

Цікаво відзначити, що перші реформатори, як Лютер, так і Кальвін, стояли, по суті, на однакових позиціях в основоположних питаннях моралі. Словом, обидва вони дотримувалися тієї точки зору, що опір правителям за будь-яких обставин — це зло. Цей факт особливо вражає з огляду на контраст між пізнішою історією лютеранської і кальвіністської церков. І в Шотландії, і у Франції кальвіністи значною мірою сприяли розвиткові і поширенню теорії, згідно з якою політичний опір виправдовується як засіб релігійної реформи. В Шотландії важливий крок у бік від вчення самого Кальвіна в першу чергу зробив не хто інший, як Джон Нокс, керівник реформи, що повинна була досягти мети завдяки участі народу в боротьбі проти непохитно католицького придворного оточення. Обставини, в яких опинилися французькі кальвіністи, також пов'язані з подібним перебігом подій і подібною характеристикою цілей. Однак становище в Північній Німеччині, здається, підводило до того, щоб зробити сліпу покору невід'ємною частиною віровчення лютеранської церкви.

В тому, що сталося пізніше, є певний елемент іронії історії. За складом свого характеру Лютер більше, ніж Кальвін, був схильний симпатизувати справі особистої свободи. За своєю душевною суттю він ненавидів примус у справах віри, фактично це був єдиний погляд, що відповідав його уявленням про релігійний досвід.

*Єресь ніколи не можна викоренити силою. Для цього потрібно інше знаряддя. Тут зовсім інші сутички й сперечання, ніж на полі брані, де орудують мечем. Тут мусить змагатися слово Боже. Якщо воно не досягне мети, мирська влада ніколи не зарадить справі, хай навіть і затопить світ кров'ю<sup>1</sup>.*

Отже, для Лютера справжній смисл релігії полягав у внутрішньому досвіді, по суті, містичному й незбагненному, тоді як зовнішні форми й богослужіння духовництва можуть лише допомагати або перешкоджати досягненню цієї мети. Така була сутність його доктрин виправдання вірою і «священства християнина». Ясна річ, сила — цілком непридатний засіб для того, щоб обстоювати ось таким чином витлумачену релігію.

Ідеї, що передували думкам Лютера як про церкву, так і про державу, поширювались від чотирнадцятого століття. Звинування, що їх він висуває проти римсько-католицької церкви, — розкошування й порочне життя римського двору, перекачування до Риму з Німеччини церковних доходів, висування іноземних прелатів на вищі посади в німецьких церквах, корупція папського судочинства, продаж індульгенцій — були лише підсумком всіх давніших скарг і нарікань. Основою його доказів, спрямованих проти папи римського й ієрархії, став саме той принцип, що набрав сили

<sup>1</sup> «On Secular Authority», 1523; Werke, Weimar ed. Vol. XI, p. 268.

у ході соборної суперечки про те, що церква — це «зібрання всіх віруючих у Христа на землі». Його нападки на особливі привілеї й пільги духовенства були в дусі всіх попередніх антипапських виступів: відмінності у званнях і чинах — це лише адміністративні переваги, бо люди будь-якого стану, миряни й духовенство, мають заняття, корисні для громади. Звідси випливає, що духовенство, як і миряни, повинно нести однакову відповідальність у мирських справах.

*Зовсім неприпустимо, що духовний закон так високо ставить свободу, життя і власність духовенства, ніби миряни не такі ж добрі, святобливі християни або не такі ж повноправні члени церкви<sup>1</sup>.*

Втім, хоч Лютер і почував органічну відразу до релігійного примусу і вмів згуртувати священство істинно християнських душ проти канонічного права й проти держави, що надає надто великого значення ролі духовенства, він аж ніяк не міг уявити собі релігію як таку, що може цілком обійтися без церковної дисципліни й авторитету. З внутрішнім спротивом, але немінуче він дійшов висновку, що ересь необхідно придушити, а еретичним віровченням слід запобігати. Такий висновок, усупереч особливостям його характеру, безпосередньо підводив до необхідності примусу, а оскільки церква сама не в змозі була виправити свої недоліки, то сподівання мати очищену церкву немінуче покладались на світських правителів.

*Втім, це був би найкращий і водночас єдино можливий вихід, якби королі, князі, дворянство, міста й окремі громадяни самі розпочали й відкрили шлях до необхідних перетворень, так щоб єпископи й духовенство, які зараз налякані, розважливо пішли тим же шляхом<sup>2</sup>.*

Щоправда, Лютер все ще вдавався до старого виверту, що це ніби тимчасовий маневр, необхідний для надзвичайних обставин. Королі й князі, каже він, — це «єпископи з необхідності». Однак практичним наслідком його розриву з Римом було те, що мирські правителі стали виконавцями реформи і водночас суддями стосовно того, якими повинні бути реформи. Звичайно, Лютер зовсім не мав наміру зробити світську владу суддею ересі, але в дійсності влада, що проводить в життя свою волю, визначає й політику. Отже, в результаті Лютер допоміг створити національну церкву, дещо таке, що він сам безперечно вважав би релігійною потворою.

<sup>1</sup> «To the Nobility of the German Nation», 1520 (trans. by Wace and Buchheim); Werke. Vol. VI, p. 410.

<sup>2</sup> «On Good Works», 1520 (trans. by W. A. Lambert); Werke. Vol. VI, p. 258.

Оскільки успіх реформ залежав від правителів, це, природно, змусило його стати на ту точку зору, що піддані зобов'язані сліпо підкорятися своїм правителям. Попри незалежність його думки і справжню відданість релігійній свободі, прийняття такої точки зору зовсім або майже зовсім не зачіпало його політичних переконань. По суті, Лютер мало переймався політикою, якщо тільки події цілком не захоплювали його уваги. За своєю вдачею він дуже поважав громадянську владу. Лютер завжди відверто виступав проти політичного тиску — чи то підбурювання, чи насильства. Лютера не можна назвати великим шанувальником особистостей — якість-то він сказав, що правителі — «загалом найбільші дурні і найгірші негідники на землі», — однак він дуже шанував офіційну владу як таку і зовсім не йняв віри людським масам.

*Проводирями цього світу є Боги, звичайні люди — це Сатана, через них Бог іноді вершить те, що в інші часи здійснює безпосередньо через Сатану, приміром, піднімає повстання, аби покарати людей за їхні гріхи.*

*Я радше стернів би помилки проводиря, аніж правильні вчинки народу<sup>1</sup>.*

Як і слід чекати, його обстоювання обов'язку сліпої покори відзначається крайньою суворістю:

*Нерозумним є власне для християнина, хоч би ким він був, налаштовувати себе проти влади, незалежно від того, праведно вона чинить чи неправедно.*

*Нема діянь кращих, аніж покора й слугування тим, кого поставлено над нами начальниками. Із цих міркувань непослух — більший гріх, аніж убивство, неподобство, крадіжка й нечесність і все те, що з ними пов'язане<sup>2</sup>.*

Щоправда, в цьому відношенні, як і в інших, Лютер не був до кінця послідовним. Його політичні погляди значною мірою зумовлювались обставинами, а проповідь сліпої покори натрапляла на певні труднощі. Ті правителі, від яких він безпосередньо залежав, були, принаймні за законом, підданими імператора. За таких обставин Лютер змушений був визнати, що імператору можна чинити опір, якщо він перевищує свою імператорську владу, а це явно суперечило загальному принципу сліпої покори. Втім, фактична влада імператора над місцевими, чи земельними, правителями була досить примарною, так що ця суперечність майже ніякого практичного значення не мала. Проте основна вага Лютерового авторитету була, без-

<sup>1</sup> Цитується за Preserved Smith, The Age of the Reformation (1920), pp. 594 f.

<sup>2</sup> Там же.

перечно, на боці доктрини, згідно з якою опір цивільній владі за всіх обставин є гріховним з моральної точки зору.

Наслідки лютеранства загалом виявилися зовсім не такими, на які сподівався Лютер. У релігійному відношенні більш ліберальний, принаймні за своїми нахилами, аніж Кальвін, він заснував лютеранські державні церкви, підпорядковані певним політичним силам і навіть, можна сказати, окремим гілкам державної влади. Розкол єдиної церкви, придушення її монастирських інституцій і духовних об'єднань, а також скасування канонічного права усунуло найсуворіший контроль над світською владою, що існував у середньовіччі. Постійний наголос Лютера на чистоті справжньої сутності релігійного досвіду укорінював дух квієтизму й мовчазного схвалення світської влади. Таким чином, релігія, мабуть, зміцнила свою духовність, що ж до держави, то вона безперечно укріпила свою владу. Смиренність лютеранської церкви з певним відтінком містицизму різко контрастувала з тим різновидом релігії, що його розвинула кальвіністська церква, де світська діяльність і навіть світський успіх розглядалися як християнський обов'язок.

### Кальвінізм і влада церкви

Кальвіністські церкви в Голландії, Шотландії й Америці були тим основним середовищем, через яке по всій Західній Європі поширювалось виправдання спротиву. Розбіжність між двома віровченнями зовсім не визначалась основними ідеями самого Кальвіна. По суті, він, як і Лютер, твердо вірив у необхідність сліпої покори, а за складом свого характеру був значно послідовнішим прихильником правопорядку і набагато авторитарнішим, ніж німецький реформатор. Оскільки розбіжності певною мірою зумовлювались особливостями кальвіністської теології, то безпосередніх стосунків між церквами не було, і, за інших обставин, вони могли б мати зовсім іншу історію. Вирішальним чинником було те, що кальвінізм, особливо у Франції й Шотландії, перебував в опозиції до влади і, по суті, не мав можливості встановити над нею свій вплив або повернути до своєї віри. Головно з цієї причини послідовники Кальвіна примирилися з тим, що його різкі заяви щодо гріховності спротиву — цілком доречні в Женеві або тоді, коли жевріла хоч яка надія на успіх реформи у Франції, — поступово втратили свою гостроту, і на зміну їм прийшло віровчення цілком протилежного змісту. Перші кроки Джона Нокса у цьому напрямі були зумовлені деякими малозначними рисами Кальвінового вчення, однак самі по собі ці риси ніколи не змогли б спричинити подібної зміни позиції.

У своїй первісній формі кальвінізм не тільки не засуджував опір, але й був позбавлений будь-яких ознак лібералізму, конституціоналізму або прихильності до принципів представництва. Там, де він розвивався вільно у своєму власному річищі, він закономірно перетворився на теократію — різновид олігархії, підтримуваної союзом духовенства і дрібномаєтного

дворянства, від якого маси людей були відсторонені і який загалом був обмежений, деспотичний і реакційний. Такими, по суті, були і власне Кальвінове урядування в Женеві, і пуританський уряд у Масахусетсі. Щоправда, Кальвін принципово заперечував проти зрощення церкви з державою. Саме на цій підставі він не прийняв реформи Цвінглі в Цюріху. Кальвіністи загалом продовжували виступати, приміром в Англії, проти такого єднання, що було б наслідком визнання короля главою національної церкви. Пояснювалось це, однак, не бажанням звільнити державу від впливу церкви, а якраз протилежними намірами. Церква мусила сама визначати свої принципи віровчення й критерії моралі і здобути повну підтримку світської влади в запровадженні своєї дисципліни для непокірних. У Женеві відлучення від церкви позбавляло громадянина права займати офіційну посаду, а в Масахусетсі цивільними правами могли користуватися лише члени церкви. У цьому відношенні Кальвінова теорія церкви більше відповідала духу крайнього середньовічного клерикалізму, аніж та, що її підтримували націоналістичні католики. Ось чому членам національної церкви кальвіністи й єзуїти здавалися лише двома назвами однієї й тієї самої течії. Ті й ті виступали за верховенство й незалежність духовної влади й використання світської влади для утвердження їх висновків щодо ортодоксальності й моральної дисципліни. На практиці ж там, де можливо, кальвіністські урядники виставляли, за християнською традицією, два мечі в церкві і визначали відповідний напрямок світської влади — не для світських правителів, а для духовенства. Наслідком цього, цілком природно, стало нестерпне панування церковників: дріб'язкове втручання в особисті справи на основі загального шпигунства, з ледь відчутною різницею між підтриманням громадського порядку, контролем за особистою мораллю і збереженням чистоти віровчення й ритуалів богослужіння.

З такими досягненнями в практичній діяльності характерні доктрини кальвіністської теології — богообраність і наперед визначення Богом долі — не могли не бути взаємопов'язаними. Віра, що люди спасають свої душі не завдяки власним заслугам, а з Божої волі й ласки, здається на перший погляд, позбавляє сенсу людські зусилля. Насправді ж вона мала якраз протилежний наслідок. У кальвінізмі майже не знаходимо й сліду того містицизму й квієтизму, що забарвлює Лютерову ідею релігійного досвіду. Кальвіністська етика була, по суті, етикою дії. І справді, що може бути кращою спонукою невтомної діяльності — загартувувати волю і, якщо необхідно, зміцнювати свій дух, — аніж щире переконання, що людина обрана знаряддям Божої волі. Кальвіністська теорія наперед визначення долі не мала нічого спільного з сучасною концепцією загальної причинності. То була скоріше віра в космічну систему квазівійськової дисципліни. Таким чином, Кальвін вичерпав увесь словниковий запас римського права, аби описати верховну владу Бога над світом і людиною. Його мораль вчила не так любові до своїх ближніх, як самовладання, дисципліни й поваги до своїх товаришів у битві за життя, і ці якості

дійсно стали вищими моральними чеснотами пуританізму. Саме ця етика зробила кальвіністську церкву особливо войовничою частиною протестантизму. Догма богообраності була ідеально пристосована до авторитарного характеру морального реформатора, який поставив собі за мету боротися з нерозкаяною масою людства.

Доктрина наперед визначення стала своєрідним мандатом церковників на владу. Не маючи Лютерової схильності до містичного релігійного досвіду, Кальвін у певному розумінні надавав більшої ваги мирським інституціям, які для Лютера мали лише світське значення. Однак це зовсім не означало, що згадані інституції могли бути незалежними від церкви, навпаки: вони розглядалися як одне із «зовнішніх знарядь спасіння». Звідси щонайперший обов'язок влади підтримувати чистоту віросповідання й викорінювати ідолопоклонство, святотатство, богохульство і ересь. Показовий у цьому відношенні наголос, що його робить Кальвін на завданнях і цілях, заради яких створюється світська влада.

*Мета тимчасового правління, оскільки ми живемо серед людей, саме й полягає в тому, щоб підтримувати й зберігати ритуали богослужіння, захищати чистоту доктрини й авторитет церкви, пристосовувати наше життя до умов людського суспільства, формувати нашу поведінку в дусі громадянської справедливості, домагатися злагоди між людьми і підтримувати загальний мир і спокій<sup>1</sup>.*

Щоправда, Кальвін неодноразово посилався на давньохристиянську точку зору, що істинну віру не можна нав'язати, втім, на ділі він не наполягав на обмеженні обов'язку держави запроваджувати ортодоксальні ритуали.

Отже, кальвінізм передусім мав на меті встановлення цензури у сфері моралі і дисципліни в доктрині. Відомим він став за оті могутність і вплив, що їх він допоміг здобути духовенству. Ця обставина тим більше вражає, що кальвінізм пішов навіть далі, ніж інші протестантські групи, у своїй протидії обрядовості, а кальвіністська форма церковного правління передбачала залучення до цієї справи прихожан, тобто утворення церковних общин, чи конгрегацій. Ця остання практика виявилась дієвим засобом запровадження цензури. Утворення конгрегацій зовсім не призначалось для демократизації церкви або для обмеження впливу духовенства. Таке завдання не ставилося і на ранніх стадіях становлення кальвінізму. Теоретично влада церкви належала всій християнській общині, проте в Женеві ця влада здійснювалася консисторією, що складалася із духовенства й дванадцяти мирських старійшин, номінально обраних міською радою. Фактично ж влада духовенства була необмеженою, а система була представницькою лише в тому туманному розумінні, що консисторія повинна була здійснювати владу, яка належала всій церкві. Спочатку старійшини зовсім не представляли, у вузькому розумінні цього слова, конгрегацію.

<sup>1</sup> «On Good Works» (trans. by W. A. Lambert); Werke. Vol. VI, p. 250.

Таку можливість їм було надано пізніше, коли пресвітеріанські церкви ухвалили план виборів. Не було й самоврядування на церковних зібраннях у тому вигляді, в якому воно з'явилося пізніше в конгрегаційних общинах.

Щоправда, кальвінізм в Шотландії все ж таки втілював принцип представництва у спосіб, що був важливий з політичної точки зору. Генеральна асамблея шотландської церкви, разом з її пресвітерією й провінційними синодами, загалом набагато повніше представляла весь народ, аніж шотландський парламент, який за своїм складом залишався феодальним. Реформація в Шотландії значною мірою була народно-національним рухом, спрямованим проти католицької церкви й дворянства, яке було в тісному союзі з Францією. Однак зумовлювалося це не тим, що кальвінізм у своїй первісній формі обстоював народні права чи виступав за представництво. Взагалі йому не притаманна була така політична сутність, а в церковному врядуванні мирські старійшини набули подібних якостей лише тоді, коли обставини змусили до цього.

Якщо кальвінізм і намагався ухилитися від монархічної влади, то спричинялося це радше його негативними, аніж позитивними рисами. Вірогідне, мабуть, те, — адже наприкінці шістнадцятого століття це вважалося цілком вірогідним, — що кальвінізм виявився не тією формою церковного правління, що могла бути прийнятною для національної церкви, мирським главою якої був король. Основною причиною цього була та обставина, уже згадана вище, що кальвінізм спирався на гільдебрандський принцип, згідно з яким духовна влада є вищою за мирську, і таким чином прагнув домогтися незалежності духовенства від мирського глави державної церкви. У цьому відношенні різниця між кальвінізмом і католицизмом полягала в тому, що перший домігся загальної автономії для церкви, як духовенства, так і мирян, замість того щоб зосередити духовну владу в руках єпископів. У національних церквах єпископи, відчужені від Риму, стали найбільш бажаним знаряддям впровадження королівського правління в церкву. Внаслідок цього закономірною формою правління, прийнятою національними церквами, став єпископалізм. Власне, це й дало привід для дотепного афоризму короля Якова I: «Нема єпископа, нема й короля», — що відбивав тривалий і гіркий досвід кальвіністських пресвітерій. Тому-то кальвінізму, в цьому розумінні, судилося стати формою церковного правління, придатного лише для опозиційних партій. Отже, за своєю суттю загальнонародним він не був і, звичайно, не виявляв антимонархічних устремлень, однак він був немонархічним у тому розумінні, що монархія завжди мала можливість вибору з-поміж прийнятних для неї форм церковного правління.

### Кальвін і сліпа покора

З-поміж суто політичних Кальвінових поглядів найважливішим, принаймні зважаючи на особливості його епохи й середовища, видається цілеспря-

моване і, в основному, послідовне обстоювання обов'язку сліпої покори, щодо якого він був у цілковитій згоді з Лютером. Оскільки мирська влада являє собою зовнішній засіб спасіння, соціальний статус її представника (судді), за його словами, є найпочеснішим, бо він — намісник Бога, і спротив йому означає спротив Богу. Дарма звичайна людина, не наділена владою, ламає собі голову над тим, якою має бути держава. У разі необхідності щось виправити така людина має вказати на це своєму начальнику, але не втручатись у справу на свій розсуд. Нічого не слід робити без розпоряджень начальника. Поганий правитель, — а він є кара Божа за гріхи людей, — не менше, ніж добрий, заслуговує на те, щоб йому безумовно корилися його піддані, бо покору слід виявляти не до окремої особи, а до посади, а посада має непорушну величність. Щоправда, Кальвін, як практично всі прихильники божественного права королів у шістнадцятому столітті, висловлював досить категоричні погляди на обов'язок правителів щодо їхніх підданих. Непорушний закон Божий однаково обов'язковий як для королів, так і для підданих, а порочний правитель винуватий у прогріхах проти Бога. Подібно Локу, пізніше він дотримувався тієї точки зору, що цивільне право лише визначає покарання за те, що в самій своїй суті є порочним. Однак покарання правителя, що порушує свій обов'язок, належить Богові, а не його підданам. Стати на таку точку зору було цілком природним для Кальвіна з огляду на його власну владу в Женеві, а також зважаючи на сподівання, що кальвіністський протестантизм може ще стати релігією королів Франції.

Кальвінова теорія політичного опору мала один, по суті, малозначний у його творчості, аспект, що його доволі розвинули деякі з його послідовників. Кальвін підкреслював, що є такі суспільні устрої, які зобов'язують чиновників низового рівня (суддів) чинити опір тиранії в особі глави держави і захищати від нього народ<sup>1</sup>. Звичайно, Кальвін мав на увазі суддів, подібних плебейським трибунам у стародавньому Римі. Якщо ж суспільним устроєм наявність суддів не передбачається і згаданий спротив формально виключається, тоді право опору надається безпосередньо Богом. Але це аж ніяк не є загальним правом народу чинити опір владі. Верховна влада утримується спільно кількома особами, і будь-який учасник керівництва зобов'язаний запобігти зловживанням іншого. Ця теорія мирового суддівства набула серед деяких кальвіністів величезного значення, що вийшло за межі місця, відведеного їй Кальвіном.

Коли згодом відмовились від доктрини сліпої покори, спочатку в Шотландії, а пізніше у Франції, то право опору звичайно надавалось не рядовим особам, а мировим судам низового рівня чи «природним поведирям» народу. Згодом ця теорія перетворилася на пом'якшений аристократичний варіант загальної теорії природних прав, притаманних людям. Проте у самого Кальвіна ми не знаходимо якої б то не було теорії людських прав. Обов'язок державця правити на законних підставах уста-

<sup>1</sup> Institutes, IV, XX, 2.

новлюється Богом, а не людьми. Його влада обмежується законом Божим, а не правами народу, і, якщо ті чи інші порядки й передбачають право опору верховному правителю, то це теж походить від Бога, а не від народу.

Не має особливого значення те, що Кальвінові власні політичні переконання були радше аристократичними, аніж монархічними. В його системі було місце лише для одного короля, а саме: Бога. Тому він розглядає обрання однієї людини або однієї сім'ї до політичної влади як злочин проти божественної монархії. Ця думка, мабуть, була посилена тим, що він теоретично віддавав перевагу стародавній аристократичній республіці, — перевагу, що ґрунтувалась на дослідженнях гуманістичної спадщини минулого. Прихильність Кальвіна до аристократичної республіки особливо відчутна у творі «Інституції». Кальвін наводив із Полібія стародавній довід на користь змішаної форми державного правління. Його критика спадкоємної монархії нагадує висловлювання Цицерона, а осуд демократії не менш суворий, ніж у Платона. Ніщо не може перевершити презирство, з яким Кальвін характеризує анабаптистів як «тих, що живуть безладно, немов пацюки в соломі». У своїх політичних і соціальних поглядах Кальвін помітно схилився до аристократичного правління, і такий ухил загалом залишався характерним для кальвінізму, окрім деяких його лівих сект, що зазнали з бігом часу певних змін.

У своїх головних аспектах Кальвінова політична теорія являла собою дещо непослідовну структуру, і зовсім не тому, що вона була нелогічною, а тому, що легко могла стати жертвою обставин. З одного боку, вона підкреслювала гріховність будь-якого опору установленій владі, а з другого, фундаментальним принципом її було право церкви обстоювати чистоту доктрини і здійснювати загальну цензуру при підтримці світської влади. Тож цілком закономірно, що кальвіністська церква, — якщо вона існувала у державі, правителі якої відмовлялись визнати істинність її віровчення і запровадити її дисципліну, — відреклася від обов'язку покори і почала стверджувати право на опір. Такого результату принаймні можна було очікувати там, де був хоч би невеликий шанс модифікувати форму державного правління і значний шанс чогось домогтись, вдаючись до опору. Ось таким було становище, в якому опинилися кальвіністи як у Шотландії, так і у Франції наприкінці шістнадцятого століття.

### Джон Нокс

Першим, хто круто змінив свою позицію, був Джон Нокс, — звичайно, не заради оригінальності, а зважаючи на становище, в яке було поставлено шотландський протестантизм. 1558 року Нокс опинився у вигнанні, католицька ієрархія в Шотландії винесла йому смертний вирок, однак він продовжував очолювати досить міцний гурт своїх єдиновірців. Королівська влада, завдяки своєму союзу з Францією, була необоротно католицькою.



Отже, він міг пов'язувати свої сподівання лише з політикою опору, а не з якою-небудь іншою, тому, діючи відповідно до обставин, він уже через два роки, по суті, здійснив шотландську реформацію. У цій ситуації Нокс і написав свою «Відозву» до дворянства, середнього й нижчого станів Шотландії, стверджуючи обов'язок кожного громадянина незалежно від його громадського статусу пильнувати за тим, щоб проповідувалась істинна релігія і щоб ті, хто позбавляє народ «поживи для душі його, тобто живого слова Божого», були покарані смертю.

По суті, Нокс не відступив від Кальвінових принципів. Він визнає незаперечну істинність Кальвінового тлумачення християнського віровчення, а також обов'язок церкви домагатись благочиння від усіх, хто неохоче приймає його. Кожний християнин зобов'язаний дбати про те, щоб це віровчення і благочиння мали ту вагу, на яку дає їм право божественна істина. Ось тут знову Нокс цілком наслідує Кальвіна. Однак у Шотландії знаходиться католицький регент, що представляє владу католицької королеви, який не лише відмовляється визнати істинну віру, але й активно підтримує ідолопоклонство (тобто католицизм). Як же тут бути істинно віруючому? Нокс сміливо стверджує, що обов'язок віруючих виправляти і відвертати все, що б не вчинив король усупереч слову Божому, Господній шані й славі. Тому він відкидає Кальвінову доктрину сліпої покорі.

*Бо нині у всіх на устах одна й та сама пісня: ми мусимо слухатися наших королів, добрі вони чи погані, бо так заповідав Бог. Але нехай спіткає жаклива кара ганьбителів Бога, його святого Імені й тайнств. Бо твердити, ніби Бог заповідав слухатися королів, коли вони чинять нечестиво, не менше блюзнірство, аніж твердити, ніби Бог своїми заповідями сприяє беззаконню.*

*Покарання за такі злочини, як ідолопоклонство й інші, що торкаються величності Бога, — це не лише справа королів і найголовніших правителів, а всього народу і кожного громадянина, відповідно до покликання кожної людини і відповідно до тієї можливості й нагоди, що їх надає Бог, аби помститися за шкоду, заподіяну його славі явно нечестивими ділами<sup>1</sup>.*

Деякі Ноксові твердження, здається, виходять із припущення, що королі завдячують свою владу богообраності, а тому відповідають перед народом за її належне здійснення<sup>2</sup>, але ця думка досить невиразна й не розвинена в його творах. Утім, найсуттєвіше те, що, по-перше, він відкинув Каль-

<sup>1</sup> Institutes, IV, XX, 31.

<sup>2</sup> Appellation; Works (ed. by Laing). Vol. IV, pp. 496, 501. Хоч як дивно, було це написано в Женеві. Погляди, подібні до Ноксових, опубліковано того ж року Крістофером Гудменом у його творі How Superior Powers Ought to be Obeyed («Як коритися вищій владі»). Обидва автори, очевидно, співпрацювали. Див.: J. W. Allen, Political Thought in the Sixteenth Century (1928), p. 110.

вінову віру в гріховність опору, а по-друге, обстоював можливість опору як невід'ємної складової обов'язку сприяти реформі. Його позиція ґрунтувалася на принципі релігійного обов'язку, а не народних прав, проте, внаслідок його діяльності, значна частина кальвіністських церков стала в опозицію до королівської влади і почала сміливо обстоювати такий засіб боротьби, як повстання. Наступний крок було зроблено у Франції, де спалахнули релігійні війни, а це знову змусило кальвіністів перейти в опозицію до католицької монархії. Тут теорія про те, що королівська влада походить від народу і відповідальна перед ним, дістала набагато повніший розвиток, ніж у творах Нокса, хоча зроблено це було у безпосередньому зв'язку з релігійним питанням. Втім, повніший розвиток революційного, або антимонархічного, Ноксового кальвінізму можна знайти в такій праці, як *Vindiciae contra tyrannos* («Помста тиранам»).

### Вибрана бібліографія

- A History of Political Thought in the Sixteenth Century.* By J. W. Allen. 3d ed. London, 1951. Part I.
- La pensée politique de Calvin.* By M. E. Chenevière. Geneva, 1937.
- «Calvin and the Reformed Church». By A. M. Fairbairn. In the *Cambridge Modern History*. Vol. II (1903), ch. 11.
- Luther and the Reformation.* By V. H. Green. New York, 1964.
- The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation.* Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1925. Chs. 7, 8.
- John Ponet (1516? – 1556): Advocate of Limited Monarchy.* By Winthrop S. Hudson. Chicago, 1942.
- Calvinism and the Political Order.* Edited by George L. Hunt. Philadelphia, 1965.
- «Luther». By T. M. Lindsay. In the *Cambridge Modern History*, Vol. II (1903), ch. 4.
- Calvin and the Reformation.* By James Mackinnon. London, 1936.
- «The Anglican Settlement and the Scottish Reformation». By F. W. Maitland. In the *Cambridge Modern History*, Vol. II (1903), ch. 16.
- The History and Character of Calvinism.* By J. T. McNeill. New York, 1954.
- Church and State in Luther and Calvin.* By William A. Mueller. Nashville, Tenn., 1954.
- The Political Consequences of the Reformation: Studies in Sixteenth-century Political Thought.* By Robert H. Murray. London, 1926.
- The Reformation.* By Chadwick Owen. Baltimore, 1964.
- Luther: His Life and Work.* By Gerhard Ritter. New York, 1963.
- The Life and Letters of Martin Luther.* By Preserved Smith. 2d ed. Boston, 1914.
- The Age of the Reformation.* By Preserved Smith. New York, 1920.
- Religion and the Rise of Capitalism.* By R. H. Tawney. New York, 1926.
- The Social Teaching of the Christian Churches.* By Ernst Troeltsch. Eng. trans. by Olive Wyon. 2 vols. New York, 1949. Ch. 3.
- The Political Theories of Martin Luther.* By L. H. Waring. New York, 1910.
- The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* By Max Weber. Eng. trans. by Talcott Parsons. London, 1930.
- «Politics and Religion: Luther's Simplistic Imperative». By Sheldon S. Wolin. In the *Am. Pol. Sci. Rev.* Vol. I. (1956), p. 24.

## Роялістські й антироялістські теорії

Коли Кальвін помер 1564 року, вже були закладені підвалини для релігійних воєн, які, за словами Лютера, мали «залити світ кров'ю». У Німеччині поділ території перетворив війну на боротьбу між князями, з тим наслідком, що не було потреби наполягати на фундаментальному питанні релігійної свободи. В Нідерландах вона прибрала форми повстання проти чужоземного панування. В Англії, як і в Іспанії, верховенство королівської влади завадило протягом шістнадцятого століття спалахнути громадянській війні. Але у Франції та Шотландії розпочалася фракційна боротьба, яка загрожувала стабільності нації. Отож у Франції між 1562 і 1598 рр. відбулося щонайменше вісім громадянських воєн, ознаменованих такими звірствами, як Варфоломіївська різанина і бездумні вбивства з обох боків. Було перерване не лише організоване управління, але й сама цивілізація опинилася в небезпеці. Отже, в шістнадцятому столітті саме у Франції був написаний найважливіший розділ політичної теорії. Тут виявилися головні супротивні позиції думки, що були вироблені під час громадянської війни в Англії в наступному столітті. І теорія права народу, як захист права на опір, і теорія божественного права королів, як бастиону національної єдності, беруть свій початок як сучасні політичні теорії у Франції.

### Релігійні війни у Франції

У найзагальніших рисах політичний розвиток у Франції й Англії був схожий, хоча й існували істотні розбіжності. В обох країнах саме нові монархії спочатку були органом національної єдності і джерелом сучасного, централізованого управління. В Англії завдання монархії було легше, адже традиція провінційної й муніципальної незалежності там загалом була слабшою, ніж у Франції, де королівська влада стала переважати лише після періоду громадянських воєн. З другого боку, у Франції не було такої парламентської традиції, як в Англії. Хоча влада парламенту була тимчасово затемнена абсолютизмом Тюдорів, зрештою він став верховним органом і утвердився як національний уряд. У Франції відмінності провінційних привілеїв унеможливили створення парламентського управління в національному масштабі. Характерні особливості політичної думки виникли внаслідок різних шляхів, якими розвивалося національне об'єднання у цих двох країнах. В Англії, оскільки королівській владі в шістнадцятому столітті серйозно не загрожували, теорія королівського

абсолютизму чи цілковитої верховної влади, уособленої в королі, не розвивалася, тим часом як у Франції ця теорія стала панівною наприкінці століття. Коли в сімнадцятому столітті опір королівській владі все-таки розвинувся в Англії, то суперечка виникла між королем і національним парламентом, що, певне, було неможливим у Франції. З другого боку, опір королівському абсолютизму у Франції зазнав поразки переважно тому, що він був пов'язаний із середньовічним сепаратизмом, несумісним з централізованим державним управлінням.

У Франції, як, по суті, і скрізь, релігійні відмінності були нерозривно переплетені з політичними й економічними силами. У централізованій системі французької монархії, якою Макіавеллі захоплювався як найкращим типом королівського врядування, в середині шістнадцятого століття виявилися такі вади, що в якійсь момент вони могли коштувати короні підтримки заможного середнього класу, від якого фактично залежна влада. Зловживання оподаткуванням, затримки й відмови у притягненні до суду й запродавство королівських чиновників спричинилися до того, що можна назвати реакцією. Привілеї провінцій, дворянства, міст з більшим чи меншим ступенем самоврядування і середньовічних інституцій загалом загрожували відчутно ослабити новітні інституції централізованого королівського управління. Жодна з цих проблем не була специфічно протестантською чи католицькою, але обидві релігійні партії використовували їх так, як підказували їхні інтереси. Великою вадою гугенотів було те, що вони стояли за місцеві привілеї і проти короля. На постійну тенденцію політичного розвитку вказує той факт, що, попри особисту слабкість королів, корона виходила з громадянських воєн зміцненою, а не ослабленою. Зрештою вона перемогла і реакцію, і революцію, а ефективна централізація стала можливою наприкінці шістнадцятого століття, коли запанувала теорія королівського абсолютизму. У релігії це означало триумф того, що можна назвати національним католицизмом, і над абсолютистським авторитетом римського папи, що його обстоювали єзуїти, і над сепаратистськими силами, які представляли кальвіністи.

Відповідно полемічна політична література у Франції з початком громадянських воєн розділилася на два головні типи. З одного боку, були твори, які захищали святість королівського сану; наприкінці шістнадцятого століття ця тенденція викристалізувалася в теорію божественного права, стверджуючи невід'ємність права короля на його трон, яке йде прямо від Бога й передається в законний спадок. Важливість цієї теорії полягає переважно у практичних наслідках, що випливають з неї: по-перше, це обов'язок пасивного послуху підданих своїм суверенам, незалежно від релігійних розбіжностей, і, по-друге, це те, що короля не може позбавити влади жодна зовнішня сила, як, скажімо, папська курія. З другого боку, існували розмаїті «антироялістські» теорії, як їх стали називати<sup>1</sup>, що до

<sup>1</sup> Назву «монархомах» на означення будь-якого автора, який виправдовував право на опір, очевидно, запровадив Вільям Барклей у своїй праці *De regno et regali potestate* (1600). Але ця назва не містила в собі заперечення монархії як такої.

певної міри виводили королівську владу від «народу» чи спільноти її обстоювали право чинити їй за певних обставин опір. Ці антироялістські теорії вперше розробили гугенотські автори, але в них, фактично, не було нічого специфічно протестантського. Вся література, по суті, була полемічною, і розмаїті партії безладно змінювали свої позиції, відповідно до того, як диктували обставини<sup>1</sup>.

Оскільки теорію божественного права короля вперше повністю було постульовано у відповідь на аргументацію, що виправдовувала опір, то цю останню можна викласти першою. Найцікавіші праці написали французькі протестанти після Варфоломійської різанини 1572 року, хоча тут можна принагідно згадати кілька так само важливих праць, написаних протестантами за межами Франції. Єзуїтські праці були переважно не-французькими і різною мірою залежали від специфічно єзуїтської аргументації на підтримку непрямой влади папської курії, але для зручності їх можна об'єднати з французькими. На закінчення теорію божественного права буде визначено як таку, що ознаменувала завершення дебатів, принаймні там, де йшлося про Францію.

### Протестантська критика абсолютизму

Гугенотські автори розробили дві головні лінії аргументації, які були характерними для опозиції королівській владі і які згодом знову виявилися в Англії. Насамперед був конституціональний, природний доказ, що, мовляв, знаходить підтвердження в історії. Ця аргументація зводилась до середньовічної практики як до найбільш свіжої антироялістської тенденції. Певною мірою це було апеляцією до реального факту, оскільки досить легко можна було показати, що абсолютна монархія була новацією. На жаль, французьке середньовічне урядування не було за своєю природою таким, що його можна було б використати як аргумент у дискусії шістнадцятого століття. З цієї причини історичні аргументи були непослідовними і неправдоподібними. Вони швидше годилися для того, щоб поставити опонента у невигідну позицію захисту узурпації, ніж для розв'язання будь-якої проблеми. По-друге, противник королівської влади міг звернутися до філософських засад політичної влади і прагнути показати, що абсолютна монархія суперечила універсальним законам права, на які нібито спертє всяке урядування. Водночас ці дві лінії аргументації не були цілковито роз'єднані й обидві мали середньовічне походження. Віра у природне право була частиною узвичаєної традиції, яка прийшла в

<sup>1</sup> Коли через загибель династії Валуа стало очевидним, що трон імовірно посяде протестант Генріх Наварський, група католицьких антироялістів скористалася з аргументу, висунутого протестантами. Основними працями з цього приводу були Бушєрова *De justa Henrici III abdicatione*, 1589; та *De justa republicae Christianae in reges impios et haereticos auctoritate*, 1592, написана автором під псевдонімом Ресеус, за яким, можливо, ховався Вільям Рейнолдс.

шістнадцяте століття по всіх річницях політичної думки і яка набула ще більшої ваги й підтримки з боку ще не зовсім зміцнілої монархії. Історична аргументація припускала, що незапам'ятні звичаї були освячені природним правом.

Конституціональна органічна, чи природна, теорія не була, звісно, виключним винаходом гугенотської партії. Повноваження короля Франції тривалий час дебатувалися, і часто стверджувався той погляд, що ці повноваження були обмежені природним правом чи узвичаєними привілеями. Напередодні громадянської війни у Франції не було нічого такого, що нагадувало б сучасну теорію верховної влади, яка наділяє короля універсальними повноваженнями законотворення. Ця теорія виникла внаслідок спричиненої громадянськими війнами загрози відлагодженому й централізованому врядуванню. Зокрема, часто твердилося, що королівська влада була обмежена юридичним механізмом королівства (потенційним правом парламенту відмовлятися реєструвати її вводити в силу королівський едикт) і не зовсім чітко вираженим правом Генеральних штатів, які представляли все королівство, бути дорадчим органом у питаннях законодавства і оподаткування. З цих двох органів найсерйозніше обмежував королівську владу парламент. Обмеження короля стародавнім чи місцевим привілеєм було узвичаєним.

Найвідоміший із гугенотських авторів, які писали на тему конституціональної теорії, був Франсіс Готман, чия праця *Franco-Gallia* була опублікована 1573 року і була одним із багатьох трактатів, до появи яких спричинилася Варфоломійська різанина 1572 року. Малося на меті, що книжка буде конституціональною історією Франції і в ній буде показано, що в королівстві ніколи не було абсолютної монархії. Навіть успадкування сану Готман вважав звичаєм порівняно недавнього походження, якій мав місце переважно за мовчазної згоди народу. Словом, він твердить, що короля обирали і його владу обмежують Генеральні штати, які представляють усе королівство. Цю тезу Готман аргументував цілим набором прецедентів аж надто сумнівної вірогідності. Його аргументація спиралася на засади середньовічного конституціоналізму, згідно з яким політичні інституції виводять своє право зі споконвічної практики, притаманної самій спільноті. У цьому розумінні згода народу, виражена в такій практиці, є законною основою політичної влади, а сама корона бере владу в своєму правовому стані уповноваженого спільнотою. Проте головне Готманове позитивне твердження, що королівську владу у Франції завжди поділяли Генеральні штати, не було по-справжньому історичним і не мало будь-якої практичної цінності за тих обставин, адже перетворення Генеральних штатів на національний парламент було поза межами можливого. Ані гугеноти, ані будь-яка інша партія не мали наміру пов'язувати свою долю з Генеральними штатами.

Філософський варіант теорії, яка припускала принципову можливість обмеження королівської влади, був і цікавішим, і важливішим історичного. У роки, наступні після Варфоломійської різанини, французькі протестанти

створили багато праць такого кшталту, стаючи на ту позицію, що королів створило людське суспільство, щоб вони служили цілям суспільства, й, отже, що їхня влада обмежена. Вагу цього впливу на французький кальвінізм засвідчує той факт, що один із тодішніх памфлетів, хоч і опублікований анонімно, мабуть, належав перу Кальвінового друга й біографа Теодора Беза, який був його наступником на посаді голови уряду в Женеві<sup>1</sup>. Під тиском обставин Беза, як і Кнокс, переглянув не лише вчення Кальвіна, а і свої колишні переконання на користь пасивного послууху. Деяко неохоче, а втім, цілком чітко він стверджував право підлеглих мирових суддів, але пересічних громадян, опиратися тиранові, зокрема при захисті істинної релігії. З усього цього вельми чисельного класу творів, однак, найвідомішим була праця *Vindiciae contra tyrannos*, опублікована 1579 року<sup>2</sup>, де систематизовано аргументацію, запропоновану в попередні роки. *Vindiciae* стала одним з наріжних каменів революційної літератури. Її перевидували багато разів в Англії та інших країнах, коли протистояння між королем і народом сягнуло піка. Отож її слід розглядати вельми обережно, тому що вона подає нам тогочасну Францію, а нам важливо побачити, наскільки *Vindiciae contra tyrannos* наближається до доктрини народних прав, яка виникла пізніше.

### «*Vindiciae contra tyrannos*»

*Vindiciae* ділиться на чотири частини, кожна з яких мала відповіді на одне фундаментальне питання тодішньої політики. Перше, чи зобов'язані підлеглі коритися правителям, якщо їхні веління суперечать Божому закону? Друге, чи законно чинити опір правителю, який бажає скасувати Божий закон чи який спустошує церкву, а якщо так, то кому, якими засобами і до якої міри? Третє, наскільки законним є опір правителю, який гнобить чи руйнує державу, і кому, якими засобами і з яким правом

<sup>1</sup> *De jure magistratum in subditos*; видану також французькою мовою під назвою *Du droit des magistrats sur les sujets* десь 1574 року. Авторство цієї праці розглядає А. Елкан (A. Elkan. *Die Publizistik der Bartholomäusnacht*, 1905, pp. 46 ff.).

<sup>2</sup> Є французьке видання 1581 року й англійський переклад, виданий 1648 року й багато разів по тому. Даний переклад було перевидано із вступним словом Ласкі (Н. J. Laski. *A Defense of Liberty against Tyrants*, London, 1924). Книжку було опубліковано під псевдонімом Стефена Юніуса Брута, і її авторство дебатувалося протягом шістнадцятого століття. Завдяки статті в «Словнику» Бейля, її спершу приписували Губерту Лангуету, але після появи 1887 року статті Макса Лосена в працях Баварської академії наук, її стали приписувати Філіпу дю Плеси-Морнею. Ернст Бейкер (E. Baker. «The Authorship of the *Vindiciae contra tyrannos*», in *Cambridge Historical Journal*. Vol. III (1930), pp. 164 ff.) нещодавно знову припустив, що її написав Губерт Лангует, а Дж. Аллен (J. W. Allen. *History of Political Thought in the Sixteenth Century*, 1928, p. 319, n. 2) висловив сумнів щодо обох гіпотез. Загалом про цей шар французьких праць див. Allen, *op. cit.*, pp. 312 ff.

дозволено вчиняти такий опір? Четверте, чи можуть сусідні правителі законно допомагати підлеглим інших правителів або чи зобов'язані вони допомагати, коли такі підлеглі страждають заради істинної релігії чи коли їх гнобить відверта тиранія?

Просто переліку цих питань достатньо, щоб показати, що цікавить автора насамперед. Він розглядає не урядування як таке, а взаємини між урядуванням і релігією. Лише у третій частині він підходить до загальної теорії держави, та навіть тут не можна сказати, що політика опинилася в центрі уваги. Уся книжка присвячена обміркуванню ситуації, де князь був однієї віри, тим часом як багато його підлеглих трималися іншої. Крім того, автор навіть не уявляє собі того, що тепер здавалося б очевидним розв'язанням проблеми, а саме, що різницю у вірі слід трактувати як неістотну стосовно політичних обов'язків. Він припускає, що керманчі мають захищати чисту доктрину. Водночас сутність його аргументації мало сперта на вчення Кальвіна; французькі гугеноти не знали про таку теократію, як управління Женевою, й не бажали її. Політична філософія *Vindiciae* насправді звертається до давнішої аргументації антипапських авторів, таких, як Вільям Окам чи соборники, проти папиретика. Керманч — служитель спільноти, і спільнота може чинити все, що вимагає її життя.

У своїх головних рисах теорія *Vindiciae* набирає вигляду двоїстої угоди чи домовленості. По-перше, є угода, де одна сторона — це Бог, а друга — король разом з народом. За цією угодою, спільнота стає церквою, тобто богообраним народом, і зобов'язана підносити ширі й богоприйнятні молитви. Ця домовленість з Богом стоїть найближче до переглянутої Кноксом форми кальвінізму. По-друге, є угода, де народ — це одна сторона, а король — друга. Отже, це політична угода, через яку народ стає державою; короля ця угода зобов'язує правити добре і справедливо, а народ — коритися, поки король виконує свої зобов'язання. Подвійна угода була потрібна, бо автор завжди вважав порушення релігійного обов'язку найістотношою підставою для повстання. Він насамперед прагнув довести право примушувати еретичного короля. З суто політичного погляду, — який, звісно, можливий лише в тому разі, коли релігійне питання було б відокремленим від політики, — угода з Богом була зайвою в цій теорії. Якщо її забрати, то залишилася б тільки політична угода між королем і спільнотою, яка постулювала принцип існування управління заради спільноти, і що, отже, політична угода є чимось санкціонованим і таким, що обмежує владу. Але до цього автор *Vindiciae* не дійшов, бо йому бракувало необхідного політичного раціоналізму.

Договірна теорія, що міститься в *Vindiciae*, ще в одному аспекті різниться від пізнішого трактування договірної теорії. Автор не бачить суперечності між тією теорією, що королівська влада дається Богом, і теорією, згідно з якою вона запроваджується за угодою з народом. Іншими словами, теорія божественного права ще не об'єдналася з вірою в пасивний послуух, й отож, наголошуючи на відповідальності короля перед Богом,

автор мав би стверджувати, що король не підзвітний народові. Відповідно автор *Vindiciae* без вагань каже, що королівська влада — від Бога. Божественне право королівського сану залишалося поруч з правами, що їх конкретний король одержував за угодою від свого народу. Так само обов'язок коритися законним наказам короля є релігійним обов'язком і обов'язком, що випливає з угоди. Отже, *Vindiciae* в жодному разі не був спробою віднести врядування цілковито на світські засади; як і теорія божественного права, цей твір був наскрізь теологічним.

Той метод аргументації, якого дотримувався автор, був дивною сумішшю легалізму й біблійного авторитету. Форми угоди, схвалені цивільним правом, розглядаються так, наче вони були частиною природного ладу і мали універсальну вартість. Щоб забезпечити поклоніння у найприємніших йому формах, Бог застосовує прийом, за допомогою якого кредитори гарантують повернення боргу. У першій з цих двох угод король і народ об'єднані так, наче народ став гарантом короля. Отож на народ лягає відповідальність за чистоту богослужіння в разі невиконання королем своїх обов'язків. Щодо біблійного авторитету, автор використовує аналогію з домовленістю, за якою євреї нібито стали обраним народом Бога<sup>1</sup>. У християнську еру всі християнські народи опинилися на місці євреїв, а отже, стали «обраними», тобто відданими правильному богослужінню й істинному вченню. Ще одна форма аргументації, що раз по раз застосовується, — це аналогія з феодалними взаєминами між володарем і васалом. В обох угодах влада короля подається як делегована, в першому випадку — Богом, у другому — народом. Повноваження надаються з певною метою, і збереження повноважень зумовлене здійсненням цієї мети. Отож Бог і народ — зверхники; король зобов'язаний служити їм, а зобов'язання перед ним обмежені й зумовлені.

*Отже, всі королі є васалами царя царів, висвяченими на свій сан мечем, який засвідчує їхню королівську владу для того, щоб мечем вони підтримували закон Божий, боронили добро й карали зло. Власне, як звичайно буває, коли верховний володар наділяє своїх васалів ленами, оперізаючи їх мечем і даруючи їм щит і прапор, з тією умовою, що вони в разі потреби боронитимуть їх цією зброєю<sup>2</sup>.*

Таких уривків багато, і вони впадають в око. Саме в них *Vindiciae* перегукується з історичною аргументацією Готмана та інших. Вони показують, що обмеження суверенітету короля спиралося на панування середньовічних стереотипів мислення й було, по суті, реакцією на користь попередніх політичних концепцій і проти нових сучасних позицій абсолютистів.

<sup>1</sup> II. Kings, 11, 17; 23, 3; II. Chronicles, 23, 16.

<sup>2</sup> Ed. by Laski, pp. 70 f.

З цього опису головних напрямів аргументації, яких дотримується автор *Vindiciae*, легко зрозуміти підстави, на які він спирає твердження, що опір королівській владі може бути законним. Кожен християнин має погодитися, що його обов'язок полягає насамперед у послуху Богові, а не королю, якщо накази короля суперечать Божому закону. Крім того, оскільки королівська влада походить із домовленості підтримувати істинне богослужіння, то ясно, що чинити королеві опір законно, якщо він топче Божий закон чи спустошує церкву. Насправді супротив королеві є більш ніж законним; це — беззастережний обов'язок. Народ разом з королем відповідає за збереження в чистоті вчення й богослужіння; невиконання королем своїх обов'язків перекладає весь тягар відповідальності на народ, і якщо народ не чинить опору королеві, то він сам повною мірою заслуговує на кару, яка має впасти за цей гріх на короля.

Друга угода, угода між королем і народом, виправдовує опір тиранії у світському управлінні. Хоча королі посаджені Богом, Бог у цьому випадку діє через народ. Знову автор *Vindiciae* аксіоматично сприйняв усі форми контракту в цивільному праві. Послух народу обумовлений, а саме, захистом з боку справедливого й законного уряду. Король, однак, безумовно зобов'язаний виконувати свої обов'язки; якщо він цього не робить, то договір скасовується. Звідси випливає, що керманичеві повноваження делегує народ і що ці повноваження зберігаються лише за згодою народу. Всіх королів, фактично, обирають, навіть попри те, що престолонаслідування стало узвичаєним, адже право давності не суперечить праву народу. Висмикнутий зі свого контексту, цей аргумент дуже нагадує договірну теорію Лока та народні теорії Американської і Французької революції, але у *Vindiciae* домінує контекст релігійної боротьби.

Окрім форми контракту, автор *Vindiciae*, подібно до пізніших прихильників договірної теорії, звертається переважно до утилітаристської аргументації. Королівський сан, твердить він, був ясно схвалений народом, оскільки той вважав королівські послуги вартими того, чого вони коштують. Отже, слід припустити, що державне управління існує заради захисту інтересів підлеглих, бо ці останні були б божевільними, якби погодилися на ярмо послуху, не діставши за це захисту їхнього життя та майна.

*Насамперед всі погоджуються, що люди, які за природою люблять свободу й ненавидять рабство, які народжені радше для того, щоб повелівати, а не коритися, неохоче погодилися на те, щоб ними керував хтось інший, і відмовилися від свого природженого привілею, ставши коритися наказам інших, якщо тільки вони не чекали б від цього якоїсь особливої й великої користі... Ніхто не примусить нас гадати, що королів обрали для того, щоб вони користувалися на свій власний розсуд благами, створеними потом їхніх підвладних; адже кожна людина любить і нестить своє власне<sup>1</sup>.*

<sup>1</sup> Pp. 139 f.

У головному, однак, аргументація автора *Vindiciae* не була утилітаристською. Основна підстава обмеження влади короля — його підвладність законові як природи, так і країни; король залежить від закону, а не закон від нього. Автор виявляє середньовічний трепет перед законом і, вихваляючи закон, повторює всі ті банальності, які нагромадилися від доби стоїків.

*Закон — це спричинена мудрість, вільна від усякої збентеженості, на неї не впливає ані гнів, ані честолюбство, ані ненависть, ані упередженість... Стосовно нашої мети, закон є розважливою свідомістю чи, радше, арбітром багатьох розсудливостей: закон — свідомість, що є гарантом усіх наших розумових здібностей; водночас (якщо я можу так визначити її) частиною божественного; бо тільки той, хто кориться законові, кориться Богові і приймає Його як верховного суддю в суперечливих питаннях<sup>1</sup>.*

Закон йде від народу, а не від короля, а отже, його можна змінити лише за згодою народних представників. Король може позбавити своїх підлеглих життя й майна лише у спосіб, дозволений законом, і він підзвітний перед законом за кожну свою дію.

Суть договірної теорії якраз у тому, що народ може вимагати від керманича відповідати за справедливість і законність свого правління. Король, який став тираном, таким чином втрачає свої повноваження владарювати. Отже, залишається показати, через кого це право має здійснюватися. Тут автор звертається до давнього розрізнення між тираном, який є узурпатором і не має права на престол, і законним королем, який став тираном. Лише в першому випадку окремий громадянин може вчинити опір чи вбити короля. У другому випадку право на опір має лише народ, як цілісне об'єднання, а не «багатоголове скупчення» окремих індивідів. Оскільки зачіпалися інтереси індивідів, обов'язок пасивного послуху стверджувався автором *Vindiciae* так само сильно, як і самим Кальвіном. Якщо весь народ спільно чинить опір, то він має діяти через своїх природжених вождів, нижчих мирових суддів, шляхетство, державних чи місцевих і муніципальних чиновників, кожен з яких діє на своєму терені. Лише мировий суддя або той, чие становище робить його природним ватажком спільноти, може чинити опір королю.

Ця фраза права на опір кидає істотне світло на справжні наміри автора *Vindiciae*. Він у жодному разі не проголошував народного права, власного кожному індивіду, так само, як не робили цього і гугеноти, серед яких і зародилося обстоювання народних прав. Він радше захищав права (чи стародавні привілеї) міст, провінцій і класів від зрівняльного впливу королівської влади. Сміслові спрямування *Vindiciae* було аристократичним, а не демократичним. Права, що проголошувалися в ній, були правами

<sup>1</sup> Рр. 145 f.

угруповань, а не окремих людей. Щодо теорії представництва, то вона також розглядала представництво об'єднань, а не людей. Не наведено жодного чіткого визначення обставин, які виправдовують опір, і, мабуть, таке визначення навряд чи було можливим. Але згідно з точкою зору, що міститься в цій теорії, держава складається з частин чи класів, які врівноважують одне одного і керуються взаємною згодою, а не політичним сувереном. У цьому відношенні *Vindiciae* могла легко привести до чогось на кшталт феодальної концепції управління. Така теорія, що характеризує державу як федерацію менших об'єднань, насправді була сформульована кількома роками пізніше Альтузієм в Нідерландах, де форма управління була сприятливішою для такого погляду.

Політична теорія, викладена у *Vindiciae*, якщо брати її в цілому, була дивною сумішшю. Не випадково, з огляду на пізніший розвиток договірної теорії, що переважно наголошувалося саме на цьому елементі книжки, але коштом історичної точності. Знову було постульовано стару концепцію, що політична влада існує для морального добра спільноти, що її слід здійснювати відповідально і що вона підвладна природному праву і справедливості. Ці ідеї були успадковані всією сучасною Європою від середньовіччя. Теорію договору було однозначно поставлено на службу правочинити опір, але вона загалом мала менше спільного з панівною сучасною тенденцією правління, ніж теорія абсолютизму, якій вона протистояла. *Vindiciae* на перший погляд взагалі не була теорією світського управління; цілком зрозуміло одне — вона завдячувала своєю появою релігійній боротьбі й виражала погляди релігійної меншини. В її автора не було концепції держави, яка могла б утриматися від того, щоб брати на себе відповідальність за релігійну істину й чистоту віри. Зокрема, те, як в ній захищається право на спротив, аж ніяк не можна назвати аргументацією на захист народного управління й прав людини. У ній не розглядаються права окремої людини, а її практичний ухил був аристократичним чи навіть, у певному розумінні, феодальним. Отже, за духом теорія, викладена у *Vindiciae*, цілком суперечила доктринам свободи й рівності, які згодом вилилися у форму договірної теорії.

### Інша протестантська критика абсолютизму

Поза межами Франції, але там, де більш-менш відчувався вплив французької думки, з'явилися праці протестантських авторів, які висували теорії, дуже близькі до тієї, що міститься у *Vindiciae contra tyrannos*. Того самого року, коли було опубліковано *Vindiciae*, шотландський поет і схоласт Джордж Бученен опублікував свою працю *De jure regni apud Scotos*, яка поділяє славу революційного документа з французьким твором, а літературними достоїнствами перевершує його. Бученен провів більшість свого життя у Франції, і, мабуть, є підстави вважати його французьким мислителем, хоча він і не був надто пов'язаний з гугенотами. Його особисті

інтереси зробили з нього радше гуманіста, ніж сектанта, і, можливо, з цієї причини в його книжці менше, ніж у *Vindiciae*, релігійних мотивів. Отож він обходить мовчанкою цю особливу двоїсту угоду і в такій спосіб чіткіше визначає придатність своєї теорії для світського врядування. Згідно з ним, владу дає спільнота, а отже, влада має здійснюватися відповідно до закону спільноти; обов'язок короля полягає у виконанні ним своїх королівських обов'язків. Бученен досить недвозначно стверджує античний погляд стоїків, що якість урядування залежить від схильності людей, а отже, є справою природною, і в цьому аспекті він також прагнув звести до мінімуму залежність політики від теології. Право чинити опір було, звісно, в центрі його уваги; тут аргументація Бученена істотно нагадує аргументацію, що міститься у *Vindiciae*, за винятком того, що він відвертіше виправдовує тираноцид і замінив розпливчате поняття, згідно з яким народ у своїй більшості формує той погляд, що люди залежать від природного керівництва, яке здійснюють підлеглі їм мирові судді. Бученен був менше скутий феодальними мотивами гугенотської теорії. Цікаво, що книжка Бученена була написана для навчання його ясновельможного учня, майбутнього короля Англії Якова I. Щиросерде англіканство Якова пов'язане із тим світоглядом, який він здобув у молоді роки, як в теорії, так і в практиці пресвітеріанства.

І в Нідерландах політичну філософію використовували для виправдання опору тиранії. У цій країні як народ вдавався до використання цієї філософії, так і здійснювався (Альтузієм і Гроцієм) систематичний і схоластичний розвиток її, що вивело політичну філософію за межі суто полемічного використання. 1581 року Генеральні штати, в Акті про зречення<sup>1</sup>, відмовилися від вірності Філіпу II, постановивши:

*Усьому людству відомо, що правителя поставив Бог, аби він піклувався про своїх підданих, як пастух доглядає своїх овець. Коли, отже, правитель не виконує своїх обов'язків захисника, коли він гнобить своїх підданих, топче їхні давні свободи і ставиться до них, як до рабів, то його слід вважати не правителем, а тираном. У такому разі стани країни мають законні підстави позбавити його влади й вибрати іншого замість нього.*

Цей акт аж ніяк не можна назвати філософським трактатом, але аналіз показує, що він заснований на тих самих двох положеннях, які з'явилися в антироялістській аргументації, — на законі природи і захисті давніх свобод. Аналіз показав, наскільки глибоко в народній свідомості сидить поняття, що політична влада має залежати від моральних сил, що їх акумулює спільнота, її використовуватися на благо спільноти, а угода, підписана кількома роками по тому (1620) на борту судна «Мейфлауер»,

<sup>1</sup> Цей закон аналізує Мотлі (Motley. *Rise of the Dutch Republic*, Pt. 6, ch. 4).

засвідчила готовність людей розглядати громадянське суспільство в термінах загальної згоди й договору.

### Єзуїти й непряма влада папи

Тим часом як кальвіністи розвинули антироялістську політичну філософію, схарактеризовану вище, яка виводила королівську владу зі згоди народу й обстоювала право чинити їй опір, тотожну теорію підтримували католицькі автори, зокрема єзуїти. Мотиви цієї філософії були різними, як і у випадку кальвіністів. На католиків, звичайно ж, впливали ті самі конституціональні традиції, які змушували протестантів захищати представницьке управління від абсолютизму, і в цьому відношенні не мали ніякого значення ані релігійні розбіжності, ані особливе призначення ордену єзуїтів. З іншого боку, єзуїти мали особливі причини підтримувати антироялістські погляди згаданого вище кшталту; подібно до кальвіністів, вони перебували в опозиції до могутніх національних монархій. Але, на відміну від кальвіністів, вони направляли свою теорію на те, щоб переглянути давню доктрину верховної влади курії в моральних та релігійних питаннях. Така мета була специфічно єзуїтською, і її аж ніяк не поділяли католики, які були більш чутливими до національних і династичних інтересів.

Оскільки антироялістська теорія була специфічно єзуїтською, то вона являла собою такий самий наслідок релігійних суперечностей шістнадцятого століття, як і кальвіністська теорія. Вона проросла з тієї ролі, яку орден відігравав у дивовижній протидії реформі римської церкви, яка протягом двох поколінь виправила найгірші вади, що спричинилися до протестантського відступництва, уточнила багато визначень християнської доктрини, привела на папський престол новий тип керманіча й насадила жорсткіший контроль реформованого папства над нижчим духовництвом. Ця контрреформа була на подив успішною. Вона не лише раз і назавжди зупинила поширення протестантства, а і породила надію чи страх, що церква може відвоювати свої втрачені позиції. У цьому воєвничому оновленні не було більшої єдиної сили, ніж ідеальна місіонерська організація — єзуїтський орден. Заснований 1534 року і пов'язаний найсуворішою клятвою послуху й самозречення, орден вабив до себе не лише фанатиків і людей з адміністративними здібностями, а й найсвітліші голови римської церкви. Єзуїтські школи і єзуїтські схоласти були серед найкращих у Європі; надзвичайний страх, з яким до ордену ставились опоненти, був виправданий його могутністю. Навіть попри те, що на політичну філософію єзуїтів безперечно вплинули пропагандистські мотиви, їхній виклад антироялістської теорії був, певне, загалом на вищому інтелектуальному рівні, ніж формулювання протестантами тієї самої позиції.

У світлі політичних обставин, які стали панівними в шістнадцятому столітті, єзуїти надто прагнули заново сформулювати помірковану теорію папської вищості в напрямках, запропонованих св. Томою. Уявлення про

імператора як про світського керманіча християнського світу, яке ледь жевріло в чотирнадцятому столітті, не зворушувало більше фантазії. Європа і за духом, і фактично перетворилася на групу національних держав, які здійснювали ефективне самоврядування, але в певному розумінні залишалися християнськими, хоча вже й не визнавали вірності єдиній церкві. Єзуїти мріяли повернути країни, що відколотися, до лона церкви і, погодившись із фактом незалежності у світських справах, прагнули зберегти за папою право певного духовного керівництва життям християнських держав. Така політика, цілковито ілюзорна, як засвідчив перебіг подій, була головною підставою для ненависті єзуїтів як з боку протестантів, так і націоналістично настроєних католиків.

Єзуїтську теорію папства чітко сформулював Роберт Белармайн<sup>1</sup>, найпереконливіший з усіх полемістів шістнадцятого століття. Погоджуючись, що папа не має влади у світських справах, Белармайн доводив, що він є все ж таки духовним зверхником церкви, а отже, має непрямую владу над світськими справами, але виключно в духовних цілях. Влада світських керманічів не дана безпосередньо Богом, як твердили роялісти, її не давав також і папа, як твердили крайні папісти. Ця влада проростає із самого суспільства задля досягнення ним своєї світської мети. Королівська влада — світська за своїм характером та походженням; лише папа з усіх земних керманічів одержав свою владу прямо від Бога. Звідси випливає, що світський уряд не повинен вимагати абсолютної покори від своїх підданих і що духовна влада, з духовною метою, має право скеровувати й контролювати світську. Отже, є обставини, за яких папа обгрунтовано позбавляє влади єретичного правителя й звільняє його підданих від присяги на вірність. Окрім сильного наголосу на світському походженні королівської влади, Белармайнова теорія церкви й держави істотно не різнилася від теорії Томи Аквінського. Окрім того, що вона стосувалася папства, його теорія не надто різнилася від теорії кальвіністів. І ті, і ті обстоювали незалежність церкви в релігійних питаннях, не визнаючи при цьому ні верховенства короля в національній церкві, ні невід'ємного божественного права єретичного короля. Цим пояснюється єдність позиції єзуїтів і кальвіністів у роялістських творах. Епіграма Якова I, що «єзуїти — це всього-на-всього папісти-пуритани», була типовою і загалом правильною.

За іронією історії як єзуїти, так і кальвіністи доповнили теорію церкви й держави, яку вони ненавиділи, оскільки повсякчас думали про неї. У шістнадцятому столітті кожен полеміст припускав, з гідною подиву простодушністю, що його власна теологія була очевидно істинною і корисною для всіх. Ту ймовірність, що жодну релігійну систему неможливо зробити узвичаєною для всіх, попросту не розглядали. Коли стало зрозумілим, що це — факт, що жодне важливе релігійне угруповання годі придушувати, не наражаючись на величезну політичну небезпеку, то державному упра-

<sup>1</sup> У першому томі своєї праці *Disputationes* (1581): *De summo pontifice*; він розвинув її у *De potestate summi pontificis*, 1610.

влінню залишилося тільки усунути від теологічної полеміки і дозволити кожній церкві проповідувати своє вчення тим, хто його слухатиме. Уся християнська традиція була проти того, щоб політична посадова особа відкрито судила про релігійну істину, навіть якщо членами національних церков фактично були цілі народи. Отож доконечним було твердження, що церква має бути незалежною, але незалежність слід купити коштом перетворення церкви й держави на два різні суспільства. Однак над цим не розмірковували ні єзуїти, ні кальвіністи. Єзуїтська теорія, зокрема, впритул підійшла до цього ненависного висновку. Проте теорія, що держава — це національне суспільство, суто світське за походженням і цілями, тим часом як церква є вселенською за масштабом і божественним походженням, припускала, що церква — це один суспільний орган, а держава — другий, і належність до одного не пов'язана з належністю до другого. Таким чином, щодо відновлення медієвалізму результат був цілком протилежним тому, чого прагнули і єзуїти, і кальвіністи.

Отже, були тверді підстави для того, що, попри всі теологічні розбіжності, політичні теорії кальвіністів у Франції чи Шотландії мусили мати певну подібність до єзуїтських теорій. І ті, й ті перебували в становищі, коли треба було доводити, що політичне договірне зобов'язання не є абсолютним і що існує, таким чином, право чинити спротив єретичному керманічеві. І ті, і ті, згідно із середньовічною традицією, доводили, що суспільство саме створює своїх власних посадових осіб і може пристосовувати їх до своїх цілей. І ті, і ті твердили, отже, що політична влада притамайна народові, що вона дається народом за договором і її можна забрати, якщо король стає тираном. Не будучи цілком оригінальними, єзуїтські автори загалом чіткіше, ніж кальвіністи, постулювали засади своєї аргументації.

### Єзуїти і право на опір

Перші єзуїтські автори були переважно іспанцями, і на їхню теорію більше впливала національна приналежність, ніж щойно згадані конкретні єзуїтські цілі. Це, зокрема, стосується Хуана де Маріани<sup>1</sup>, чия теорія керувалася переважно конституціональними міркуваннями. Як і Готман, він захоплювався середньовічними інституціями, а надто тим, що були представлені Штатами Арагону. Штати він вважав гарантiami закону краю, якому цілковито підвладний король. Владу короля він виводив із угоди з народом, який представляє Штати, і саме Штати мають право змінювати закон. Отож короля можна скинути за порушення фундаментального закону. Конституціональна теорія Маріани виходила з уявлення про походження громадянського суспільства і з того природного стану, що передував урядуванню, який характеризувався тим, що люди вели життя,

<sup>1</sup> *De rege et regis institutione*, 1599.



подібне до тваринного, і не знали ані чеснот, ані вад цивілізованого життя. Як і згодом Руссо, він вважав виникнення приватної власності вирішальним кроком до появи закону й державного урядування. Найістотнішою рисою Маріанової теорії було те, що він трактував походження й розвиток урядування як природний процес, який відбувався під тиском людських потреб, і на цьому він будував своє твердження, що спільнота завжди має бути спроможною контролювати чи позбавляти влади керманічів, спороджених її потребами. Він набагато ближче, ніж у *Vindiciae contra tyrannos*, підходить до нетеологічного погляду на суспільство і його функції.

Його книжка зажила гучної слави, чи радше неслави, завдяки тому, що в ній відверто схвалюється тираноцид як засіб звільнення від політичного гноблення. Фактично Маріана не надто різнився від інших авторів його доби. Право окремих громадян убити узурпатора визнавалося дуже широко, і Бученен обстоював право убити деспота, навіть попри те, що той законно володіє своїм титулом. Своєю більшою неславою Маріана, певно, завдячує відкритому захисту вбивства короля Франції Генріха III, після чого Паризький парламент ухвалив спалити його книжку. Маріана мало наголошував на духовній владі папи і в цьому аспекті не був типовим єзуїтом.

Найважливішим представником єзуїтської політичної теорії був іспанський схоластичний філософ і правник Франсіско Суарес<sup>1</sup>, хоча його розуміння політики було похідним від філософської системи юриспруденції, яка своєю чергою була лише частиною складної структури філософії за моделлю св. Томи. Як і Белармайн, Суарес вважав папу духовним провідником сім'ї християнських народів і, як наслідок, речником моральної єдності людства. Церква — універсальна й божественна інституція; держава — національна й окрема. На цій підставі він захищав право папи опосередковано наvertати світських керманічів до духовних потреб. Держава — це специфічно людська інституція, залежна від людських потреб і яка виростає з добровільного об'єднання глав родів. Під цією добровільною дією всі розуміють зобов'язання робити те, що потрібно для загального добра, тим часом як громадянське суспільство, сформоване в такий спосіб, має природжене й доконечне право контролювати своїх членів заради загального добра, а також право чинити все необхідне для задоволення життєвих потреб суспільства. У такий спосіб він встановлює той принцип, що право суспільства управляти самим собою і своїми членами є невід'ємним надбанням соціальної групи. Воно не залежить від волі Бога, за тим винятком, що все на світі залежить від Його волі, а є суто природним явищем, що належить до фізичного світу і стосується соціальних потреб людини. Окрім уявлень про непряму владу папи, погляди Суареса на суспільство в жодному розумінні не були теологічними. З тієї позиції, що політична влада є невід'ємним надбанням спільноти,

<sup>1</sup> *Tractatus de legibus ac deo 'egislatore*, 1612.

він зробив висновок, як і слід було сподіватися, що жодна форма договірної політичної зобов'язання не є абсолютною. Політичні домовленості у певному розумінні є поверховими: управління держави може здійснюватися королем або в якийсь інший спосіб; влада уряду може бути більшою чи меншою. У будь-якому разі політична влада виводиться із суспільства; вона існує задля добробуту суспільства; її можна змінити, якщо вона не діє, як годиться. Ця теорія, безперечно, мала на меті піднести божественне право папи вище світської чи людської влади короля, але в результаті політика цілковитіше відокремлювалася від теології.

Політична теорія Суареса була похідною від його юриспруденції. Він мав на меті представити енциклопедичну філософію права в усіх його підрозділах і, що характерно для його творів, представив резюме її систематизацію всіх фаз середньовічної філософії права. У працях Суареса й інших представників того, що часом називають іспанською школою юриспруденції, було переглянуто і впорядковано середньовічну філософію права, яка в такому вигляді була успадкована сімнадцятим століттям. Зокрема, ці юристи дали систематизований виклад усієї доктрини природного права, істотно в такий спосіб посприявши тому, що в сімнадцятому столітті він вважався єдиним науковим підходом до розв'язання проблем політичної теорії. Вплив Гуго Гроція був, мабуть, вирішальним у цьому питанні, але, крім Гуго, була ще й систематизована юриспруденція іспанців. Фактично у Суаресових працях природне право містило в собі багато з тих висновків, до яких прийшов Гроцій. Якщо у природі і в людській натурі є певні якості, які немінуче роблять одні способи поведінки правильними, а другі — хибними, тоді різниця між добрим і поганим не залежить від примхливої волі Бога чи людини, а є раціональною. Характер людських взаємин і наслідки, які природно впливають з людської поведінки, встановлюють випробовування, через яке мають пройти правила й практика чинного закону. Жоден людський законодавець — навіть сам Господь Бог, як згодом твердив Гроцій, — неспроможний зробити грішне праведним; а Суарес доводив, що навіть папа не може змінити природне право. Окрім особливих положень права, є раціональні положення універсальної вартості. Отож виходить, що держави, як і індивіди, підвладні законам природи, і, згідно з цим принципом, закон править всередині держави й у взаєминах між державами існують правові засади. Навіть у Суаресових працях уже видно натяки на систему, де закон природи стає основою як конституційного, так і міжнародного права.

### Божественне право короля

Полемічна теорія, згідно з якою політична влада належить народові, а керманічам можна опиратися за наявності обґрунтованих підстав, виробила сама собі відповідь, яка легко зводилася до перегляду традиційної віри в божественність державної влади. У шістнадцятому столітті такий перегляд

природно вів до утвердження божественного права королів. Ця теорія, як і супротивна їй, залежала від боротьби за владу між релігійними сектами. Звичайно право на опір захищала сторона, яка була в опозиції до того, що вважалося еретичним управлінням. З іншого боку, певід'ємне право короля захищали ті, хто стояв за національне утвердження і виступав проти опозиції, яка загрожувала національному становленню. Спочатку протистояння абсолютизму і конституціоналізму сприймалося як щось другорядне, а проблема автократії й демократії взагалі не порушувалася. Божественне право стояло на сторожі порядку й політичної стабільності, в той час як протилежна позиція, на загальну думку, послаблювала цю стабільність і вела до релігійних і громадянських воєн. Нагальним практичним питанням було: чи є достатньою підставою для громадянської непокорі й непослуху ересь керманіча.

У своїй новій формі теорія божественного права короля виникла трохи пізніше, ніж теорії обмеженої королівської влади, і була реакцією на них. Вона викристалізувалася у безладді громадянських воєн і розвивалася разом з посиленням французької корони, яка наприкінці століття стала міцнішою, ніж тоді, коли розпочалися війни. Наприкінці століття Франція була готова вступити в остаточний процес централізації, який завершився за абсолютної монархії Людовіка XIV. Лише таке розв'язання проблеми узгоджувалося із ростом ефективного національного врядування у Франції. Поки тривали війни, ставало дедалі очевиднішим, що ані протестанти, ані католики не можуть здобути остаточної перемоги, а ось суперництво може легко призвести до загибелі як французького державного управління, так і французької цивілізації. Єдиною розумною альтернативою була підтримка короля як глави держави всіма людьми, незалежно від того, протестанти вони чи католики. Політичні засади, на яких ґрунтувався цей рух єднання, були постульовані на куди вищому рівні в теорії суверенітету Жана Бодуена, але доктрина божественного походження королівської влади була популярним варіантом по суті тотожних ідей. Ця доктрина була національною реакцією на розбрат вдома і слабкість за межами країни, яка, на загальну думку, була властива гугенотському провінціалізму й беззастережно папському католицизму.

Теорія божественного права монарха, подібно до теорії народного права монарха, якій вона мала протистояти, була модифікацією дуже древньої й узвичаєної ідеї, а саме, що влада має релігійне походження і схвалення. Жоден християнин не сумнівався в цьому відтоді, як св. Павло написав тринадцятий розділ «Послання до римлян». Але, оскільки буквально *вся* влада була від Бога, то принцип *jus divinum* не обов'язково застосовувався до короля більше, ніж до будь-якого керманіча іншого штибу. До того ж, хоча влада як така була божественною, все ж таки могло бути правильним за належних обставин чинити опір владі, яка вдається до незаконних дій. З цих причин аж до кінця шістнадцятого століття не було відчуття несумісності між теоріями божественного і народного походження влади. Ці погляди стали несумісними тоді, коли право народного по-

ходження королівської влади переросло у право чинити опір, а право божественного походження влади переросло в обов'язок слухняно коритися владі короля. Стародавні фрази, майже безглузді самі собою, як, скажімо, те, що королі — вікарії Бога, таким чином одержували новий зміст: бунт, навіть в ім'я релігії, є святотатством. Обов'язок пасивного послуху, проповідуваний і Лютером, і Кальвіном, посилювався вимогою особливої святості для короля.

Божественне право королів у цій новій формі було, по суті, народною теорією. Вона ніколи не одержувала, і не могла одержати, філософського формулювання. Однак, якщо важливість політичної доктрини залежить почасти від кількості її прихильників, то ця теорія має переваги щодо будь-якої політичної ідеї, адже в неї з релігійним фанатизмом вірили люди всіх соціальних звань і всіх форм теологічних уявлень. Аргументами на її користь були відомі пасажі з Святого Письма, такі, як тринадцятий розділ «Послання до римлян», який цитувався різними авторами безліч разів. Цим старим аргументом нової сили дала саме загроза дезінтеграції й нестабільності, властива сектантській прихильності, можливість церковного контролю над світським урядом або з боку кальвіністів, або єзуїтів, а також дедалі сильніше почуття національної незалежності і єдності. У цілому, отже, ця теорія правила переважно за фокус патріотичних почуттів і релігійну раціоналізацію громадянського обов'язку. З боку інтелектуального витлумачення вона була безнадійно слабкою. Дехто з її найздібніших прихильників, однак, вів активну і часом не безрезультатну критику протилежної теорії, згідно з якою політична влада залежить від волі народу<sup>1</sup>.

Логічна складність щодо теорії божественного права полягала не в тому, що вона була теологічною, — навряд чи вона була більш теологічною, ніж супротивна їй теорія, — а що особлива легітимність, приписувана королівській владі, не піддавалася аналізу чи раціональному захисту. Наділення короля божественною владою саме собою є дивовижним і має сприйматися через віру, а не розумом. Королівський сан, за словами Якова I, це «таємниця», в якій не розібратися ні правникам, ні філософам. Отож теорія навряд чи вижила б після того, як цитування текстів Святого Письма перестало бути поважним методом політичної аргументації. У цьому відношенні вона різнилася від теорії політичного договору, яку попри її попередню теологічну форму можна було викласти у спосіб, прийнятний для будь-якого раціоналіста, і який, отже, створював можливість філософського аналізу політичного зобов'язання.

Оскільки королівська легітимність подавалася в термінах природних процесів, виходило, що королівська влада була спадковою, переважно на тій підставі, що Божий вибір проголошувався у факті народження. Після цього, однак, аргументація, як правило, перетворювалася на складну й

<sup>1</sup> Найкраще розвинув теорію божественного права Вільям Барклей, шотландець, який довго жив у Франції, у праці *De regno et regali potestate*, 1600.

не надто переконливу аналогію між політичною владою і «природною» владою батька або між благоговінням, з яким слід ставитися до короля, і шанобливістю, з якою діти мають ставитися до своїх батьків. Така аналогія, ясно, була не захищеною від глузу, з яким її розглядав Джон Лок. Попри свою давність, вона, певне, ніколи не переконала б того, хто не був готовий, щоб його переконали, з інших причин. І без цієї аналогії аргументація королівської легітимності попросту вводила феодальне правило первородства в загальний закон природи. Але проти цієї аргументації можна було висунути заперечення, що, попри всю природність фактів народження й успадкування, успадкування землі і влади — це юридична норма, яка в різних країнах різна. У Франції салічна правда не припускала успадкування по жіночій лінії, що було законним в Англії. Отож ті, хто дотримувався такої аргументації, перебували у дивному становищі, адже вони мали припустити, що Бог змінював свій спосіб надання божественного права керувати відповідно до конституційної практики кожної країни.

Моральна доктрина, що бунт ніколи не може бути виправданий, навіть якщо правитель — еретик, була звичайною частиною модернізованої теорії божественного права. Проте вона не створювала логічних зв'язків між двома варіантами походження влади, які завжди вважалися незалежними. Пасивний послух можна було захищати, що часто й робилося, на утилітаристських засадах, які не мали нічого спільного з божественним правом. Незвичайно сильного відчуття загрози безладдя, мабуть, було досить, щоб обов'язок коритися набув першорядної ваги. До того ж окремі автори, які захищали божественне право королів, могли визнати, як це, скажімо, зробив Вільям Барклей, що особливі злочини, скоєні королем, такі, як змова з метою перевороту в державі, можна трактувати як намір зречення престолу. Однак таку можливість уявляли собі як абсолютно виняткову. Загалом божественне походження влади монарха стало означати, що обов'язок підданого коритися йому був абсолютним, якщо тільки не виникали якісь зовсім надзвичайні обставини.

Обов'язок пасивного послуху не означав, що король був цілком звільнений від відповідальності і міг чинити все, що йому заманеться. Як правило, доводили, що король, який стояв вище інших людей, ніс і більшу відповідальність. Вважалося, що і закон Божий, і закон природи, як це й завжди було, обов'язкові для короля, і всі погоджувалися, що він має шанувати закон країни. Але король підзвітний Богові, і його неможливо притягти до людського суду в рамках чи поза рамками судочинства. Поганого короля судитиме Бог, тож ніхто — ані піддані, ані будь-яка людська установа, призначена для проведення в життя закону, як, скажімо, штати чи суди, — не повинні судити свого керманіча. Закон зрештою міститься «у грудях короля». Це стало найважливішою політичною проблемою між теорією божественного права і теорією народного чи парламентського права, де б не проводили межу конституційної боротьби між королем і представницьким органом.

## Яків I

Хоча осучаснений варіант божественного права народився у Франції, майже водночас він з'явився й у Шотландії. Тут його сформулював не хто інший, як принц, що згодом став королем Англії Яковом I, — його «Справжній закон вільної монархії» було опубліковано 1598 року<sup>1</sup>. У книжці відбився гіркий досвід спілкування Яковиної родини і його самого замолоду з шотландськими кальвіністами, а також його враження від полемічної літератури, спородженої релігійними війнами у Франції. Під «вільною монархією» він розумів королівське врядування, незалежне від примусу як з боку іноземних князів, так і з боку сектантів чи феодальних васалів всередині королівства. Тривала боротьба з домом Стюартів і бунтівливим шотландським дворянством, а більшою мірою пізніші пониження, що їх Яків та його мати зазнали від рук пресвітеріанців, є достатнім поясненням того значення, якого він надавав цій концепції. Шотландське зібрання старійшин, зауважив він одного разу, «так само уживається з монархією, як Бог із дияволом». Суть вільної монархії якраз у тому, що вона повинна мати верховну юридичну владу над усіма своїми підданими.

Королі, отже, писав Яків, «це живі подоби Бога на землі».

*Стан монархії — найвищий на землі: адже королі — це не лише Божі намісники на землі, які сидять на Божому троні; навіть сам Бог назвав їх богами<sup>2</sup>.*

Він — як батько для своїх дітей або як голова для тіла. Без нього неможливе цивільне суспільство, адже народ — це лише «безголова множина», неспроможна творити закон, який дається королем, котрий є наставленим Богом законодавцем для свого народу. Єдиний вибір, отже, можливий між владою короля і цілковитою анархією. Застосовуючи свою теорію до Шотландії, Яків твердив, що королі існували ще до того, як виникли стани чи звання людей, до того, як були створені парламенти чи написані закони, і що навіть власність у краї існувала лише за згодою короля.

*Отож саме з необхідності королі стали авторами й творцями законів, а не закони створили королів<sup>3</sup>.*

Це твердження було підтримане украй сумнівною історією; вона, мабуть, означала, що спершу королівська влада залежала від права завойовника.

<sup>1</sup> *The Political Works of James I.* Introduction by C. H. McIlwain. Cambridge, Mass., 1918.

<sup>2</sup> Works, p. 307.

<sup>3</sup> Ibid., p. 62.

Після того як королівське право утверджувалося, воно ставало спадковим. Завжди вважалося злочином позбавляти влади законного спадкоємця. Оскільки претензії Якова на шотландський трон, а згодом і на трон Англії, були строго спадкоємницькими, то він, цілком природно, тримався такого принципу, який просто виражав невід'ємне й непорушне право спадкоємця у феодальному законі. Отже, істотною правовою рисою монархії є її легітимність, засвідчена законним народженням від попереднього законного монарха. Саме це визначало позицію Стюартів під час англійських громадянських воєн. Жодні утилітаристські міркування безсилі переважити обгрунтовані домагання спадкоємця; навіть перемога революції не позбавляє спадкоємця його законних прав; жодне право давності неможливо застосувати проти законного спадкоємця. Одним словом, на королі лежить тавро надприродності, яке годі пояснити і яке не слід обговорювати. 1616 року Яків наказував своїм суддям у Зоряній палаті (таємній верховній суд в Англії, скасований 1641 року. — *Приміт. перекл.*):

*Те, що стосується таємниці королівської влади, незаконно обговорювати; адже це означає виявити слабкість державця і знищити той містичний трепет, з яким мають ставитися до тих, хто сидить на Божому троні<sup>1</sup>.*

Яків завжди визнавав, що він несе більшу відповідальність, але відповідальний він перед Богом, а не перед своїми підданими. Він погоджувався, що в усіх повсякденних питаннях король має так само шанувати закон країни, як він вимагає цього від своїх підданих, але ця покора законі з боку короля є добровільною, а не примусовою.

Суть теорії божественного права, як захисту національної стабільності від загрози дезінтеграції, найкраще ілюструє той факт, що вона була мало поширена в Англії за доби правління Тюдорів. Попри розбіжності між кальвіністами й англіканцями щодо доцільності верховної влади короля над національною церквою, аж до смерті королеви Єлизавети не було серйозної загрози внутрішньому спокою й ладу в королівстві. У шістнадцятому столітті англійські кальвіністи не засвоїли антироялістської філософії, властивої французьким та шотландським кальвіністам. З другого боку, англіканці все ще не мали особливих мотивів для підтримки пасивного послуху доктриною невід'ємності королівського права. Жахливий приклад громадянських воєн у Франції став добрим ґрунтом для захисту пасивного послуху на тверезих утилітаристських засадах. Фактична стабільність і незаперечна влада монархів з династії Тюдорів робили теорію божественного права непотрібною. Ситуація змінилася в сімнадцятому столітті, коли громадянські війни викликали необхідність захищати і теорію народного походження влади з її ідеєю можливої непокори монархові, і теорію божественного походження влади з її ідеєю послуху монарху. Отже,

<sup>1</sup> Ibid., p. 333.

божественне право короля набуло загального поширення серед клерикальних апологетів за правління Стюартів. Однак ситуації у Франції й Англії істотно різнилися, оскільки в Англії судді звичаєвого права чи парламент виражали національні почуття принаймні такою самою мірою, як і король. Питання в Англії полягало не в боротьбі за національну єдність проти загрози національного розбрату, а в тому, який конституційний орган має символізувати національну єдність. Не було підстав для того, щоб англійського короля захищала особлива божественність, і, фактично, теорія божественного права була маловажливою в англійській політичній теорії.

### Вибрана бібліографія

- A History of Political Thought in the Sixteenth Century.* By J. W. Allen. 3d ed. London, 1951. Part III.
- The French Wars of Religion: Their Political Aspects.* By E. Armstrong. 2d ed. London, 1904.
- «God and Secular Power». By Summerfield Baldwin. In *Essays in History and Political Theory in Honor of Charles Howard McIlwain*. Cambridge, Mass., 1936.
- «A Huguenot Theory of Politics: The vindiciae contra tyrannos». By Ernest Barker. In *Church, State, and Study*. London, 1930. Reprinted as *Church, State, and Education*. Ann Arbor, Mich., 1957.
- Political Liberty: A History of the Conception in the Middle Ages and Modern Times.* By A. J. Carlyle. Oxford, 1941.
- The Political Theory of the Huguenots of the Dispersion, with Special Reference to the Thought and Influence of Pierre Jurieu.* By Guy Howard Dodge. New York, 1947.
- Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414 – 1625.* By John Neville Figgis. 2d ed. Cambridge, 1923. Chs. 5, 6.
- «Political Thought in the Sixteenth Century». By John Neville Figgis. In the *Cambridge Modern History*. Vol. III (1904), ch. 22.
- The Divine Right of Kings.* By John Neville Figgis. 2d ed. Cambridge, 1914.
- Natural Law and the Theory of Society, 1500 – 1800.* By Otto Gierke. Eng. trans. by Ernest Barker. 2 vols. Cambridge, 1934 (From *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. Vol. IV). Ch. 1.
- The Social Contract.* By J. W. Gough. 2d ed. Oxford, 1957. Chs. 5 – 6.
- The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1926. Chs. 1, 4, 5.
- Against the Tyrant: The Tradition and Theory of Tyrannicide.* By Oscar Jaszi and John D. Lewis. Glencoe, Ill., 1957. Ch. 6.
- The Political Works of James I.* Ed. by C. H. McIlwain. Cambridge, Mass., 1918. Introduction.
- L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle.* By Pierre Mesnard. Paris, 1951.
- «The Reformation in France». By A. A. Tilley. In the *Cambridge Modern History*. Vol. II (1903). Ch. 9.
- Studies in French Renaissance.* By Arthur A. Tilley. Cambridge, 1922. Ch. 11.
- Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion.* By Georges Weill. Paris, 1891.
- King James VI and I.* By Harris Willson. London, 1956.

Більшість книжок з політики, написаних у Франції в останню чверть шістнадцятого століття, складали полемічні трактати, не позначені ані безсторонністю, ані філософською оригінальністю. Була, втім, одна не така скороминуча за своїм характером праця, а саме — *Six livres de la republique*, опублікована Жаном Бодуеном 1576 року<sup>1</sup>. Ця книжка також була реакцією на громадянські війни і мала на меті зміцнити позиції короля. Але Бодуен досяг незвичайної відчуженості від релігійної борні, прагнучи створити філософську систему політичних ідей, які, попри всю плутаність його викладу, принаймні виокремлюють його працю з класу полемічної літератури. У «Республіці» — так у подальшому називатимемо цю працю — Бодуен поставив перед собою вельми амбіційне завдання зробити для тодішньої політики те, що Арістотель зробив для античної, і хоча ці праці не можна серйозно порівнювати, його книжка дуже цінувалася свого часу і всі схоласти відводили їй почесне місце в історії політичної думки. Її важливість не стільки у прагненні відновити аристотелівську систему, скільки в тому, щоб повернути ідею верховної влади із забуття теології, де її залишила теорія божественного права. Таким чином, Бодуенова «Республіка» спричинилася як до аналізу верховної влади, так і до включення її до конституціональної теорії.

### Релігійна терпимість

«Республіку» можна схарактеризувати як захист політики від непомірного впливу партій. Опублікована лише через чотири роки по Варфоломійській різанині, вона стала головним інтелектуальним витвором вже зростаючого угруповання поміркованих мислителів, які називали себе «політиками», вбачали в королівській владі запоруку миру й злагоди і, отже, прагнули піднести короля, як осердя національної єдності, над усіма релігійними сектами й політичними партіями. Почасти вони репрезентували потяг до міцної влади, який завжди виникає в годину розладу, але їхня позиція в шістнадцятому столітті була ще більш значущою. Політики були серед тих, хто першим почав розглядати можливість співіснування кількох

<sup>1</sup> 1586 року Бодуен опублікував розширене латинське видання цієї праці. 1606 року її переклав англійською мовою Річард Нолз.

релігій в одній державі. Самі по собі переважно католики, вони були насамперед патріотами, і їхнє політичне мислення було підготовлене для того, щоб визнати найнезаперечніший факт століття, а саме, що розкол християнства відбувся і що жодній секті не вдалося ані переконати, ані силоміць примусити інших. Відповідно, політика, яку вони обстоювали, полягала в тому, щоб уберегти від катастрофи те, що ще можна вберегти, дозволити релігійні розбіжності, які неможливо усунути, й утримати вкупі французьку націю навіть ціною втрати єдності релігії. Таку політику проводили Катерина Медічі, канцлер Льопіталь ще на самому початку релігійних воєн, і такою загалом була політика замирення, що переважала за правління Генріха IV. Така здорова політика вважалася нерелігійною більшістю людей у шістнадцятому столітті; один з ворогів політиків характеризував їх як тих, «хто віддає перевагу спокою королівства чи власних домівок перед спасінням своєї душі; хто вважає за краще, щоб королівство мирно жило без Бога, ніж воювало з Ним». У цьому глузуванні була частка правди. Політики, безперечно, розглядали релігійну терпимість радше як політику, ніж як моральний принцип. Вони ніколи не заперечували тієї переваги, якої надає державі дотримання однієї релігії. Але вони вважали, що релігійні гоніння несуть із собою розлад і розруху, і з цих утилітаристських засад засуджували їх. На загал Бодуен був пов'язаний з цією групою політиків і своєю книжкою хотів підтримати їхню політику терпимості, а також створити добру основу для вивіреної політики щодо багатьох практичних питань, які поставали протягом того бентежного століття. Але Бодуен ні в якому разі не був пристосуванцем. Його «Республіка» мала на меті створити засади порядку і єдності, на які має спиратися добре облаштована держава.

Бодуенова політична філософія була сумішшю старого й нового, як і всі філософські течії шістнадцятого століття. Бодуен уже не був середньовічним філософом, але ще не став сучасним. Правник за фахом, він викликав ворожість своїх колег юристів, захищаючи історичне й порівняльне вивчення закону замість виключного зосередження на текстах римського права. Він наполягав, що і закон, і політику слід досліджувати не лише у світлі історії, а й у світлі людського матеріального середовища: клімату, топографії, раси. І все ж таки це твердження, яке звучить дуже по-сучасному, ґрунтується ще й на вірі, що середовище включає вплив зірок і його можна збагнути у зв'язку з історією держав шляхом осягнення астрології. Бувши відвертим поборником релігійної толерантності, ліберального й просвітницького державного правління, Бодуен водночас написав підручник з магії, яким мали користуватися мирові судді для виявлення й випробовування відьом. Часто критично настроєний і прискіпливий в аналізі історичних джерел, він був готовий повірити в будь-яку казку про диявольські змови тих, хто запродався дияволу. Захисник політики, спрямованої на посилення матеріального й економічного добробуту нації, й автор книжки, названої першою сучасною працею з економіки, він все ж таки міг населяти фізичний світ духами й демонами, від чіх

дій залежать всі аспекти життя людей. Критик усіх релігійних сект, настільки врівноважений у судженнях, що ніхто не знав, ким він був — протестантом чи католиком, а дехто вважав його іудеєм або невірним, — він усе-таки був глибоко набожним як за своїм характером, так і за переконаннями<sup>1</sup>. Бодуєнове мислення об'єднувало забобони, раціоналізм, містицизм, утилітаризм і покликання антиквара.

Така сама плутанина є в його політичній філософії. Певне, він сам вірив у те, що дотримується нового методу, секрет якого полягав у поєднанні філософії з історією. «Філософія, — каже він, — вмирає від виснаження посеред своїх настанов, якщо її не підживлює історія». Бодуєн критикував Макіавеллі за замовчування філософії і пов'язував цей факт із аморальними тенденціями в його творах. З другого боку, Бодуєн не терпів таких утопічних теорій, що їх він знаходив у Томаса Мора і Платона. Його ідеалом був емпіричний предмет дослідження, спертий на загальні засади; факт мав забезпечити єдність і обґрунтованість значення. Концепцію політичної філософії він запозичив у Арістотеля, і слід визнати, що Бодуєн уявляв своє завдання куди ширшим, ніж будь-який автор його доби. На жаль, його здобутки не відповідали його планам. У нього не було чіткої системи, за якою слід впорядковувати історичний матеріал. «Республіка», і його твори загалом, неорганізована й погано скомпонована, в ній багато повторів і прогалин, хоча подекуди йому вдавалося бути ясним і переконливим. До того ж він переобтяжував своїх читачів безліччю історичних ілюстрацій, статистики, цитат і тлумаченням закону й інституцій, породжуваних дивовижною ерудицією автора. Те, що про Бодуєнові книжки забули вже через сто років по його смерті, пояснюється переважно тим, що вони були нестерпно аморфними й нудними. У Бодуєна практично не було літературного таланту; його здатність систематизувати була радше здатністю до формального визначення, ніж справжньою силою філософського витлумачення; і, попри істинне розуміння історії і дії інституцій, він був скоріше антикваром, ніж філософом історії.

### Держава і родина

Положення, що містяться в «Республіці», Бодуєн запозичив у Арістотеля, хоча їхній характер був затемнений майже нескінченними відступами. Бодуєн спершу розмірковує над метою держави, а далі розглядає родину, а також шлюб, взаємини батьків і дітей, приватне майно, рабство, які він вважав аспектами родинного життя. У вступній частині, однак, відразу

<sup>1</sup> Бодуєнові праці поступово видаються у французькому перекладі П'єра Меснара; перший том вийшов у Парижі 1951 року. Ось кілька останніх перекладів його творів на англійську: *Method for the Easy Comprehension of History*, trans. by Beatrice Reynolds, New York, 1945; *The Response of Jean Bodin to the Paradoxes of Malestroit*, trans. by G. A. Moore, Washington, D. C., 1947; *Six Books of the Commonwealth*, abridged and trans. by M. J. Tooley, New York, 1955.

розкривається його слабкість у формуванні систематичної політичної філософії. У нього не було чіткої теорії призначення держави. Бодуєн визначав її як «законне врядування верховної влади кількома родинами, а також їхнім спільним майном». Слово «законне», на його думку, означає справедливе або згідне із законом природи й різнить державу від незаконного об'єднання на кшталт банди розбишак. Але про мету, якої верховна влада має прагнути для своїх підданих, Бодуєн висловлювався украй розпливчасто. Він розумів, що Арістотель був тут йому поганим провідником, адже управлінські здобутки міста-держави виявилися непридатними для новітнього королівства. Отож, казав він, досягти щастя чи блага громадян не реально. І все ж таки він не хотів зводити роль держави тільки до піклування про суто матеріальне, скажімо, піклування про мир чи гарантування прав власності. Держава має душу так само, як і тіло, і душа вища, хоча потреби тіла нагальніші. Насправді Бодуєн так і не визначив чітко це високе призначення держави. Внаслідок цього в його системі утворилася серйозна вада, оскільки йому не вдавалося чітко пояснити причини, з яких громадяни зобов'язані коритися суверенові.

Бодуєнова теорія родини становить визначну частину його праці, але і її надто важко пов'язати з теорією верховної влади. Родину, яка складається з батька, матері, дітей і служників і володіє спільним майном, він вважає натуральною спільнотою, з якої утворюються всі інші форми спільності. Дотримуючись римської концепції, що юрисдикція держави закінчується на порозі дому, він серйозно пропонував відновити найбільш крайні форми влади *pater familias* над його годованцями, з цілковитим контролем над особистостями, майном і навіть життям його дітей. Водночас він блискуче спростовував як право, так і користь рабства. Родина утворює природну одиницю, якій притаманне право приватної власності, і з неї формується держава і всі інші форми суспільного співжиття. Державу він визначає як управління родинами; саме *pater familias* стає громадянином, коли він виходить за поріг своєї домівки і спільно діє разом з іншими батьками родин. Багато родинних об'єднань виникає на ґрунті необхідності спільного захисту і для взаємної вигоди — села, міста, — і коли всі вони об'єднуються верховною владою, тоді виникає держава. Фактичне утворення держави Бодуєн пов'язує із силовим правлінням, хоча, напевне, він не вважав, що верховна влада, чи законне правління, може бути виправдане лише його силою.

У такому баченні держави Бодуєнові мотиви легше збагнути, ніж його логіку. У його побудові є велика частка пуританської суворості, а влада батька мала бути засобом соціального очищення. Однак ще істотнішим є те, що він бажав звести непроникний мур для захисту приватної власності. Комунізм, як у теоріях Платона і Мора, так і в практиці анабаптистів, був для нього об'єктом частоті критики, і він вважав родинну власність атрибутом сім'ї. Родина — сфера дії приватного; держава — сфера дії громадського чи спільного. Звідси його прагнення радикально розмежувати ці дві сфери. Бодуєн вважав, що влада за своєю природою різниться від

володіння; правитель ні в якому разі не є власником державного майна і не може відчужувати його. Майно належить родині, верховна влада — правителю та його мировим суддям. Згідно з Бодуеновою теорією, право власності, притаманне родині, накладає певні обмеження на владу суверена. На жаль, важко зрозуміти, на чому ґрунтується це непорушне право родини. Бодуенова аргументація на підтримку влади батька була переважно авторитарною, складалася з цитат із Святого Письма і римського права. У решті моментів він лише повторював Арістотеля, доводячи, що чоловіки є вмістищем розуму на противагу більш пристрасній жіночій натурі і дитячій незрілості. Право власності він, звісно, вважав таким, що випливає із природного права. Не надто перебільшуючи, можна сказати, що Бодуен просто звів володіння власністю до природженого чи природного права, певною мірою наслідуючи в цьому Лока, за тим винятком, що це право властиве радше родині, ніж індивіду. Однак поєднання невід'ємного родинного права з абсолютною владою держави породило непереборні логічні складнощі.

Якщо Бодуен і справді мав на меті чітко розмежувати політичну владу суверена і приватні права й повноваження глав родин, то він мусив ретельно зважити перехід від стихійних об'єднань родин, де немає верховної влади, до держави, де така влада є. Фактично, в нього не було чіткої теорії такого переходу, так само як не було чіткої теорії цілей, якими мала опікуватися держава. Родину і такі родинні об'єднання, як села та міста, він зводив до дії природних потреб і бажань людей — статевий потяг, піклування про нащадків, до необхідності оборонятися, природженої потреби в спілкуванні тощо. Виникнення держави він, як правило, приписував завойовництву, і все ж таки Бодуен був досить далекий від віри в те, що сила виправдовує сама себе чи що сила є основним атрибутом держави після того, як державу засновано. Панування сили може створити банду розбишак, а не державу. Бодуен не пояснює, які, власне, природні потреби, вищі за ті, що їх мають родини та інші суспільні групи, спричиняються до утворення держави, або чому громадянин має коритися своєму суверену, або які саме зміни в житті родин ведуть до утворення держави. Єдині абсолютно ясні положення — це ті, що держава не може існувати, поки не визнається верховна влада, і що одиниці, з яких складається держава, — це родини. Це було головною вадю теоретичної побудови, оскільки Бодуенова теорія влади залишилася всього-на-всього визначенням чогось, що часом існує, але не має пояснення. Він відкинув Боже схвалення, яке теорія божественного походження влади висувала як основу королівської влади, але не заповнив прогалини, що утворилися, за допомогою якогось природного пояснення.

## Суверенітет

Бодуенове постулювання принципу верховного владарювання за загальною згодою є найважливішою частиною його політичної філософії. Наявність верховної влади, на його думку, є ознакою, яка різнить державу від усіх інших угруповань, в які входять родини. Відповідно до цього, він насамперед визначає громадянство, як підданство суверену. Основні поняття держави — суверен і підданий, погляд, який логічно виносить соціальні, етичні й релігійні взаємини за межі політичної теорії. За Бодуеновим твердженням, може існувати безліч інших зв'язків між громадянами, крім послуху спільному правителю, але саме цей послух робить їх громадянами. Вони можуть мати спільну мову і релігію, а можуть і не мати. Різні групи громадян можуть мати особливі закони чи місцеві звичаї, які підтримує суверен. Громадяни міста можуть мати визнані привілеї чи пільги, а юридичному об'єднанню можуть дозволити створювати й запроваджувати з певною метою власні правила. Такі угруповання, де закон, мова, релігія і звичаї тотожні, Бодуен назвав *cite* — термін, який приблизно відповідає поняттю нації, принаймні в тому розумінні, що він має на увазі радше соціальний союз, ніж формальне політичне об'єднання. *Cite* — це не держава (*republique*); остання існує лише там, де громадянами править спільний суверен. Зв'язок цієї концепції з політичними проблемами Бодуенової доби очевидний. Бодуен твердить, вторячи політикам, що політичні узи можуть бути самодостатніми, навіть якби політична спільнота була розділена релігійними розбіжностями й пережитками місцевих, звичаєвих і класових вольностей. Істотним елементом політичної спільноти є наявність спільного суверена.

Наступним кроком Бодуена було визначити суверенітет як «не обмежену законом верховну владу над громадянами й підданими» і проаналізувати поняття верховної влади. Ця влада насамперед постійна, на відміну від будь-яких повноважень, обмежених конкретним відтинком часу. Ця влада не надається або ж надається без жодних обмежень чи умов. Вона невід'ємна, й до неї неможливо застосувати строк давності. Вона не обмежена законом, оскільки суверен є джерелом закону. Суверен не може обмежувати себе або свого наступника, і його неможливо примусити в законний спосіб звітувати перед своїми підданими, хоча Бодуен не сумнівався, що суверен був відповідальним перед Богом і корився природному праву. Закон країни — це всього-на-всього указ суверена, а отже, будь-яке обмеження влади є позаправним. Головним атрибутом верховної влади є право давати закони громадянам, всім разом і кожному окремо, не потребуючи згоди вищого, рівного чи нижчого. Інші атрибути — право оголошувати війну й укладати мир, призначати мирових суддів, бути судом останньої інстанції, роздавати милості, карбувати гроші й обкладати митом — впливають із статусу правителя як законного глави держави. Як старанно пояснював Бодуен, це передбачає також контроль суверена над

звичаєвим правом, яке він схвалює, дозволяючи йому діяти. Декрет, твердить Бодуен, може змінити звичай, а звичай безсилий проти указу.

Ці засади єдиного правового правління як ознаку істинної держави Бодуен дуже чітко застосовував до аналізу теорії форм урядування. Він вважав, що всяке врядування, яке не хоче стати жертвою анархії, кожна «добре влаштована» держава має містити в собі це невідиме джерело влади. Звідси випливає, що форми врядування можуть різнитися лише розподілом влади. Немає форм держави, хоча є форми врядування. За монархії носієм верховної влади є король, а отже, держава виконує лише дорадчу функцію, що, на Бодуєнову думку, відповідало стану справ у Франції та Англії. Для монархів бажано, але не обов'язково, прислухатися до своїх радників, а надана порада не може, за законом, бути обов'язковою для монарха. Якщо король, так би мовити, кориться ухвалі станів, тоді носієм верховної влади насправді є зібрання, а форма врядування є аристократією. Згідно з Бодуєном, саме таким був стан справ в імперії його доби. З іншого боку, якщо право ухвалювати рішення зберігається за певного роду народним органом, тоді врядування є демократичним. Одним словом, не буває змішаної держави. Або немає неподільної верховної влади, а отже, немає й добре налаштованої держави, або ця влада перебуває в когось іншого: в короля, в якогось зібрання чи у простолюди. Те, як Бодуєн тлумачить форми державного управління, має на меті чітко розрізнення між державою й управлінням. Суть держави полягає у володінні верховною владою; суть управління полягає в апараті, за допомогою якого ця влада здійснюється. Монарх може надавати широкі повноваження на місцях і, таким чином, здійснювати народне правління, тим часом як демократія може правити деспотично.

Бодуєн застосовував теорію верховної влади і в своєму розгляді підпорядкованих складників держави. В монархії функції парламенту мають бути дорадчими. Так само повноваження мировим суддям надаються правителем. З іншого боку, всі об'єднання, які існують в державі, — релігійні громади, муніципалітети, комерційні компанії — завдячують своїми правами і привілеями волі суверена. Бодуєн аксіоматично сприймає існування великої кількості таких органів, що було природним для його доби, а також те, що вони мали істотні повноваження щодо самоврядування. Він навіть вітав таку політику практичної децентралізації. Найбільше він хотів довести, що всі об'єднання існують лише з дозволу суверена і всі їхні повноваження ґрунтуються на його згоді. Як і у випадку звичаєвого права, повноваження об'єднань послідовно впливають з держави, навіть попри те, що вони можуть бути сперті на стародавній звичай, а не на хартію чи статут. Головною метою «Республіки» було показати короля Франції главою всієї політичної організації, хоч Бодуєн і не бажав радикального руйнування стародавніх об'єднань, як це фактично сталося під час Французької революції. Він поставив собі за мету створити опору для прав монархії у боротьбі з пережитками феодальної доби. Важливо те, що він

вважав стани лише одним із об'єднань, дозволених сувереном, поруч із торговими компаніями й церковними парафіями.

### Обмеження влади

У наведеному вище прикладі Бодуєнської теорії верховної влади розглядалися лише відверті й позбавлені складнощів частини його аргументації. У своїй цілісності, однак, аргументація аж ніяк не була простою, а містила в собі серйозну плутанину, яку для повноти картини слід брати до уваги. Загалом верховна влада означала для Бодуєна постійне, не обмежене людьми й безумовне право творити, тлумачити й виконувати закон. Існування такого права, на його думку, є доконечним для будь-якої добре влаштованої держави, і саме воно створює характерну відмінність, що існує між більш і менш розвиненими політичними об'єднаннями. Втім, здійснення верховної влади, яке він вважав виправданим, у жодному разі не було аж надто необмеженим, як випливає з Бодуєнових визначень, і внаслідок цього знаходимо низку обмежень, які вносять істотну плутанину в завершену теорію.

Насамперед Бодуєн ніколи не сумнівався, що правитель кориться законам Бога і природи. Хоча він і визначав закон, як звичайнісіньку ухвалу волі суверена, Бодуєн навіть не припускав, що суверен міг відновити справедливість простим указом. Для Бодуєна і всіх його сучасників закон природи стояв над людським законом і встановлював певні незмінні норми права; саме дотримання цього закону відрізняє справжню державу від звичайнісінького ефективного застосування насильства. Звичайно ж, годі знайти спосіб зробити суверена відповідальним у правовому відношенні за порушення закону природи. І все ж таки природне право робить його де в чому неправоздатним. Зокрема, воно вимагає виконувати угоди й шанувати приватну власність. Угоди, укладені сувереном, можуть передбачати політичні зобов'язання щодо його підлеглих або щодо інших суверенів, і в таких випадках Бодуєн не сумнівається, що суверен обмежений у своєму праві. Для нього важко, а то й неможливо утримувати такі зобов'язання суверена лише в моральній площині, а отже, поза правовими й політичними зобов'язаннями. Що, приміром, мав би робити мировий суддя, якби наказ суверена суперечив природному праву? Бодуєн був певен, що можуть бути випадки аж надто кричущі, і тоді слід виявляти непокору до суверена. Він зробив усе, що міг, аби звести такі випадки до мінімуму, але не усунув плутанини. Закон є водночас і волею суверена, і виразом одвічної справедливості; а втім, перше й друге можуть конфліктувати.

Друга складність Бодуєнської теорії виростала з його вірності конституційному праву Франції. Всі його природні нахили, як правника, так і мораліста, були на боці конституційного врядування і поваги до стародавніх звичаїв і практики королівства. Відповідно до панівної юри-



дичної думки його доби, він визнавав, що є певні речі, які король Франції не може робити в законний спосіб. Конкретно: він не може змінювати порядок престолонаслідування і не може відчужувати будь-яку частину державної власності; і все ж таки Бодуен був переконаний, що король Франції був сувереном у повному розумінні цього слова і фактично був прикладом суверена *par excellence*. Він визнавав наявність особливого класу законів, доконечно пов'язаних із здійсненням власне верховної влади, дію яких не може змінити навіть суверен. Бодуен назвав їх *leges imperii*, ясно маючи на увазі, що сам принцип верховної влади зник би при порушенні їх. Плутанина тут очевидна: суверен є водночас джерелом закону і підвладним певним конституціональним принципам, яких він не створював і не може змінити.

Фактично у Бодуена було дві мети, об'єднані радше обставинами, ніж логікою. Він прагнув піднести й консолідувати владу корони, оскільки це було потрібно за тих обставин, але він був ще й переконаним прихильником конституціоналізму, схильним зберегти й увічнити стародавні інституції королівства. Ані логічні, ані історичні підстави не дозволяли ототожнювати королівство з короною. В основі *leges imperii* лежала та думка, що, не будучи елементом королівства, корона не існувала б, не мала б влади. В основі визначення верховної влади лежала та ідея, що корона є головним законодавчим і виконавчим органом королівства. Ці два положення не є несумісними, але тут можлива нескінченна плутанина, коли обидва доволно об'єднуються в концепції верховної влади. Щоб створити справді систематизовану теорію, Бодуен мав вирішити, яке з двох положень є фундаментальним. Адже, якщо верховна влада означає переважно верховенство правителя, тоді політична спільнота існує лише завдяки наявності зв'язків між правителем та його підвладними, і тоді не можна собі уявити, що країна матиме власні закони, які правитель неспроможний змінити. По суті, саме цей напрямок мислення згодом розвинув Гобс, почасти відштовхуючись від Бодуенової теорії. З іншого боку, якщо держава — це політична спільнота, яка має власні закони й конституцію, тоді неможливо ототожнювати суверена з правителем.

Бодуенове збентеження в цьому моменті, без сумніву, почасти пояснюється його безпосередньою метою: поєднати принцип лояльності з юридичною абстракцією. Для цієї мети реальний король, намісник Бога на землі, був загалом привабливішою ідеєю, принаймні поки національні почуття не зробили націю достатньо згуртованою, щоб король став непотрібним. З іншого боку, реального короля нелегко ввести в систему юридичних понять. Частково плутанина була глибоко властива тому методу політичної філософії, якого намагався дотримуватися Бодуен. У цьому методі розглядається поєднання історії й філософії, фактичної еволюції й логічного аналізу. З погляду історії, Французьке королівство як політична спільнота майже доконечно вважається єдиною суспільною істотою, невмирущою й самототожною, яка постала через невизначено довгу низку поступових змін. З погляду аналізу, було б майже так само необхідно

зробити зріз історичної течії й розглянути формальні зв'язки між частинами правового устрою. Жоден аналіз не придатний для всіх етапів історії, і з цієї причини історія порушувала б канони будь-якого формального аналізу. Бодуен ставив перед собою надто складне, майже неможливе завдання. Його плутанина щодо *leges imperii* стала відправною точкою для довгої полеміки між аналітичним і історичним методом у юриспруденції.

Була ще й третя плутанина в Бодуеновій теорії верховної влади, набагато серйозніша, ніж дві згадані вище. Вона стосується його глибокого переконання в непорушності права приватної власності. Це право гарантоване законом природи, але для Бодуена воно значило більше, ніж просто обмеження влади суверена. Приватна власність є надто священною, і суверен не може торкатися її без згоди власника. Відповідно він твердив, що оподаткування вимагає згоди станів. Але в оподаткуванні нема нічого такого, що виправдало б винесення його Бодуеном за межі іншого законодавства, а він найірраціональніше заперечував, що стани можуть виконувати лише дорадчу функцію при творенні закону. Справді, саме існування станів залежало від надання сувереном обмежених повноважень підвладному об'єднанню.

У такому випадку плутанина зводиться до банальної суперечності, яка виростає з помилкової побудови його теорії, на яку ми вже посилалися. Право приватної власності він вважав невід'ємним атрибутом сім'ї, а сім'я — це одна із самостійних одиниць, з яких побудована держава. Добре влаштована держава, однак, потребує суверена, правова влада якого нічим не обмежена. Отож в Бодуеновій державі було два абсолюти: невід'ємні права родини й необмежена законодавча влада суверена. Із них двох права власності, на його думку, є більш фундаментальними, принаймні в тому розумінні, що вони створюють стійкі переконання, які він вважав за непотрібне аргументувати. Потреба в необмеженій владі суверена виникла особливо за небезпеки, спричиненої релігійними війнами<sup>1</sup>. Якщо Бодуен колись і пробував серйозно пояснити для самого себе суперечність цих двох позицій, то він, ймовірно, дотримувався лінії мислення, тотожної тій, що використовувалася при розгляді *leges imperii*. Майнові права важливі для родини, а родина — суттєва для держави; втім, право накладати мито — це право руйнувати; а держава не може мати права нищити своїх членів. За всіх обставин він висловлювався абсолютно чітко, твердячи, що оподаткування потребує згоди, і розглядаючи цю згоду як доконечне обмеження суверенітету, як *leges imperii*. Логічно його думка розвалюється навпіл там, де теорія родини має об'єднатися з теорією держави.

<sup>1</sup> Р. Шовіре (R. Chauvire. *Jean Bodin*, pp. 271 ff.) твердить, що немає істотної різниці між «Метадами», написаними 1566 року, і «Республікою», написаною 1576 року. У першій автор розглядав переважно обмеження королівської влади, а в другій — те, як їх усунути. Різницю він відносить на карб тих обставин, які склалися за десятиріччя, що відокремлювало ці дві праці.

## Добре упорядкована держава

Далі в «Республіці» розглядається багато тем, але цей розгляд нічого не додає до Бодуєвої теорії. Він вичерпно аналізує причини революцій і те, як запобігти революціям, знову керуючись ученням Арістотеля. Згідно зі своєю загальною теорією, Бодуєн визначав революцію як зміщення верховної влади. Незалежно від того, наскільки можуть змінитися закони, революція не відбувається, поки верховна влада перебуває в тих же руках. Бодуєн перелічує багато причин революції, різних ступенів важливості. Загалом цій частині книжки бракує ладу, хоча багато Бодуєнових спостережень були слушними. Його аналіз передбачення революції був курйозною розвідкою використання з цією метою астрології, тим часом як розгляд засобів запобігання революціям змушував його аналізувати кожен ланку управління і дозволив йому показати справді величезний запас політичної проникливості й мудрості. Загалом у цій частині його праці пояснюється політика політиків. Король, згідно з Бодуєном, не повинен пов'язувати себе з будь-якою фракцією, а має дотримуватися політики замирення, обережно використовуючи примус лише там, де є високі шанси на успіх. Найважливішим аспектом його аргументації був непохитний захист релігійної терпимості, яку він, однак, тут трактує радше не як політику, а як принцип. Згодом він підходить до цієї проблеми більш по-філософському у своєму видатному діалозі *Heptaplomeres*, праці, яку з очевидних причин неможливо було опублікувати в шістнадцятому столітті<sup>1</sup>.

Дослідження революції привело до більш загальної проблеми зв'язку фізичного середовища й національних особливостей. І тут Бодуєн розпочав із Арістотеля, але істотно розвинув усе питання. На його думку, мешканці півночі кременіші й фізично міцніші, але повільніші в рухах і думках. Вихідці з півдня тендітні, мають жвавий характер і переважають гостротою розуму й винахідливістю. Для політичних цілей середній регіон, де змішуються ці два набори якостей, найкращий, про що свідчить той факт, що великі держави, а також наука політики зародилися саме тут. Ця частина Бодуєнової праці нерозривно пов'язана з усією його політичною філософією й випереджувала пізніші міркування Монтеск'є з цього питання, але Бодуєн не зробив спроби логічно поєднати її зі своєю теорією верховної влади. Проте її присутність в його системі засвідчує величезну різницю між Бодуєном і теологічними полемістами, які створили переважну частину політичної теорії тієї доби.

Після цього екскурсу Бодуєн перейшов до розгляду зобов'язання суверена не порушувати угод і спілок. Тут він розвинув ще більшу віру в те, що правителі не зобов'язані виконувати обіцянку, яка зашкодить їм; ця аргументація була адресована Макиавеллі. Вона показувала дедалі відчутнішу потребу обмеження абсолютної влади суверенів у їхніх між-

<sup>1</sup> Див. «The Colloquium Heptaplomeres of Jean Bodin», by George H. Sabine, in *Persecution and Liberty*, New York, 1931.

народних справах, потребу, яка відчутно постала п'ятдесят років по тому, коли Гроцій спробував сформулювати міжнародне право. І, нарешті, Бодуєн багато місця відводить аналізу фінансової політики держави, джерел її прибутків і бажаності розмаїтих форм оподаткування. Між іншим, він досить довго доводить бажаність відновлення римської цензури, почасти як засобу одержання точних відомостей про ресурси королівства, але переважно як засобу морального очищення.

«Республіку» завершує розділ, де, можна вважати, міститься стрижень усієї книжки. Бодуєн порівнює три форми держав з метою показати вищість монархії. Тут, як насправді і скрізь, він вважав монархію французького типу, або те, що, на його думку, було французьким типом, єдиною формою добре упорядкованої держави. Спадкове право і навіть салічна правда, намагався довести він, сперті не лише на звичай, а й на розум. Попри те, що перед цим він визнає, що верховну владу може уособлювати аристократія чи народ, Бодуєн був переконаний, що на практиці це веде до анархії й до знищення і підвладних, і правителів. Єдина по-справжньому «добре упорядкована держава» — це та, де верховна влада не розпорошена, оскільки вона зосереджена в одній особі. Таке розрізнення можливих держав і однієї добре влаштованої держави наскрізь проходить через усю Бодуєнову працю, але воно є джерелом неясності, оскільки не було надійно обгрунтованим. Бодуєн не виказав абсолютної впевненості в тому, чи є суверенітет, якого іноді бракує державам, бажаним, чи необхідним для них. Загалом він вважав за краще захищати свою теорію так, наче була універсальна логічна необхідність верховної влади, хоча фактично, на його думку, багато чи, можливо, більшість держав не доростають до рівня добре влаштованої монархії, де лише й можливій неподільний суверенітет. Сплутування доконечного з бажаним — це вада, до якої надто схильне поєднання філософії з історією. Подібно до багатьох пізніших філософів, які ставили собі схожу мету, Бодуєн постулював те, що насправді було програмою реформи, замаскованою під проголошення вічної істини.

Попри велику плутанину думок, Бодуєнова політична філософія була працею не другорядної ваги. Порівняно з будь-яким іншим твором другої половини шістнадцятого століття, її задум був широким, а здійснення вражало. Забуття, яке випало на долю «Республіки», скоріше пояснюється її манерою викладу, ніж суттю, і багато книжок менш важливих прожили довше. Водночас Бодуєнова система не була першорядною філософською побудовою. Її дві сторони — конституціоналізм і централізована влада — насправді не були зведені воедино. Природне право, на яке скрізь сперт а його система, приймалося як традиція й не аналізувалося і не обгрунтовувалося. Теорія верховної влади, хоча в шістнадцятому столітті ніхто не сформулював її чіткіше за Бодуєна, носиться в повітрі, вона — подвиг визначення, а не пояснення. Цілі добре упорядкованої держави, природа обов'язку підданих коритися і взаємини між державою й родинами, з яких держава складається, вимагають подальшого аналізу. Втім, із цієї

## Модернізована теорія природного права

неясності постають дві проблеми, які захоплювали уми політичних філософів наступного, сімнадцятого, століття. Перша: теорія суверенітету в термінах влади — визначення держави як взаємин між політичними підлеглими й політичним зверхником, а також визначення закону як обов'язкового. Цю концепцію систематизовано розвинув Гобс. Друга: модернізація й секуляризація стародавньої теорії природного права з метою з'ясування моральних, а не просто авторитарних підвалин політичної влади. Цей перегляд здійснили переважно Гроцій і Лок. Він був настільки успішним, що природне право стало, за оцінками сімнадцятого й вісімнадцятого століть, обгрунтованою науковою формою політичної теорії.

### Вибрана бібліографія

- Political Thought in the Sixteenth Century.* By J. W. Allen. 3d ed. London, 1951. Part III, ch. 8.
- Jean Bodin, auteur de la «Republique».* By Roger Chauvre. Paris, 1914.
- Constitutional Thought in Sixteenth-Century France: A Study in the Evolution of Ideas.* By William F. Church. Cambridge, Mass., 1941.
- Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History.* By Julian H. Franklin. New York, 1963.
- Argument from Roman Law in Political Thought, 1200 — 1600.* By M. P. Gilmore. Cambridge, Mass., 1941, ch. 3.
- Order, Empiricism and Politics: Two Traditions of English Political Thought, 1500 — 1700.* By W. H. Greenleaf. New York, 1964. Chapter VII.
- The Social and Political Ideas of Some Great Thinker in the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Ed. by F. J. Hearnshaw. London, 1926. ch. 2.
- The Growth of Political Thought in the West, from the Greeks to the End of the Middle Ages.* By C. H. McIlwain. New York, 1932. Ch. 7.
- Method of Easy Comprehension of History.* By John Bodin. Eng. trans. by Beatrice Reynolds. New York, 1945.
- «Sovereignty at the Crossroads: A Study of Bodin». By Max A. Shepard. In the *Pol. Sci. Quar.* Vol. XLV (1930), p. 580.
- Six Books of the Commonwealth.* By Jean Bodin. Abridged and trans. by M. J. Tooley. New York, 1955. Introduction.

У перші десятиріччя сімнадцятого століття розпочався поступовий процес звільнення політичної філософії від поєднання з теологією, що було характерним для її історії протягом усієї християнської ери. Звільнення, яке настало в сімнадцятому столітті, уможливило поступове згасання релігійної полеміки і поступова секуляризація проблем, які розглядалися в політичній теорії. Цьому сприяла також секуляризація інтелектуальних інтересів, властива поверненню науки до античності й поширенню по всій Північній Європі захоплення стародавніми Грецією та Римом, що вже було помітним в італійських схоластів покоління Макіавеллі. Стоїцизм, платонізм і осучаснене розуміння Арістотеля привели до такого ступеня натуралізму й раціоналізму, якого не можна було досягти в чотирнадцятому столітті за допомогою лише вивчення Арістотеля. Нарешті, непряму дію в тому самому напрямку справляв епохальний поступ у математичній і фізичній науках. Соціальні явища загалом і політичні взаємини зокрема почали уявлятися як природні процеси, які можна вивчати через спостереження, а надто за допомогою логічного аналізу й дедукції, де одкровення чи будь-який інший надприродний елемент не відігравав істотної ролі.

Тенденція до звільнення політичної й соціальної теорії від теології була відчутна вже в пізніх єзуїтських авторів, попри те, що вони ще підтримували непряму владу папської курії над світським управлінням. У своїй аргументації вони наголошували на світському й людському походженні урядування, маючи на меті відвести божественному праву папи єдине в своєму роді місце в категорії авторитетів. Отож політичну теорію і юриспруденцію Суареса — хоч вони й були складниками схоластичної філософії — можна відокремити від теології, не надто спотворюючи їх. У кальвіністських авторів початку сімнадцятого століття також помітна тожжна секуляризація інтересу, хоча кальвінізм радше гальмував цей процес, ніж сприяв йому. Доктрина попередньої визначеності, у своєму первісному кальвіністському значенні, поєднувала всі моральні й соціальні питання з милістю Божою, перетворюючи кожне природне явище на епізод в особистісному й довільному управлінні світом. Хоч би якою близькою була кальвіністська теорія до пуританської моралі середнього класу, у неї взагалі не було нічого спільного з раціональним поясненням морального, а якраз навпаки. З іншого боку, вилучення канонічного права з протестантської системи зробило доконечним радикальніший розрив із середньовіччям, ніж це було потрібно, на думку єзуїтів. Суарес міг розробити

дещо модернізовану форму середньовічної юриспруденції, а кальвіністам, як тільки ослабили суворі пута кальвінізму, легше було повернутися до дохристиянських концепцій природного права. Критичною подією в історії кальвіністської теології, принаймні стосовно політичної філософії, стала розпочата Армینیєм і протестантами в Голландії полеміка, яка звільнила Гуго Гроція від гніту суворого кальвінізму й утвердила його в гуманістичній традиції Еразма<sup>1</sup>.

### Альтузій

Одначе ще до Гроція зв'язок природного права з теологією почав слабнути у творах деяких авторів кальвіністського спрямування. Це надто стосується Йоханеса Альтузія, який продовжив і розвинув антироялістську теорію французьких кальвіністів<sup>2</sup>. Його книжка про політику у жодному разі не була полемічним трактатом, а, як показує її назва, являла собою систематичне дослідження всіх форм людської спільності, включаючи державу. Як і Гроції, Альтузій заперечував проти змішування юриспруденції й політики Бодуеном, а отже, наголошував на важливості їхнього відокремлення. Проведений ним розділ, однак, справив дещо неблаготворний вплив на його теорію політики. Хоча Альтузієва позиція була сперта на концепцію природного права, він ніколи не вдавався до ґрунтового перегляду його засад. Подібно до інших кальвіністських авторів, він ототожнював природне право з другою заповіддю<sup>3</sup> декалогу, але в такий спосіб він був несправедливим до своєї власної думки, адже фактично його теорія суспільства не ґрунтувалася в істотних моментах на цій гаданій релігійної влади. Насправді, за словами Гірке, Альтузій був скоріше ясний, ніж глибокий, і присвятив себе радше формальному визначенню, ніж філософському аналізу засад<sup>4</sup>.

У цих межах він розробив політичну теорію, яка була і важливою, і цікавою: адже вона логічно спиралася на ідею договору і, по суті, нічим не була пов'язана з релігійною владою. На ділі, отже, це була натуралістична теорія настільки, наскільки угоду чи договір можна назвати природними взаєминами. Альтузієва угода фактично дуже нагадувала внутрішню соціальну схильність, яка фігурувала в стоїчній теорії і яка відігравала ще важливішу роль у філософії Гроція. Істотним моментом було те, що Альтузій підніс її до рівня пояснення людських соціальних

<sup>1</sup> Див. Ernst Cassier, *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), p. 320.

<sup>2</sup> Його *Politica methodice digesta* вперше була опублікована 1603 року, а в розширеному варіанті 1610 року. Сучасне видання, трохи скорочене, було здійснене за редакцією Фрідріха (С. J. Friedrich, Cambridge, Mass., 1932).

<sup>3</sup> В іншій галузі ця тенденція до ототожнення природного права з законом Мойсея проявляється в курйозному поєднанні Бодуеном природної релігії з примітивним іудаїзмом.

<sup>4</sup> Otto von Giere, *Johannes Althusius* (1913), pp. 16 f.

об'єднань, не залишаючи в такий спосіб нічого такого, що слід було пояснювати за допомогою теологічних санкцій. Як наслідок, утворилася теорія куди ближча до істинного духу Арістотеля, ніж явно арістотелівські теорії схоластів. Альтузій був недалеко від того, щоб заявити, що об'єднання людей у групи — це лише природний факт, така сама невід'ємна частина людської природи, як і все інше, і, відповідно, що суспільство не було, за висловом Гобса, «штучним об'єднанням», яке слід пояснювати зовнішніми причинами. Ідея контракту, договору чи угоди не надто добре годилася для вираження цієї думки, але цілковито узгоджувалася з індивідуалізмом, який був характерний для всіх теорій природного права, зокрема після появи Гобсових праць.

Контракт відігравав двоїсту роль в Альтузієвій теорії: конкретнішу політичну — в поясненні взаємин між правителем і його народом, і загальну соціологічну — в поясненні існування будь-якої групи. Перша відповідала договору врядування, друга — соціальному контракту в ширшому розумінні. В останньому використанні мовчазна згода лежить в основі об'єднання, чи *consociatio* — слово, що відповідає арістотелівському використанню поняття спільноти. За цією угодою, люди стають такими, що «мешкають спільно» (*symbiotici*) і мають спільне майно, служби та закони, які створюються і підтримуються об'єднанням. Будь-яке об'єднання, отже, має свій двоїтий «закон», який, з одного боку, визначає різновид спільності, встановленої між її членами, а з другого — створює її обмежує владу для управління своїми спільними справами. Альтузій пропонує складну двоїсту класифікацію об'єднань, та коротко можна сказати, що він розрізняє п'ять головних різновидів, кожен з яких дедалі складніший і постає як поєднання попередніх простіших: родина, добровільне об'єднання (*collegium*), місцева громада, провінція й держава. У вищих групах сторонами, які укладають контракт, є радше самі об'єднання, аніж окремі особи, і в кожному випадку нова група бере на себе регулювання лише таких дій, які є доконечними для її намірів, полишаючи решту у віданні примітивніших груп. Таким чином, є низка соціальних контрактів, за допомогою яких виникають розмаїті соціальні угруповання, політичні й неполітичні. Саме на це положення сперта Альтузієва теорія держави.

Держава утворює одну з таких низок. Вона постає шляхом об'єднання провінцій чи місцевих громад, і її відмітною властивістю, порівняно з будь-якою іншою групою, є суверенна влада (*majestas*). Тут очевидний вплив Бодуена на Альтузія, а також намір останнього уникнути деяких заплутаних моментів Бодуєвої теорії. Найважливішим аспектом Альтузієвої теорії було те, що, згідно з нею, верховну владу доконечно уособлює народ як юридична особа. Народ неспроможний позбутися її, оскільки вона є характерною саме для цього конкретного виду об'єднання. Як наслідок, верховна влада ніколи не відчужується і не переходить у володіння якогось панівного класу чи родини. Адміністративні службовці держави наділяються повноваженнями, згідно з законом держави. Таким чином, утворюється другий із двох Альтузієвих різновидів контракту —

домовленість, за якою юридична особа наділяє владою своїх адміністраторів для ефективного здійснення намірів об'єднання. Звідси випливає, що ця влада повертається до народу, якщо той, кому її вручено, має з якої-небудь причини втратити її. У цій теорії було найчіткіше, порівняно з усіма іншими, постульовано народний суверенітет. Альтузію вдалося уникнути складнощів Бодуєнової теорії, які виникли внаслідок сплутування останнім суверена й монарха, яке привело його до характеристики верховної влади як необмеженої, а втім, неспроможної змінити певні положення історичного устрою. Альтузієва теорія також ясніша, ніж пояснення суверенітету, дане пізніше Гроцієм, оскільки в ній державна влада не сплутується зі спадковою владою, характерною для землеволодіння.

Захист Альтузієм права на опір тиранії майже точнісінько повторював більш ранні кальвіністські теорії. Це право властиве не індивідам, а має здійснюватися через особливий клас мирових суддів, яких він називає «ефорами» і які призначені захищати права спільноти. Ефори узгоджуються з кальвіністськими нижчими мировими суддями й *Vindiciae contra tyrannos*. Альтузієва теорія, однак, була краще обґрунтована, оскільки вся структура його держави була федеральною. Сторони, які укладають договір і утворюють державу, — це не індивіди, а громади, які, хоч і не суверенні, мають внутрішню властивість здійснювати свої власні цілі, які є в усякого об'єднання. У попередньому розділі наголошувалося, що наближення до федералізму, яке міститься в *Vindiciae contra tyrannos*, що за тих обставин у Франції навряд чи могло бути чимось іншим, окрім повернення до феодальних привілеїв та пільг. Інакше справи виглядали в Нідерландах, де центральний уряд і справді був заснований на конфедерації провінцій, що різнилися релігією, мовою, національним характером. Альтузієва характеристика держави, як спільноти, де кілька міст і провінцій об'єдналися спільним законом, пропонувала кращі засади обмеження влади головного мирового судді, ніж теорія, в якій розглядається об'єднання індивідів під владою верховного правителя. На жаль, вона мало годилася для Франції та Англії, де головним чином розвивалося політичне мислення в шістнадцятому й сімнадцятому століттях. Цей факт, мабуть, став однією з причин того, що про Альтузієву працю забули.

Альтузієва політична теорія була, коли вже на те пішло, напрочуд ясною і послідовною. Вона зводила весь спектр політичних і соціальних взаємин до одного принципу згоди, чи контракту. Домовленість, явна чи мовчазна, виникала заради самого суспільства, чи, радше, цілої низки спільнот, серед яких найбільшою була держава. Вона пропонувала логічну основу для елемента влади, притаманного будь-якій групі, в тому числі й державі, давала правдоподібну основу для правового обмеження влади керівників і для права опиратися деспотичному здійсненню влади. Великою перевагою цієї теорії була її ясність. По суті, Альтузію позбавився залежності від будь-якого релігійного схвалення влади, оскільки вважав об'єднання самодостатніми, принаймні в межах, визначених намірами, яким мав служити кожен різновид об'єднання. Для власне принципу згоди,

договірному зобов'язання, від якого, на його думку, залежало право будь-якого об'єднання, Альтузію взагалі не запропонував жодного філософського обґрунтування. Безперечно, він вважав святість угоди засадою природного права й погоджувався, що в основі природного права лежать десять заповідей. Хоча він і не скористався з такого обґрунтування, його теорія була такою ж міцною й без нього, втім, у критичній точці його мислення не мало іншої опори, ніж авторитет Святого Письма. Почасти це пояснювалося наявністю елемента поверховості в його мисленні, а почасти, мабуть, тим фактом, що він не позбувся залежності від кальвінізму. Його концепція природи була прив'язана до фактично надприродного принципу попередньої визначеності. Останній крок до цілковитого відокремлення природного права від зв'язку з релігійною владою зробив не Альтузію, а Гроцій<sup>1</sup>, який мав більш широке філософське мислення.

### Гроцій: природне право

Слід визнати, однак, що Гроцій не так ясно, як Альтузію, трактував, зокрема, верховну владу і державу. Цей предмет мав для нього лише другорядне значення, бо вагомішим був не принцип суверенітету сам по собі, а його практична реалізація у міждержавних взаєминах. Як наслідок, Гроцію більше, ніж Альтузію, в його осмисленні філософських принципів заважала вірність букві позитивного права. Визначивши суверенітет як владу, незалежну від правового чи будь-якого іншого контролю, він розмежував суспільного чи окремого володаря, або суб'єкта, влади. Суспільний суб'єкт влади — це сама держава; окремий суб'єкт — одна особа чи кілька осіб, відповідно до конституційного права кожної країни. Сувереном, отже, є або сам політичний орган (Альтузієва держава), або уряд. Таке використання термінів навряд чи сприяє ясності. Він також повернувся до того погляду цивілістів, що народ може цілком позбавити себе своєї суверенної влади, її до феодального ототожнення державної влади з родовою владою над землею, яку можна здобути, завоювавши, передати або відписати. Наслідком було те, що суверенітет як специфічна особливість самої держави загубився в потоці подробиць, які мали стосуватися не загальної теорії, а лише конституціональних повноважень конкретних правителів.

Значення Гроція в історії юриспруденції спертє не на теорію держави чи щось, що він мав сказати про конституційне право, а на його концепцію того, що право регулює взаємини між суверенними державами. Навряд чи варто наголошувати на практичній актуальності цієї проблеми в сімнадцятому столітті. Взаємини незалежних політичних влад, які завжди були

<sup>1</sup> *De jure belli ac pacis* («Про право війни та миру») вперше була опублікована 1625 року. Видання 1646 року було відтворене репринтним способом (Вашингтон, 1913), а англійський переклад здійснили Френсіс Келсі та інші (Engl. trans. by Francis W. Kelsey and others (Oxford, 1925), as No. 3 of «The Classics of International Law»).

приводом до розбрату, стали ще хаотичнішими після розвалу тих слабких обмежень, що їх інколи накладала середньовічна церква. Піднесення абсолютних монархій і поширення макіавеллівської концепції взаємин між ними зробили силу суддею в розв'язанні проблем між державами. До цього слід додати вплив релігійних воєн, які розпочалися після Реформації і принесли в міжнародні взаємини внутрішню гіркоту релігійної ненависті, забарвивши добрими намірами найбезсоромніші плани династичного звеличення. А за відвертими політичними амбіціями ховалась економічна принада, яка вела західноєвропейські народи по шляху експансії, колонізації, комерційного піднесення й експлуатації щойно відкритих територій. Гроцій мав вагомий підстави вважати, що добробут людства вимагав вичерпного й систематичного аналізу правил, які керують міждержавними взаєминами.

*Така праця тим більше потрібна, що тепер, як і раніше, не бракує людей, які з презирством дивляться на цю галузь права, вважаючи, що вона не має реальності поза порожнім ім'ям<sup>1</sup>.*

Внесок, який зробив Гроцій в особливий предмет міжнародного права, лежить за межами історії політичної теорії. Щодо останньої, значення Гроція пояснюється філософськими засадами, на які він прагнув поставити свій особливий предмет дослідження і які він, зокрема, окреслив у вступі до своєї видатної праці. В сімнадцятому столітті результат був відомий наперед — він мав звернутися до узвичаєної ідеї основного закону, закону природи, на який спертє цивільне право кожного народу і який є обов'язковим, завдяки притаманній йому справедливості, для всіх людей, як підданих, так і правителів. У довгій традиції християнської політичної думки жоден автор не заперечував чи бодай висловлював сумнів щодо обґрунтованості такого закону. До факту обґрунтованості Гроцій навряд чи звертався. Але з розпадом християнської єдності і занепадом християнської влади засади цієї обґрунтованості вимагали нагального перегляду. Ані авторитет церкви, ані авторитет Святого Письма, фактично жодна форма релігійного одкровення не могла створити підвалин права, однаково обов'язкового і для протестантів, і для католиків, яке визначало б взаємини між християнськими і нехристиянськими правителями. Цілком природно, що Гроцій, з його досвідом гуманістичного навчання, мав звернутися навіть до давнішої, дохристиянської, традиції природного права, яку він знайшов у античних авторів. Отож він вирішив, як і Цицерон до нього, викласти своє дослідження підвалин природного права у формі діалогу зі скептичним критиком стоїчної філософії Карнеадом<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Prolegomena, sect. 3 (англійський переклад Келсі).

<sup>2</sup> Виклад діалогу в Цицероновій праці «Про державу» зберігся переважно у Книгах V та VI Лактантієвих «Інституцій», звідки його, безперечно, і взяв Гроцій. Відповідні уривки наводяться сьогодні як свідчення в будь-якому виданні «Про державу».

Заперечення Карнеадом природної справедливості аргументується тим, що вся людська поведінка вмотивована егоїзмом і що закон, як наслідок, є лише суспільною домовленістю, вигідною для всіх і яку підтримує не почуття справедливості, а розсудливість. На це Гроцій відповідав, якщо коротко, що такий утилітаристський підхід, по суті, двозначний, оскільки люди — істоти суспільні. Отже, підтримка власне суспільства є головною користю, яку годі виміряти будь-якими окремими вигодами (іншими, ніж вдоволення їхніх суспільних нахилів), які припадають на індивідів.

*Людина, безперечно, є твариною, але твариною вищого ґатунку, куди більш далекою від інших тварин, ніж різні види тварин різняться між собою... Однак серед характерних рис людини — потяг до суспільства, тобто до суспільного життя — не до життя взагалі, а до мирного й організованого, відповідно до міри розуму, співжиття з людьми, подібними до себе; такий суспільний потяг стоїки назвали «соціабельністю»<sup>1</sup>.*

Звідси випливало, що збереження миру і злагоди в суспільстві є його внутрішньою потребою, а умови, необхідні для досягнення цієї мети, обов'язкові, як і ті, що служать більш конкретним приватним цілям.

*Таке підтримання соціального ладу, яке ми приблизно окреслили і яке узгоджується з людським розумом, обґрунтовано можна назвати джерелом права. До цієї сфери права належать утримання від того, що належить іншому, повернення іншому будь-якої його власності, яка могла опинитися в нас, а також того прибутку, який ми могли одержати від цієї власності; зобов'язання виконувати обіцянки, відшкодовувати втрату з нашої вини і накладати на людей покарання, на які вони заслуговують<sup>2</sup>.*

Отож є певні мінімальні умови чи оцінки, які слід усвідомлювати, оскільки така вже людська натура, якщо ми прагнемо зберегти впорядковане суспільство. Конкретно — це переважно недоторканість власності, добра віра, чесність у справах і загальна узгодженість наслідків людської поведінки й того, на що люди заслуговують. Ці умови не є результатом добровільного вибору чи продуктом домовленості, а радше навпаки: вибір і домовленість логічно виходять із потреб справи.

*Адже сама людська натура, яка, навіть якби нам нічого не бракувало, привела б нас до суспільних взаємин, є матір'ю природного права<sup>3</sup>.*

<sup>1</sup> Prolegomena, sect. 6.

<sup>2</sup> Ibid., sect. 8.

<sup>3</sup> Ibid., sect. 16.

На наступному етапі, однак, це природне право дає поштовх для виникнення чинного права держав; обґрунтованість останнього залежить від основоположних засад всякого суспільного зобов'язання, і зокрема від засад віри в дотримання домовленостей.

*Адже ті, хто об'єднався в певні групи або став підвладним людині чи людям, ті або пообіцяли відкрито, або з характеру угоди доконечно стає зрозумілою їхня обіцянка, що вони погодилися б із тим, що має бути визначене в одному випадку більшістю, а в другому тими, кому була дана влада<sup>1</sup>.*

У межах цих засад природного права, на думку Гроція, було достатньо простору для міркувань про користь, які можуть бути різними в різних людей і які також можуть диктувати практичні дії, беручи до уваги вигоду всіх народів у їхніх міжнародних справах. Але певні широкі засади справедливості є природними – тобто універсальними і незмінними – і саме на ці засади сперті розмаїті системи внутрішньодержавного права, які всі залежать від непорушності домовленостей, а також міжнародне право, яке залежить від непорушності угод між правителями.

Відповідно до цього, Гроцій дає таке визначення природного права:

*Закон природи – це диктат здорового розуму, який вказує, що певна дія, відповідно до того, узгоджується вона чи не узгоджується з раціональною природою, містить у собі моральну якість першо-елементів чи моральну необхідність; і що, як наслідок, таку дію або забороняє, або приписує творець природи – Бог<sup>2</sup>.*

Таке посилання на зв'язок здорового глузду з настановами Бога є дуже важливим. Фактично, як Гроцій старанно намагався пояснити, воно нічим не доповнювало визначення суті релігійного схвалення. Адже закон природи приписував би точнісінько те саме, якби, припустимо, Бога не було. Причина цього та, що не в Божій владі зробити істинним твердження, якому властива внутрішня суперечливість; така влада була б не силою, а слабкістю.

*Отже, власне, як навіть Бог не може зробити так, щоб двічі по два не дорівнювало чотирьом, так Він неспроможний зробити не лихим те, чому притаманне внутрішнє зло<sup>3</sup>.*

<sup>1</sup> Ibid., sect. 15.

<sup>2</sup> Bk. I, ch. I, sect. X, 1.

<sup>3</sup> Bk. I, ch. I, sect. X, 5; пор. Prolegomena, sect. 11. Мало тверджень такої ж ваги трапляється у попередників Гроція; див. Gierke, Althusius (1913), p. 74, n. 45.

Отож в природному праві, так само як і в арифметиці, немає нічого довільного. Веління здорового глузду саме такі, якими вони мають бути згідно з людською натурою і природою речей. Воля стає одним із чинників ситуації, але *sic volo, sic jubeo* (нехай сповниться моя воля. – *Латин.*) Бога чи людини не створює обов'язкового характеру закону. Посилаючись на авторитет Старого Заповіту, Гроцій старанно розрізняє накази, які Бог дав іудеям, як обраному народу, якій, отже, залежав лише від Божої волі, і обґрунтуванням, яке Заповіт, разом з іншими важливими документами, дає природним людським взаєминам. Ніщо не може чіткіше показати незалежність природного права від системи божественного права, що прихована в кальвінізмі.

### Моральні аксіоми та доказ

Величезне значення теорії природного права пояснюється не тм змістом, який в неї вклав Гроцій, оскільки в цьому відношенні він ішов шляхом, встановленим стародавніми правниками. Добра віра, реальна справедливість і непорушність угод за всіх часів були правилами, яким приписувалося природне походження. Значення було методологічним. Теорія забезпечувала раціональний метод, який в сімнадцятому столітті міг вважатися науковим, одержання набору тверджень, які лежать в основі політичних домовленостей і положень чинного права. Вона, в головному, зверталася до розуму, як і всі стародавні варіанти природного права, але значення розуму досягло у Гроція такого ступеня чіткості, якого ніколи не було за античних часів. Істотні часті Гроцієві посилання на математику. Певні положення права аксіоматичні, як аксіоматичне те, що двічі по два – чотири; ці положення гарантовані їхньою ясністю, простотою й самоочевидністю. Жоден розважливий ум не сумнівається в них, якщо ці аксіоми точно зрозуміти й чітко уявити собі; вони є елементами раціонального осягнення фундаментальної природи дійсності. Після того як їх збагнути, вони стають засадами, за допомогою яких шляхом систематичного виведення можна побудувати цілком раціональну систему теорем. Очевидна тотожність цього методу тому, що мало бути геометричним доведенням.

Саме ця якість методу приваблювала Гроція. Він, зокрема, стверджував, що, подібно до математика, він пропонував абстрагуватися від усіх окремих фактів. Одним словом, він мав намір зробити для права те, що, згідно з його розумінням предмета, успішно було здійснено в математиці, або те, що Галілей зробив для фізики.

*Я поставив собі за мету співвідносити докази того, що зачіпає закон природи, з певними фундаментальними незаперечними поняттями, щоб ніхто не міг заперечити їх, не вчинивши над собою насильства. Адже засади цього закону, якщо тільки їх суворо до-*

*тримуватися, самі собою зрозумілі й чіткі і майже так само очевидні, як і ті речі, що їх ми сприймаємо органами почуттів*<sup>1</sup>.

Завдяки пануванню ідеї доброго методу, сімнадцяте століття стало ерою «демонстративних» систем права й політики, маючи на меті уподібнити всі науки, як суспільні, так і природничі, наскільки це можливо, формі, яка, на загальну думку, пояснювала чіткість геометрії. З англійських філософів покоління, наступного після Гроція, найпослідовніше дотримувався цієї схеми Томас Гобс. У Голландії Спіноза спробував подати свою етику у вигляді геометричного доведення з усім набором аксіом, теорем, коментарів і висновків, а його «Богословсько-політичний трактат», хоч йому й бракувало цієї форми, навряд чи поступався суворістю дотримання процедури<sup>2</sup>. Семюель Пуфендорф у своєму великому систематичному дослідженні природного й міжнародного права<sup>3</sup> розпочав із заперечення Гроцієвої думки, що мораль і політика є поняттями нерівнозначними. Цей ідеал доведення так само не був обмежений правом і політикою. Він поширився на всі галузі суспільних досліджень, привів до виникнення систем природної релігії й раціональної етики, які були панівними протягом сімнадцятого й вісімнадцятого століть. Нарешті, він спричинився до появи природної економіки, яка протрималася в ролі економічної науки аж до дев'ятнадцятого століття. Годі перебільшити те значення, яке ці поняття мали на початку новітнього розвитку соціальних досліджень. Скрізь вважалося, що система природного права дає підстави для обґрунтованого наукового підходу до суспільних наук і наукового керівництва в суспільній практиці.

Причина того, що цей метод зажив такого авторитету, полягає переважно в тому факті, що, на загальну думку, він був паралельним процесові, за допомогою якого фізичні науки досягли вражаючого успіху у період між Галілеєм і Ньютоном. Ці процеси, своєю чергою, вважалися залежними від використання методу, добре випробуваного в геометрії. За кілька років по тому, як писав Гроцій, Декарт у своїй праці «Роздуми про метод» зробив класичне філософське визначення методу: розбивати будь-яку проблему на найпростіші складники; просуватися вперед лише найменшими кроками, щоб кожен крок був очевидним і доконечним; не приймати на віру нічого, що не є абсолютно ясним і чітким. Зрозуміло, що Декарт вважав, що сам він лише узагальнював процес, за допомогою якого він відкрив аналітичну геометрію, а зауваження щодо методу такого видатного експериментатора, як Галілей, якими рясніють його діалоги з новою наукою механіки, по суті, мали спричинити таку саму дію. В сімнадцятому столітті не проводили чіткої межі, як це зробили б тепер, між математикою й експериментальною фізикою, мабуть, тому, що для механіки потрібно

<sup>1</sup> Prolegomena, sect. 39.

<sup>2</sup> «Етика» й «Богословсько-політичний трактат» були опубліковані посмертно 1677 року.

<sup>3</sup> *De jure naturae et gentium*, Lund, 1672; Eng. trans. by Basil Kennet, London, 1710.

було не надто багато експериментальних даних, тим часом як математичний апарат був громіздким. Цей метод був привабливий для науковців загалом і для дослідників права й політики зокрема не тому, що вони, як фізики, хотіли в якійсь спосіб скористатися математикою, а тому, що логічні ідеали аналізу, простоти й самоочевидної ясності вважалися однаково застосовними до всіх предметів дослідження. Окрім того, ці ідеали були досконалим розчинником для авторитету й простої узвичаєної віри. Заклик до розуму в ранніх раціоналістів був спрямований проти догматизму та сліпої прив'язаності до традиції.

Саме розвиток дедуктивного методу поступово кидав світло на неясність, властиву системі природного права, а саме, двоїстому використанню слова «істина», яке часом мало означати логічну залежність висновку від його передумов, а часом фактичне існування речей чи подій, на які посилаються. Така формалізація дедуктивного процесу згодом привела до протиставлення раціональної істини і фактичних даних, але серед ранніх раціоналістів, як у точній науці, так і в праві, звернення до розуму не означало відмови від спостереження й накопичення фактів. Вони вважали, що розум сам собою забезпечує непохитну структуру аксіоматичних засад і доконечних висновків, але в межах цієї системи вони визнавали як таку, що сама собою розуміється, необхідність вивчення за допомогою спостереження великих масивів емпіричних фактів. Отож Гроцій ніколи не сумнівався, що більша частина законів виникла завдяки тому, що він назвав «свободою волі», тобто завдяки впровадженню, і з таким самим успіхом їх можна змішати, не творячи насильства над розумом. Однак певні взаємини є «доконечними»; їх неспроможні змішати ані воля, ані влада. Тим часом як ці взаємини залишають широкий простір, в якому може рухатися чинне право, вони однозначно виключають окремі комбінації. Така концепція, як ця, відносно природного й позитивного права, була загальновизнаною. І через понад століття вона все ще була узвичаєною, про що свідчать слова Монтеск'є, якими він розпочинає свою працю «Про дух законів»:

*Закони, у своєму найзагальнішому значенні, є доконечними взаєминами, які впливають із природи речей.*

Практична користь теорії природного права ґрунтувалася переважно на тому факті, що вона вводила нормативний елемент у право й політику, масив трансцендентних вартостей, таких, як справедливість, добра віра й чесність у веденні справ, за якими можна було судити про достоїнства чинного права. Отож вона попереджувала всі пізніші намагання моралізувати право, як, скажімо, це зробив Рудольф Штамлер у своїй теорії «справедливого закону», і навіть утилітаристські теорії Ігерінга та Бентама, де збереглися елементи природного права, водночас із запереченням його в принципі. Загалом уся ця позиція, як і більша частина науки сімнадцятого століття, була платонічною; платонізм Гроцієвої *Prolegomena* незаперечний. Закон природи був «ідеєю», типом чи моделлю на кшталт досконалої



геометричної фігури, до якої існування наближається, але вартість якої не впливає із узгодженості з фактом. Саме з цієї причини *jus gentium*, у давньому розумінні узвичаєної практики, можна заново визначити як міжнародне право, оскільки узвичаєна практика була лише ознакою, і не завжди дуже доброю ознакою, розсудливого<sup>1</sup>. Вважали, що раціональне мало встановити свій власний стандарт оцінки, з яким правителі мусили узгоджувати чинне право. Саме стандарт *доброї* практики слід було протиставити частій нерозважливості звичаєвої чи традиційної практики.

Як наслідок, звертання до розуму і природного права містило в собі ще одну можливу невизначеність, на додаток до вже згаданої між фактичною істиною й логічним змістом. Це невизначеність між логічною й моральною необхідністю. Система природного права завжди припускала, що самоочевидні положення були, принаймні в певних випадках, нормативними, запроваджуючи ідеальний стандарт не лише того, що є, а й того, що має бути. І все ж таки доконечність аксіоми в геометрії і доконечність того, що закон має бути справедливим, — це, цілком зрозуміло, два різні типи доконечності, оскільки останній стосується здійснення людських цілей і намірів. Навіть якби було правдою, як доводить Гроцій, що справедливість полягає в узгодженості закону з основоположними засадами людської природи, то остання доконечність утворює край складний і змінний масив фактів; твердження, що будь-які оцінки вічно будуть добрими, абсолютно не самоочевидне. Система природного права мала на меті розсудити наперед питання щодо того, чи мають оцінки якимось обґрунтуванням у природі. Спіноза — єдиний філософ сімнадцятого століття, який серйозно намагався розглядати цю проблему. Його етика повинна була мати тісніший зв'язок з цілями, ніж математика чи фізика, але не можна сказати, що йому вдалося уникнути подвійного значення у використанні своїх термінів. У своїй політичній теорії він послідовно намагався звести права до природних сил і показати, що спільне правління зрештою має бути добрим правлінням. Тут він також не зробив усього, що намірив. Гобс так само мав метафізичну систему, де не було місця для трансцендентних вартостей, а його намагання узгодити свій матеріалізм з панівними положеннями природного права не доводять нічого, крім того, що в середині століття ця термінологія стала обов'язковою. Всі його важливі висновки запозичили послідовники Бентама, які заперечували природне право у принципі. Критичний аналіз системи природного права й розпізнавання подвійного значення, властивого цій системі, лягли в основу праці Девіда Г'юма в середині вісімнадцятого століття.

<sup>1</sup> Пор. з Гроцієвим поділом права на природне й вольове (тобто чинне); Вк. I, ch. I, sect. 10 — 17.

## Контракт і індивідуальна згода

Цілісність системи природного права в політиці ґрунтувалася не на самоочевидності її засад, а на тій обставині, що тоді всі погоджувалися щодо того, на чому слід було наголошувати. Майже всі мислителі вважали аксіоматичним, що зобов'язання, які є фактично обмеженнями, мали добровільно братися на себе сторонами, що зобов'язуються їх виконувати. Альтернативи, мудро зважені, можуть бути неминучими, коли брати до уваги людську натуру, але цей примус внутрішній, який впливає з інтересів і мотивів самої людини. У кінцевому аналізі зобов'язання неможливо накинати силоміць — воно завжди береться на себе. Саме завдяки цьому переконанню всі зобов'язання замасковані під обіцянку; розважливо очікувати, що людина виконає свою обіцянку, адже вона сама своєю дією створила зобов'язання. У ширшому питанні, яке стосується обов'язків людини перед суспільством, у якому вона живе, як правило, панувало твердження, що немає раціонального способу уявити собі зобов'язання, якщо не співвідносити його з обіцянкою. Неістотно, була чи не була така угода історичною чи методологічною вигадкою, як згодом казав Кант; в обох випадках усі доконечні зобов'язання слід розглядати як добровільні. Уривок із Пуфендорфа — аналогічні можна знайти в багатьох авторів — проілюструє це положення:

*Загалом, щоб об'єднати множину, чи багатьох людей, в одну складену особу, якій можна приписати одну загальну дію і якій належать певні права, на протизагу окремим членам, і такі права, на які жоден індивідуальний член не може претендувати окремо від решти, необхідно, щоб вони насамперед об'єднали свої волі й зусилля, уклавши угоду, без якої годі збагнути, як можна об'єднати разом багато людей, від природи рівних між собою<sup>1</sup>.*

Як наслідок, політична теорія, сперта на природне право, містила в собі два доконечні елементи: контракт, завдяки якому утворюється суспільство чи урядування (або те й те), і стан природи, який існує незалежно від контракту. Другий елемент застосовувався до двох важливих випадків: взаємин окремих індивідів між собою і взаємин між суверенними державами. Угоди між цими двома видами сторін, що домовляються, привели в одному випадку до появи внутрішньодержавного права, а в другому — до міжнародного, які обидва ґрунтуються на загальних засадах закону природи. Як внутрішньодержавне, так і міжнародне право виникають за домовленістю; і перше, і друге обов'язкові, оскільки беруться на себе добровільно. Теорії про форму й природу контракту можуть варіюватися безмежно. Та ідея, що урядування залежить від угоди між правителем і народом, була набагато стародавнішою, ніж новітні теорії

<sup>1</sup> Op. cit. Вк. VII, ch. II, sect. 6.

природного права, і лежала в основі взаємин феодалного володаря зі своїми васалами. Згідно з цим давнішим поняттям, народ чи спільнота вважалися юридичною особою. Мірою того, як розвивалася теорія природного права, ставало очевидним, що ця здатність народу укладати угоду потребує пояснення. Найпростіше було припустити існування двох угод — завдяки першій утворюється суспільство й об'єднуються люди, а друга укладається між таким чином створеним суспільством і тими, хто ним керує. За допомогою такого пояснення ідея домовленості перетворилася на універсальну теорію, яка охоплювала всі форми зобов'язання й усі форми суспільного об'єднання. Саме такої форми набрала теорія Альтузія, яку продовжив Пуфендорф<sup>1</sup>. Англійські автори не розвинули цю теорію такою мірою: Гобс з особистих міркувань замовчував угоду з урядом, а Лок використовував обидві форми контракту, не завдаючи собі клопоту чітким розмежуванням їх. Це, мабуть, пояснюється тим фактом, що природне право, на відміну від країн континенту, ніколи не відіграло істотної ролі в англійській юриспруденції.

Договірну теорію, беручи загалом, не було потреби використовувати як засіб обмеження влади уряду чи на захист опору, хоча, звичайно ж, її часто використовували саме з такою метою. Гобс і Спіноза схилили її чи, правильніше буде сказати, викривили її для захисту абсолютної влади. Альтузій і Лок використовували договірну теорію для захисту тієї тези, що політична влада є обов'язково обмеженою, а раз так, то успішна революція є справою виправданною. Певне, більшість авторів, подібно до Гроція й Пуфендорфа, дотримувалися середньої лінії: не виправдовуючи опору, вони наголошували на моральних обмеженнях правителів. По-справжньому в цій теорії наголошувалося на тому, що закон і врядування перебувають в загальній сфері моралі; вони не просто виражають силу, а й підлягають моральній критиці. Отже, в цілому теорія містила в собі загальний ухил до політичного лібералізму.

Питання щодо того, чи насправді договірне зобов'язання є найочевиднішою з моральних істин, давно вже не актуальне в політичній теорії. А треба пояснити те, що аж надто багато людей, і загалом найосвіченіших людей, в сімнадцятому столітті вважали цю істину самоочевидною. Мабуть, у жодному столітті — ні до, ні після — не було такого самосвідомого розриву з минулим або такої рішучої спроби вирвати свободу з мертвої хватки звичаю й традиції. У сімнадцятому столітті мислителі, як ніколи після класичної доби грецької філософії, усвідомлювали примхливість непідтриманого звичаю, неістотність просто успадкованого становища і грубість сили, позбавленої розуму. За загальною згодою, чинник людського добробуту починали шукати в освіченому розумові, а найбільшим ворогом просвіти вважали сліпе прийняття того, що не мало кращих вірних грамот, ніж сам факт свого існування. Для впевненості в собі, що ґрунтувалася на успіхах в математичній фізиці, завдяки яким це століття стало інтеле-

<sup>1</sup> *Op. cit.* Bk. VII, ch. II, sect. 7–8.

лектуально найвидатнішим за нової історії, здавалося можливим розпочати будівництво із самих основ, керуючись лише розумом. Далеко випереджаючи будь-яке відчутне досягнення новітньої науки, найпросвіченіші уми вже відчували, за словами Френсіса Бекона, що знання — то сила. Окрім того, філософія сімнадцятого століття вперше стала філософією середнього класу. На той час середній клас на загал перебував на боці лібералізму, космополітизму, просвіти й індивідуалізму.

Маючи таке розуміння світу й будучи переконаною, що він має брати початок із самоочевидного, новітня філософія не могла знайти нічого зовні більш надійного й безсумнівного, як індивідуальну людську природу. Окрема людська істота з її інтересами, справами, прагненням щастя й поступу, і насамперед з її розумом, який зумовлює успішне використання всіх інших її здібностей, здавалася тією основою, на якій має будуватися стабільна держава. Традиційні колись відмінності у статусі людей почали вважатися ненадійними. На передній план висувалася вже не людина з певним соціальним статусом, а просто людина як жива, розумна істота. І це стало очевидним фактом. Вже можна було уявити собі психологію, яка оголила б пружини, приховані в людині як такій. Певну цілісність природи, яку має людина, природну силу, що виокремлює її в окремий вид, — все це стало можливим визначати з точністю і використовувати для інституцій, зайнятих упорядкуванням цього світу. Якщо припущення збудуться, то місцеві, часові й індивідуальні особливості в природі людини можна було б пояснити як відхилення від норми, яка загалом залишається сталою. Якби був такий незмінний стрижень у людській природі, то, напевне, мають бути мінімальні умови, потрібні для уможливлення стабільного людського об'єднання в соціальні групи, а отже, стабільнішими були б фундаментальні закони доброї поведінки й доброго врядування, які жоден правитель не міг би безкарно порушити. Філософія природного права, природної релігії, природної економіки криється як в інтелектуальних, так і в соціальних припущеннях сімнадцятого століття.

Один окремий факт, мабуть, потребує особливого пояснення. Людина-індивід — це також і людина-громадянин чи підданий. Це, згідно з теорією природного права, можна вивести з її індивідуальної природи; таке положення досить певне, але не самоочевидне. Від нього залежить сутність мислимого правопорядку. За інших обставин людина як член організованої спільноти могла б вважатися аксіомою — так загалом і робили Платон і Арістотель, — а людина як індивід — похідною. В теоріях природного права, а конкретніше після Гобса, саме членство потребувало пояснення. Суспільство створене для людини, а не людина для суспільства; людство, за словами Канта, слід завжди розглядати як мету, а не як засіб. Індивід і логічно, і морально стоїть на першому плані. З позиції філософії сімнадцятого століття зв'язки завжди були слабші, ніж субстанція; людина — це субстанція, а суспільство — зв'язки. Саме цей мислимий пріоритет індивідуального став найхарактернішою й найстійкішою ознакою теорії природного права і найчіткіше розмежував нову й середньовічну

теорії. Розвинений зокрема Гобсом і Локом, цей пріоритет став універсальною характеристикою соціальної теорії, аж до Французької революції, й протримався ще довго після цієї події. Окрім того, він зберігався як західне положення у школі Бентама довго після того, як Девід Г'юм розбив методологію природних прав.

### Вибрана бібліографія

- «The Law of Nature». By James Bryce. In *Studies in History and Jurisprudence*. New York, 1901.
- Politics of Johannes Althusius*. Translated by Frederick S. Carney. London, 1965.
- «The „Higher Law“ Background of American Constitutional Law». By Edward S. Corwin. *Harvard Law Rev.* Vol. XLII (1928 – 1929), pp. 149, 365.
- Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*. By A. Passerin d'Entrèves. London, 1951.
- Studies of Political Thought from Gerson to Grotius, 1414 – 1625*. By John Neville Figgis. 2d ed. Cambridge, 1923. Ch. 7.
- National and International Stability: Althusius, Grotius Van Vollenhoven*. By P. S. Gerbrandy. London, 1944.
- The Development of Political Theory*. By Otto von Gierke. Eng. trans. by Bernard Freyd. New York, 1939 (*Johannes Althusius und die Entwicklung der Naturrechtlichen Staatstheorien*).
- Natural Law and the Theory of Society, 1500 – 1800*. By Otto Gierke. With a lecture of the Ideas of Natural Law and Humanity by Ernst Troeltsch. Eng. trans. by Ernst Barker. 2 vols. Cambridge, 1934 (From *Das Deutsche Genossenschaftsrecht*. Vol. IV).
- The Revival of Natural Law Concepts*. By Charles Grove Haines. Cambridge, Mass., 1930. Chs. 1 – 3.
- The Life and Works of Hugo Grotius*. By W. S. Knight, London, 1925.
- Natural Rights*. By D. G. Ritchie. 3d ed. London, 1916. Ch. 2.
- «The History of the Law of Nature». By Sir Frederick Pollock. In *Essays in the Law*. London, 1922.
- Justice and World Society*. By Lawrence Stapleton. Chapel Hill, N. C., 1944. Ch. 2.
- The Province and Function of Law*. By Julius Stone. Sydney, 1946. Ch. 8.
- Hugo Grotius*. By Hamilton Vreeland. New York, 1917.

## Англія: приготування до громадянської війни

Перед тим як 1640 року в Англії вибухнула громадянська війна, відмінності між політичними ідеями, що змагалися між собою, були набагато менш чітко окреслені, ніж це мало місце у Франції в останній чверті XVIII століття. У Франції право на опір почали пов'язувати зі стародавньою ідеєю про те, що політична влада належить народові, обов'язок пасивного послуху пов'язувався з теорією монархічного божественного права, а Бодуєнова «Республіка» виразно засвідчувала наближення до теорії конституційної єдності під зверхністю корони. В Англії, де до кінця першої чверті XVII століття не було жодної серйозної загрози громадянських заворушень, ці ідеї залишалися в тому самому зародковому стані, в якому вони жили в середньовічній традиції. Монархи династії Тюдорів були фактично всевладними, але їхня влада ґрунтувалася на мовчазній згоді міцного середнього класу, і в них вистачало розважливості не відштовхувати його від себе. Тож не було жодного бодай трохи серйозного факту, що свідчив би про підтримку королівського абсолютизму теорією божественного права, і не було нікого, хто прагнув би теоретично обстоювати право на опір. Нікому поки що не доводилося обмірковувати наслідків розколу між конституційними владами, такими, як влада короля та парламенту чи короля та його судів. Давня засада взаємного визнання цими владами своїх повноважень і згоди між ними під зверхністю основного закону королівства могла ще зберігати чинність, виключаючи абсолютну взаконену зверхність будь-якої з них. Традиційні права та обмеження, які визначали – хай і пунктирно, але досить точно, – статус усіх частин конституції, ще не спричинили такої напруги, що загрожує розривом зв'язку.

### Морова «Утопія»

Упродовж XVI століття в Англії, як і скрізь у Європі, політичні проблеми, породжені протестантською Реформацією, відтіснили на задній план решту питань. Політичні амбіції різних церков затінювали й закривали собою серйозний політичний розлад, що ним супроводжувалося зростання нової торгівлі та руйнація старої економіки. Про давніший шар політичної думки може дати уявлення така дореформаційна праця, як політична

сатира сера Томаса Мора «Утопія»<sup>1</sup>. Хоча автор «Утопії» зовні орієнтувався на Платонову «Республіку», насправді він висловив свою відразу до корисливого суспільства, де правилом доброго тону стає «купувати скрізь і завжди якнайдешевше, а продавати якнайдорожче». У своїй сатири автор дотримується шаблону, що його можна прикласти до будь-якого періоду економічної неврегульованості: загальне поширення злочинності викликає тривогу, і карне законодавство реагує на це з відповідною жорстокістю, проте суворість нічого не дає, бо злочин — єдиний засіб до існування, приступний силі-силенній людей. «Що вам ще лишається, як не красти, аби потім бути за це покараним?» Ті, хто відбув солдатський вишкіл, із припиненням війни опиняються в суспільстві, де не мають жодної змоги прилучитися до виробництва. Виробництво — надто сільськогосподарське — не може підтримати навіть тих, хто вже в ньому зайнятий, оскільки вівчарство, найвигідніше з огляду на технічну цінність вовни, вимагає перетворення орних угідь на пасовиська і виселення сільських орендарів. Вівці «з'їдають, нищать і спустошують цілі поля, будинки та міста». Тим часом як селяни голодують чи стають грабіжниками, аби прожити, багатії думають лише про «химерне її бундючне новомодне вбрання, надмірну пишноту в усьому та розкішну їжу на своєму столі». Уряд, замість боротися з цим суспільним злом, займається юридичним крутіством, аби стягнути державні податки, та згубними військовими її завойовницькими планами. Найгостріші стріли своєї іронії Мор приберіг, щоб затаврувати підступність міжнародної дипломатії.

Такий випадок проти економіки ділових підприємств був, проте, реально мотивований тугою за минувшню. Можна було повернутися до ідеалу — хоч той і навряд щоб був реальністю — кооперативної співдружності, яку втісняла нова економіка. Морова концепція соціальної справедливості вочевидь походила із Платонового аналізу суспільства в системі класів, що співпрацюють між собою, але, мабуть, певніше припущення, що ця концепція була притаманна більшій частині соціальної теорії середніх віків. Згідно з цим поглядом, поширеним у будь-який час після святого Томи Аквінського, суспільство складається з класів, на кожен з яких покладене певне завдання, конче потрібне для загального добра, і кожен з яких навчений виконувати свою функцію й одержує належну винагороду, не зазіхаючи на рівні права інших. У такій схемі особистій заповзятливості практично нема місця. Можливо, англійський феодалський маєток може утворювати її ідеальну в моральному плані економічну одиницю, не дуже віддалену від Морової. Моральним призначенням суспільства в тому ідеалізованому вигляді, як його уявляв Мор, було виховувати добрих громадян та людей, інтелектуально і морально вільних, покласти край

<sup>1</sup> Вперше опубліковано 1516 року. Менш відомим прикладом ідеалу кооперативної співдружності є видання England, Thomas Starkey, діалог між кардиналом Пулом та Томасом Лапсетом, написаний у 1536–1538 роках і вперше опублікований Товариством вивчення давніх англійських текстів 1871 року. Див. розд. «The Very and True Commonweal» із вид. *Political Thought in the Sixteenth Century*, J. W. Allen (1928), с. 134.

неробству, задовольнити фізичні потреби кожного, не вдаючись до надмірної праці, унеможливити розкіш та марнотратство, зменшити як злидні, так і багатство й не давати попуску зажерливості та здирству; словом, досягти такої своєї остаточної форми, коли відкриється якнайширший простір «вільної волі думки і її вдосконалення».

Якщо якійсь важливій моральній ідеї судилася коли-небудь нещаслива доля, то такою, напевно, була Морова ідея, висунута на порозі релігійних воєн та експансії повочасної торгівлі. Вона засвідчила, подібно до всього Морового життя, гуманістичну поміркованість і неупередженість його погляду, але водночас і марність морального прагнення, не здатного рахуватися з брутальними фактами. Навіть спроба особливо вирізнити суспільні й економічні проблеми з їхніми наслідками для людей зазнала невдачі, бо зіткнулася з дедалі крутішою хвилею теологічної боротьби і породженою нею проблемою політичної організації. Ось чому «Утопія» залишилася певною мірою відрубним і малозначущим епізодом у тогочасній політичній філософії. Вона радше проілюструвала загибель старого ідеалу, аніж виразила автентичний голос віку, що заявив про свій прихід.

### Гукер: національна церква

Концепція кооперативної співдружності, репрезентована Мором і всіма англійськими авторами XVI століття, утворила зерно, що дало початок ще гострішим проблемам середини XVII століття. Десь наприкінці XVII століття стара концепція зробилася навидовижку крихкою; всі сторони були схильні вірити в марні компроміси, але від них довелося відмовитися, коли були висунуті всілякі справді несумісні вимоги. Виявилися дві головні болючі точки. Насамперед це давнє питання про церковне і світське врядування, яке не було розв'язане відколом від Риму, а трансформоване у внутрішню проблему національних зв'язків з англійською церквою й іншими відгалуженнями протестантського розколу — пресвітеріанським, конгрегаціоналістським і сектантським. У всіх цих церковних і теологічних позиціях був і залишався надалі прихований політичний зміст, що не міг бути усунутим. Отже, конче потрібно було враховувати політичні відмінності релігійних сторін, на які були поділені англійці. На другому місці стояло питання централізації влади і сфери її поширення на нібито кооперативні взаємини між різними урядовими партіями. Надто це стосувалося короля та його контролю над своїми судами, спершу попросту над судами звичаєвого права й, серйознішого, у кінцевому підсумку, над парламентом. У цьому розділі буде подано, по-перше, характеристику політичних позицій головних релігійних громад, а надто те, як ці позиції співвідносяться з теорією взаємин між церквою і державою. По-друге, в ньому буде описано зростання напруженості між короною й іншими елементами конституції, яка поступово ламала давню віру в гармонію владних повноважень.

Із причин, цілком неминучих в умовах незалежності англіканської церкви від Риму, могло єдино мислитися, що тепер її світський глава — це король. Але світський глава церкви — то була нова і незрозуміла ідея. Церковне врядування включає в себе здатність вирішувати, в яку доктрину мають вірити вірні церкви. Проте жоден християнин не міг серйозно думати, що на те здатний король Англії. Юрист, що мало знався на теології, а дбав про неї ще менше, міг задовольнитися практичним висновком, що ересь розглядається в королівських судах нарівні з іншими злочинами. Але той, хто щиро вірив, що церковна доктрина є вічною істиною, міг відчувати певний страх, бачачи, як цю істину передають під опіку єпископів, що призначаються королем для врядування церквою. Певна річ, світська зверхність могла викликати довіру лише тоді, коли не заглиблюватися в це питання. Зрештою, це було питання не теорії, а реального компромісу, неминучого і загалом сприятливого для громадського порядку. Релігійні війни у Франції запропонували альтернативу, яку розважливі англійці відразу взяли близько до серця. У цій ситуації надто важило те, що кожен відчував себе під захистом універсального християнства, вірячи, що поділи між церквами є справою тимчасовою й повинні незабаром зникнути, після чого відновиться нормальний стан спільної віри. Жоден з тих, хто був знайомий з переконливою аргументацією Кальвіна стосовно незалежності церкви, не міг розглядати світську зверхність над церквою як щось довготривале.

Полеміку навколо королівського керівництва церквою викликав один трактат непересічної ваги, що належав перу Річарда Гукера і мав назву «Закони церковного врядування»<sup>1</sup>. Автор задумав цей твір як дискусійний, маючи на меті спростувати пуританський критицизм щодо державної церкви, але за своїм характером та широтою охоплення проблем твір виходив далеко за межі звичайного дискусійного трактату. Хоча, недвозначно присвячена церковному врядуванню, книжка насправді являла собою дослідження філософії права і врядування, оскільки для Гукера церковне врядування було лише одним з аспектів життя громадянського суспільства. Як взірець філософської думки, свого часу «Церковне врядування» привернуло до себе увагу, бо то був останній ґрунтовний виклад середньовічної традиції, здійснений перед тим, як цю традицію урвав буревій запеклої громадянської війни. Вражало тут те, що трактат зумів примирити між собою чимало різних проблем, не зіткнув їх у непримиренних конфліктах, як це сталося з приходом нової генерації. Але зрештою значення книжки в тому, що вона допомогла середньовічній традиції влитися, з певними необхідними змінами, в модерну політичну філософію доби, що настала по громадянських війнах. Джон Лок був радий висловити вдячність «розважливому Гукерові», і щиро консервативний характер його оцінки наслідків революції залежав не меншою мірою від нерозривності зв'язку його ідей з ідеями давнішого мислителя.

<sup>1</sup> Книги I — IV були опубліковані в 1594 році, а книга V у 1597 році. Книги VI — VIII додано в дещо спотвореному вигляді по Гукеровій смерті.

Головною метою Гукерової аргументації було показати, що пуритани, відмовляючись коритися державній церкві, беззастережно заперечували підвалини всіх політичних зобов'язань: англійців розум зобов'язує коритися англійському церковному закону, а пуритан ні розум, ні релігія не зобов'язують не коритися йому. Обстоювання цієї тези привело його спершу до філософського дослідження всякого права та підвалин політичного обов'язку, і тут він пішов за прикладом Томи Аквінського. Є різні типи права: вічне право, чи право істинно Божої природи; природне право, чи закони, які Бог визначив для керування найрізноманітнішими справами, і закон розуму, якого людина, як істота раціональна, надто зобов'язана пильнувати. Розум дає змогу людині досягнути добро, а власна воля спонукає людину його дотримуватись. Отже, засадою життя людей є «присуд розуму щодо тих справ, які вони роблять». І знаком, за яким такі розумові засади можуть бути розпізнані, є загальна згода людства. «Того, чого навчалися всі люди за всіх часів, неодмінно мусила навчати сама природа»<sup>1</sup>. Тож найфундаментальніші засади розуму стають узвичаєними, тільки-но їх зрозуміють, а засади менш загальні можуть бути виведені з них. Тут Гукер навряд чи пішов далі загальних місць усієї середньовічної політичної думки, оскільки прагнув переконувати, спираючись на засади узвичаєні. Він заново сформулював теорію права, на яку на покоління пізніше почав спиратися Гроцій. Успадкована теорія Гроція цілком задовольняла. Він її збагатив хіба що раціоналістичнішими формами аргументації.

Певна річ, право розуму обов'язкове для абсолютно всіх людей, навіть якщо суспільства і врядування не існує. За Гукером, людське життя веде до створення суспільств, бо люди наділені природженою товариськістю і не здатні задовольняти свої потреби, живучи відрубно. Суспільство неможливе без урядування, а врядування своєю чергою неможливе без чинного суспільного права. Є один-однісінький спосіб позбутися взаємних нарікань, неминучих при об'єднанні людей: «зростати у єдності та згоді між собою, установити в законному порядку певну форму громадського врядування, ще й погодитися на роль підданця». Гукер не розводиться про поняття угоди, хоч ця ідея мислилася у всьому, що він сказав. Засади, на яких люди вирішують жити разом, установлені прямо чи за мовчазною згодою, і лад, запроваджений у такий спосіб, є законом для церкви, «справжньою душею політичного організму, чії частини, надихнуті законом, утримуються разом і організують роботу, вживаючи заходів, яких вимагає загальне добро»<sup>2</sup>. Отже, ґрунт для політичного зобов'язання — загальна згода, коли люди пристають на те, щоб ними хтось розпоряджався. Гукер нагадує слова Миколи Кузанського, який сказав, що без такої згоди нема пояснення того, чому одна людина мусить брати на себе роль повелителя чи судді іншої. Проте він прямо твердить, що згода може

<sup>1</sup> Книга I, ч. 8.

<sup>2</sup> Книга I, ч. 10.

бути висловлена через представників і що закони утвореної держави обов'язкові для всіх громадян протягом усього наступного часу, бо «корпорації безсмертні». Відповідно, хоч Гукер каже, що «нема законів поза тими, що їх затвердила громада», і хоч він твердить, що врядування без згоди — тиранія, він не проголошує права на бунт. Суспільство ніяк не може зректися своєї згоди на владу, яку воно встановило.

Говорячи про цю систему, варто зазначити, що вона в найістотнішому не розбігається з думками Томи Аквінського: суспільне право спільноти походить, спущене згори по цілій низці низхідних щаблів, од вічного Божого закону й надалі зберігає всю авторитетність свого походження. Чинне право дає ефект, що відповідає загальним вимогам природи, і спільнота, як природна одиниця, має природжену здатність зв'язувати своїх членів під зверхністю органічного закону свого власного буття. Однак, коли Гукер починає розглядати питання про пуританські наскоки на англійську церкву, його схожість із Томою Аквінським закінчується. У стислій, лаконічній манері він довів, що англійське церковне право не суперечить здоровому глуздові чи християнській вірі, а отже, подібно до решти англійських законів, воно обов'язкове для всіх англійців. Сприятливі релігії — то найперший обов'язок кожного політичного органу, і будь-яке суспільство, яке сповідує правдиву релігію, є водночас церквою і державою. Англійська церква та англійська нація цілковито тотожні кількістю своїх членів, бо кожен англієць — християнин, а кожен християнин в Англії — англієць. Церковне право, отже, наділене такою самою владою, як і будь-яке інше право, і непокоря йому підважує основи всього суспільного ладу. Для Гукера провина пуританства в тому, що воно розбиває церкву та державу на два окремі суспільства, подібно до того, як, на його думку, це чинить римський католицизм. Практично це, як він досить прозоро натякає, завуальований спосіб вивістити церкву над державою. Тож як папізм, так і пресвітеріанство — винуватці безладу і непорядків у державі й, зрештою, в церкві.

Така аргументація — справді екстраординарне поєднання середньовічного світогляду і націоналізму. Вона припускає, по-перше, що англійська нація — то держава чи спільнота, самодостатня корпоративна сутність, чий закони зобов'язують її членів не лише у плані особистому, а й як частину спільноти. Отже, закон приписує, що робити і правителям, і прелатам, і їхня влада зумовлена не їхньою особистою волею, а їхньою службою. З конституційного погляду, Гукерова теорія — то все ще теорія кооперативної співдружності. Щодо релігії, Гукер вважає, цілком у середньовічному дусі, що будь-яке зріле суспільство мусить бути водночас церквою і державою, передбачаючи однаковою мірою як церковну, так і світську конституцію. Він вважає за доведене, що християнство істинне вчення — і, либонь, не менш істинне для інших народів, ніж для англійців, — однак же, припускає також те, що не могло б не вразити Тому Аквінського, тобто що ця універсальна істина не потребує своєї власної універсальної інституції, а може бути довірена опіці національного уряду

та національної церкви. Зрештою, Гукерова теорія припускає, і в цьому її фатальна слабкість із пуританського погляду, що у світлі незаперечної християнської істини форма церковного врядування — вибір між єпископатом та пресвітеріанством — справа, вага якої визначається її причетністю до віри. Певна річ, жоден кальвініст, а католик і поготів, не міг допустити, щоб духовна влада папи не мала ніякого стосунку до віри.

Якщо розглядати Гукерову теорію як репрезентацію стану політичної думки в Англії наприкінці XVII століття, то вона видатна як тим, що в ній опущено, так і тим, що до неї ввійшло. Його версія теорії згоди аж ніяк не була обстоюванням права на опір, але водночас він не обстоював і пасивної покорі. Етичний погляд, що бунт — то зло, досить чітко сформулювали інші англійські автори XVII століття, і пуритани тут відзначились не менше, ніж інші, але цей погляд виріс на утилітарному ґрунті, і в ньому й натяку не було на теорію королівського абсолютизму<sup>1</sup>. Зокрема, хоч Гукер виступав як автор-англійканець, його теорія стоїть на протилежному полюсі будь-якого різновиду доктрини монархічного божественного права. Популярність божественного права між англійцями — феномен саме доби громадянських воєн та наступних за ними часів. То була клерикальна теорія, найпалкіше проповідувана в університетах<sup>2</sup>, а по страті Карла I божественне право стало сентиментальним приводом пожаліти «мученика короля». Вона, та теорія, ніколи не впливала на розв'язання якоїсь конституційної проблеми і, напевно, відіграла незначну роль навіть у реалістичній думці роялістів. Звісно, вона не мала свого речника в парламенті під час королювання Якова I та Карла I. Пізніше її обдаровували нещирими запевненнями у відданості, любові та шані, але визначної ролі в англійській політичній філософії вона, либонь, ніколи не відіграла.

### Католицька та пресвітеріанська опозиція

З другого боку, Гукерове обстоювання королівського керівництва національною церквою було виявом нетолерантності до двох класів англійців — пресвітеріанців і католиків. Обидва вони сходилися на тому, що королівська зверхність у церкві є зазіханням на духовну незалежність. За диспутами, завжди вільними від догматизму, та за розбіжностями в поглядах на церковне врядування тут досі стояли давні питання клерикального диктату і духовної свободи. Англійканці наголошували на опозиції до

<sup>1</sup> Див. J. W. Allen, цитований твір, ч. 11, розд. 2.

<sup>2</sup> Найяскравіше це викладено в таких пам'ятках, як: 1) документ *Constitutions and Canons Ecclesiastical: Concerning Royal Power*, ухвалений собором 1640 року; *Synodalia*, видавець Е. Кардуел, т. I, с. 389; а також: D. Wilkins, *Consilia*, т. IV, с. 542; 2) документ *Judgment and Decree of the University of Oxford*, ухвалений 1683 року, в *Somer's Tracts* (1812), т. VIII, с. 420; а також у Вілкінса, там само, с. 610.

клерикального диктату; пресвітеріанці та католики наполягали на духовній свободі як на істотному християнському догматові.

Основну позицію католиків ілюструє епізод, що стався між сером Томасом Мором та королівським повіреним на Моровому судовому процесі. Повірений спробував заманити Мора у пастку, де той опинився б, заперечивши обов'язкову чинність парламентського акту, й запитав його, чи навіть питання виборів папи не повинне вважатися за розв'язане для англійців, якщо парламент волітиме ухвалити постанову з цього приводу. Мор відповів:

*Щодо вашого першого запитання, то парламент цілком може втручатися у справи, пов'язані зі статусом світських правителів; але, щоб дати відповідь на ваше друге запитання, я навів би вам такий аргумент. Припустімо, парламент ухвалить закон, що Бог повинен перестати бути Богом, чи ви тоді скажете, містере Річе, що Бог ним не був?<sup>1</sup>*

З такою Моровою думкою не міг не погодитися будь-який совісний католик. Якщо король та парламент керують питаннями релігійної віри, тоді нема ніякої універсальної організації всіх християн. Для католика бодай якась визнання папської влади здавалося істотним для оборони єдності та свободи церкви. Йому не треба вірити разом з єзуїтами, що папа навіть наділений непрямою владою скидати короля, але він мусить вірити, що королівська зверхність у церкві суперечить будь-якому розумінню християнської єдності.

Люта ненависть кальвіністів до папи аж ніяк не заохочувала їх до того, щоб визнати для церкви світського главу: вони погоджувалися з католиками, що це було б зазіханням на духовну незалежність церкви. Прагнення кальвінізму мати скрізь цілковиту свободу дій пояснювалося не міркуваннями політичного контролю над церквою, а міркуваннями клерикального контролю над політикою. Моральна і догматична дисципліна, поширювана на всю спільноту, яка становила істотну частину цього плану, була конче потрібною, щоб церква здобула підтримку уряду, але не меншою мірою вона означала й те, що церкві було б вільно самій вирішувати, що визначатиме зміст доктрини і благочестивого життя. Тож відокремлення церкви від держави було істотним елементом кальвінізму, але не в сучасному розумінні, коли держава мислиться як цілковито світська інституція. Відокремлення в душі кальвінізму залишало церкву автономною, але водночас робило її постанови обов'язковими. Отже, пресвітеріанці, подібно до англіканців, дотримувалися важливої частини середньовічної християнської традиції, але завжди були змушувані чинити наругу як над її буквою, так і над її духом. Англіканці запозичили з середніх віків концепцію церкви-держави, що спричинилося до запро-

<sup>1</sup> Цитований Аленом, *op. cit.*, с. 200 – 201.

вадження разючої новації в церкві, яку задумано в національних межах. Пресвітеріанці запозичили для церкви концепцію духовної незалежності, що спричинилося до запровадження не менш разючої новації в державі, яка взагалі переставала бути церквою. У XVII столітті відокремлення церкви від держави вважалося новинкою, виплеканою пуританами та єзуїтами.

Однак в одному важливому аспекті англійські пресвітеріанці різко відрізнялися від кальвіністів Франції та Шотландії: вони противилися королівській зверхності над церквою, але ніколи не виправдовували бунту. Тут вони залишалися стояти ближче до Кальвіна, ніж до Нокса, чи Беза, чи автора «*Vindiciae contra tyrannos*». Це пояснювалося тим, що в Англії упродовж XVII століття ніколи не було такого періоду, коли вони мали б хоч якийсь шанс, удавшись до бунту, запровадити пресвітеріанську форму церковного врядування. Навіть у XVII столітті вони зоставалися загалом нерішучими бунтівниками – не дарма ж стали глузувати, що, мовляв, пресвітеріанці звели Карла на плаху, а конгрегаціоналісти (індипенденти) стяли йому голову. Як громада, англійські пресвітеріанці навряд чи мали якусь самобутню політичну теорію. Їхні погляди були в основному аристократичними й консервативними (звичайно, монархічними) й орієнтованими більше на церковні реформи, ніж на політичні зміни. За короткого панування пресвітеріанської партії в перші роки громадянських воєн їхні автори обстоювали опір, але на засадах, що відкривали певний простір для парламентаризму. Найперше їхнє прагнення було запровадити пресвітеріанство в англіканській церкві, і, як правило, вони сподівалися досягти цього скоріше за допомогою короля, ніж опозицією до нього. Тож вони залишалися радше партією всередині англіканської церкви (поки 1662 року їх не відлучено Актом про однорідність), аніж партією з якоюсь певною політичною програмою.

### Конгрегаціоналісти

З усіх англійських пуритан індипенденти, чи конгрегаціоналісти, мали найбільшу політичну вагу. Кальвіністи у своїй теології, вони, проте, ступили крок уперед по шляху релігійної реформації, і той крок дозволив віднести їх до відмінної від пресвітеріанців категорії. Вони розрубили гордіїв вузол, визнавши можливість реформації у церкві, а також те, що її слід провадити, як висловився Роберт Браун, «без найменшого зволікання»<sup>1</sup>. На їхню думку, християнська громада могла утворити конгрегацію, яка була б істинною церквою, могла висвятити своє духівництво і запровадити вдосконалену форму церковної відправи без санкції цивільних магістратів чи церковної влади. Тож у принципі церква стала добровільним об'єднанням вірних-одномудців і зреклася підтримки світської

<sup>1</sup> *A Treatise of Reformation without Tarying for Anie*, 1582.

влади чи то в реформуванні самої себе, чи в поширенні своїх ритуалів серед осіб відмінних переконань. Церква стала, по суті, тотожною з конгрегаціями і лише пізніше була вільно об'єднана в якусь подобу федерації для консультативних цілей. Так конгрегаціоналісти вийшли за межі будь-якої можливої форми національної церкви і мусили вимагати більшого чи меншого ступеня релігійної толерантності для себе та обстоювати її для інших. Церква і держава стали цілком недвозначно двома суспільствами, не лише окремишніми, а й у принципі незалежними, із владою, що здійснює примус, скупченою в державі, але обмеженою до цілей, що не виходять за сферу компетенції світського врядування.

*Примусом наvertати до релігії, силоміць насаджувати церкви і змушувати до покорі церковному врядуванню з допомогою законів та покарань належить не до їхніх (магістратів) повноважень... і навіть не до повноважень церкви<sup>1</sup>.*

Щоправда, на таку важливу засаду та на все те, що за нею крилося, так звані конгрегаціоналісти пристали різною мірою. Насамперед кожен з них не бажав справжнього розколу релігійної єдності й мало його заохочував. Подібно до кожного плану релігійних реформ, конгрегаціоналізм почався з припущення, що чесне дослідження наочно висвітлить єдину основу християнських вірувань та ритуалів, а отже, вестиме до однорідності. По-друге, мало хто з конгрегаціоналістів вимагав цілковитого скасування впливу синоду на конгрегації, хоча вони стояли за менший контроль, ніж той, що його уможлилювала пресвітеріанська система. Конгрегаціоналісти в Масачусетсі палко заперечували епітет «сепаратисти» і нічого не практикували так охоче, як толерантність. Окрім того, всередні незалежних конгрегацій принцип добровільного єднання міг сповідуватися по-різному; не обов'язково треба було бути одноставно демократичним, коли йшлося про визнання за кожним членом права голосу в розв'язанні чи то питань догматів, чи то питань дисципліни. З другого боку, був загальний зв'язок між принципом релігійної злагоди та злагоди щодо врядування, і конгрегаціоналізм далеко більше, ніж пресвітеріанство, був спроможний заохочувати опір не лише щодо короля, а й щодо парламенту, коли йшлося про оборону основних свобод.

Зрештою, хоч конгрегаціоналісти конче сповідували певний ступінь толерантності, тих ступенів було без ліку, і лише окремі конгрегаціоналісти стояли на тих передових позиціях, що всяка релігійна віра повинна бути дозволена, якщо вона не порушує громадянського порядку. Подібно до більшої частини релігійних меншин, вони були далеко завзятішими тоді, коли вимагали толерантності до себе, аніж тоді, коли обстоювали її для інших. То було не таке лицемірство, як здається, оскільки, на думку більшості з них, толерантність мало узгоджувалася з головною метою

<sup>1</sup> Там само, видав Т. Дж. Кріппен, с. 27.

релігійної реформи. Вони й гадки не мали заперечувати, що уряд повинен приборкувати «ідолопоклонство». Найпередовіших поглядів дотримувався Роджер Вільямс у Род-Айленді, де спочатку врядування ґрунтувалося на загальних засадах толерантності. 1644 року він виступив не захист цих засад у своїй праці «Кривавий догмат гонінь», яку тоді вважали одним із найскандальніших творів скандальної літератури. Того самого року лондонський крамар Вільям Волюїн, який сам заперечував своє членство у будь-якій із лівих сект, опублікував свого «Жалісливого самаритянина», де успішно обстоював толерантність щодо сепаратистів та анабаптистів. Як Вільямс, так і Волюїн становили виняток навіть серед авторів, знаних як конгрегаціоналісти<sup>1</sup>.

Хоча конгрегаціоналісти вели свій родовід із XVI століття, до 1640 року їх в Англії було не дуже густо. Потім вони стали «хребетним стовпом» опору королю, наскільки опір міг залежати від релігії. Конгрегаціоналісти дійшли своєї найбільшої сили у Кромвелевій армії нового візця та в політичних експериментах, якими супроводжувалася друга громадянська війна і страта короля. Але цим разом економічні й політичні збитки, яких зазнала у війні менш заможна частина середнього класу, спричинилися до утворення справжньої політичної партії левелерів. Левелери були, без сумніву, в основному конгрегаціоналісти, хоч більшість конгрегаціоналістів не були левелерами. Політична філософія левелерів була певною мірою закоріненна у конгрегаціоналістському лівому крилі, але ця тема вимагає окремої розмови.

### Сектанти й ерастіани

Ще ближче до лівого крила протестантської Реформації стояли секти баптистів та квакерів, які успішно врегулювали питання церковного врядування зведенням церковної організації та її взаємни зі світською владою практично до нуля. Оскільки для них суть релігії полягала у внутрішньому висвітленні духовного досвіду, церковне врядування було справою незначної ваги, і вони відмовилися навіть від ідеї національної релігійної організації. Між різними громадами, знаними як баптисти чи квакери, не було потреби в надто міцній згоді, а більшість авторів, які паплюжили їх, мало клопоталися з'ясуванням того, в що ті вірили. У всякому разі, не випадає гадати, ніби сектанти як такі мали якісь відмітні політичні погляди, чи сумніватися, що їхні члени були здебільшого простими, законослухняними людьми. Відраза, з якою їх трактовано, почасти пояснювалася збудженими нервами мисливців за ерессю, подібних до Томаса

<sup>1</sup> Вільямсів трактат перевиданий у *Publications of the Naragansett Club*, перший випуск, т. III (1867), а також заходами Hanserd Knollys Society 1848. Волюїнів трактат опублікований у *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution (1638–1647)*, видавець Вільям Халер, т. III, с. 59.



Едуардса<sup>1</sup>, але також і тим, що фантастичні уявлення, поодинокі факти існування яких справді мали місце, часто-густо ставили на карб якійсь секті, яку вважали фанатичною. Так, наприклад, були вірні, звичайно звані баптистами, які гадали, ніби людям справжнього релігійного гарту не потрібен закон, і несправедливо, коли магістрати тримають їх у послуху. Така віра звичайно йшла у парі з переконанням, що кінець світу вже близько і що, згідно з Новим Заповітом, землю повинні успадкувати святі. Це загрожувало призвести до політичного квієтизму або до нігілізму, і в цьому останньому разі — до нападок як на власність, так і на закон. Міру участі комунізму в тогочасній англійській політичній філософії можна простежити на прикладі так званих дігерів. Про їхнього провідника Джерарда Вінстенлі мова йтиме далі.

Подаючи цей реєстр релігійних сект, слід згадати про ще одну течію англійської думки, породжену опозицією до всіх них, а надто до претензій пресвітеріанства. Ця течія відома під назвою (не дуже коректною) ерастіанізму, а Джона Селдена можна вважати за виразника її ідей. Селденові погляди, як політичні, так і релігійні, були породжені малопомітною у XVII столітті течією секуляризму та гостротою його практичного розуму, нищівного для політиків і духівництва з усіма їхніми претензіями. Конституційні договори він розглядав просто як угоди для врятування ладу і безпеки. Королю належить тільки та влада, яку дає йому закон, а закон ефективний тільки той, що його втілюють у життя суди. Так само цивільна влада визначає церковні закони і привілеї духівництва. Претензії на божественне право, хоч би де їх висували, він розглядав як штукарські трюки для вичавлювання грошей з мирян та їхнього поневолення і піддавав своєму безсторонньому суду всі віросповідання. «Пресвітери мають найбільшу владу серед духівництва світу й найбільше дурять мирян». «Служба священика — просто фах, подібний до професії юриста». Селденові утилітаризм, секуляризм та раціоналізм були далеко не типовими, але вони ожили знов у творчості його товариша Томаса Гобса і, можна сказати, відіграли вирішальну роль у революції, що сталася в мисленні Галіфакса.

### Конституційна теорія: Сміт і Бекон

Нагальність церковних питань і питання влади короля як світського глави церкви схилила до того, щоб вивести конституцію з її середньовічної рівноваги, а ціла низка інших проблем, пов'язаних із дедалі більшою незалежністю верхівки дрібної буржуазії, провокувала напруженість між королем і судами, що обмежували його владу. Громадянські війни вибухали, коли ці напруженості сягали критичної межі. Наслідок загалом був той, що наявну конституційну концепцію гармонії повноважень треба було

<sup>1</sup> Його праця *Gangraena* (1646) була радше історичним дослідженням жадливих злочинів сект.

полишати задля сучаснішої концепції делегування влади від її суверенного джерела. До громадянських воєн панувала розпливчата теорія, що принцип верховенства державної влади поширюється на всі її конституційні чинники. Повноваження, які належали за прадавнім звичаєм королю, парламентові та судам, мислилися як притаманні їм. У межах своєї власної свободи кожен діяв на свій власний розсуд. Якщо принцип верховенства найвищої державної влади мав чинність скрізь, то він поширювався на саму державу, а не тільки на якийсь із її органів. Незважаючи на великі повноваження, якими користувалися королі династії Тюдорів, не було теорії королівської найвищої влади, що своєю ясністю могла б зрівнятися бодай із теорією Бодуена, створеною у Франції. Громадянські війни змушували як роялістів, так і парламентаристів висувати вимоги зверхності відповідно короля та парламенту, які сягали далеко за межі первісних намірів обох учасників протиборства. Хоч обидві сторони були поборниками прав англійської історії, і та, і друга зрештою порвали з традицією XVII століття, причому парламентаристи виявили не меншу рішучість, ніж роялісти. Різниця була та, що парламент домігся задоволення своїх нових вимог, а король зазнав невдачі.

Можливо, стан англійської конституційної теорії у XVII столітті найкраще змальовано у творі Томаса Сміта *De republica Anglorum*<sup>1</sup>. Фредерік Мейтленд та сер Фредерік Полок, історики вельми компетентні, розглядали цю книжку як виклад теорії найвищої парламентської влади, але це майже напевно хибне тлумачення<sup>2</sup>. Насправді Сміт відразу ж заявив, що король «відповідальний за все, що чинить англійський уряд, а парламент — найвища й абсолютна влада королівства». Він, безперечно, вважав, що деякі речі король міг робити й без парламенту, а дещо, навпаки, мусило робитися в парламенті. В обох випадках справу вирішував звичай країни. Найдивовижнішою особливістю Смітової книжки було те, що вона розглядала конституцію як таку, що охоплює головні суди, а сам парламент репрезентувала як найвищий суд у королівстві. Його твердження про абсолютну владу парламенту, напевно, слід розуміти так: ніякий інший суд не може скасувати ухвалу парламенту. Він чітко усвідомлював, що парламент різниться від решти судів, бо не зважає на часткові спірні питання, що виникають між окремими сторонами. Але він усе ще мислив парламент в основному як судовий орган. У всякому разі, Сміт не мав виразного уявлення про парламент як про законодавчу владу, бо не проводив ніякої межі між творенням та тлумаченням закону і ніколи не припускав конфлікту між парламентом і короною. Найвища влада належить державі та її законові, який наділяє короля і різні його суди властивими їм повноваженнями. Гармонійне поєднання всіх цих повноважень припус-

<sup>1</sup> Опублікований 1583 року, але вперше виданий у 1565 році. Видав Л. Олстон, Кембрідж, 1906.

<sup>2</sup> Maitland, *Constitutional History* (1911), сс. 255, 298; Pollock, *Science of Politics* (1911), с. 57 — 58, вступне слово Алстона; а також: С. Н. McIlwain, *High Court of Parliament* (1910), с. 124 — 126.

калося будь-де. Отже, на думку Сміта, у погляді, що король — глава всієї системи верховної державної влади, тим часом як парламент — верховний суд, крилася суперечність.

Така концепція конституції та парламенту ще довго існувала після того, як претензії Якова I на щось подібне до абсолютної влади викликали активну опозицію. Перша сутичка Якова була не з парламентом, а з судами звичаєвого права й стосувалась не законодавства, а королівської прерогативи. У цій полеміці, де чільними дійовими особами, крім Якова, виступали Френсіс Бекон та сер Едвард Кук, питання стояло не про найвищу владу чи то корони, чи то якогось іншого урядового органу, а про належну рівновагу в стосунках між королем та його судами. Волею обставин Бекон став речником сильною королівської прерогативи, в яку щиро вірив, хоча, звичайно, ніколи не вірив у королівській абсолютизм; а Кук — головною дієвою силою, скерованою на обмеження королівської прерогативи, хоча й найвища парламентська влада була б для нього однаково нестерпною. Попри всю протилежність поглядів, обидва діячі все ще дотримувалися концепції гармонії чи рівноваги влад, регульованих звичаєвим правом країни, яке передбачало належне місце для короля і всякого іншого органу врядування без посідання найвищої влади жодним з них.

Вся Беконова політична концепція тяжіла до надання особливого значення королівській владі. Він завжди мислив категоріями монархії Тюдорів, де король був повноважним керманічем нації і парламенту. Коли Яків посів трон, схвилюваний Бекон спробував засвідчити свою шану новому монархові і порадив йому провадити політику енергійного провладу. Союз із Шотландією, колонізація Ірландії та агресивна політика на континенті видавалися йому найпридатнішими для того, щоб зробити Англію панівною державою у північно-західній Європі та провідником протестантських зацікавлень. Увесь свій вік він, либонь, вірив: якщо Якова пощастить переконати взяти цей курс, усі його труднощі з англійськими підданими зникнуть, розчинившись у хвилі патріотизму. Його «Есе» виразно засвідчують, що Беконовим політичним ідеалом був могутній і войовничий народ, не переобтяжений державними податками, вільний від того, щоб у його державі було велике скупчення багатства в окремих руках, та від надто потужного вельможного панства, тобто все це були добрі тюдорівські ідеали. Народ, за Беконом, має бути керованим королем, що має великі ресурси в коронних землях, сильну прерогативу і провадить сильну політику національної експансії. В його розумінні це не рівнозначне абсолютизмові. Яків, готовий наполягати на своїй прерогативі, був категорично проти Беконових ідей доброї політики і, всупереч Беконовій пораді, спробував урядувати без парламенту. З Беконового погляду, не могло бути нічого більш нерозсудливого, ніж накидати альтернативу: або королівське право, або право парламентське.

У дискусії між Яковом та суддями судів звичаєвого права Бекон був змушений своїм службовим становищем зайняти *ex parte* позицію, але

його віра у сильну королівську прерогативу була щирою. Король розглядав себе як першоджерело справедливості, а суддів як своїх міністрів, тож вимагав права напучувати їх у справах, дотичних до його прерогативи, відкладати ухвали чи вилучати справи з судів і передавати їх до спеціальних комісій. У своєму знаменитому есе «Про судочинство» Бекон підкреслив, подібно до Якова, слухність того, що суд має самоусуватися від розгляду питань про державну і королівську прерогативу; судді повинні бути левами, але «левами під тронем». Скидається на те, що згадане есе рясніє прихованими натяками на Кука, якого Бекон, безперечно, трактував як тип поганого судді.

### Сер Едвард Кук

Провідником опозиції проти спроб Якова посилити королівську прерогативу був головний суддя сер Едвард Кук. Всі Кукові ідеї закорінені в його шануванні звичаєвого права, яке він уявив собі основним державним правом та яскравим утіленням розуму, щоправда в тому плані, в якому його собі уявляє тільки гільдія правників. Звичаєве право було «повите таємницею», і Кук поважав себе як чільного фахівця з нього. Ось як він описував одну зі своїх нарад із Яковом:

*Тоді король мовив, що, на його думку, право ґрунтується на розумі і що йому та іншим розум притаманний так само, як і суддям; на що я відказав, що Бог і справді наділив його величність блискучими знаннями й великим природним хистом; але його величність не був навчений правам свого королівства Англія, і справи, які стосуються життя, чи права спадковості, чи майна, чи щастя його підданих, мають розв'язуватися не природним розумом, а штучним розумом та присудами закону, і що закон той — документ, який вимагає довгих студій і досвіду, щоб людина могла досягти його розуміння... чим король був непогано ображений і сказав, що це ставить закон над ним, а отже, затверджувати такий закон, як він висловився, було б зрадою; на що я відповів, що Брактон сказав: «Quod rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et lege<sup>1</sup>»<sup>2</sup>.*

На Кукову думку, саме звичаєве право наділило короля повноваженнями, кожен суд королівства — його власною юрисдикцією і, звісно ж, кожного англійця правами і привілеями його стану. Звичаєве право, отже, охоплює все, що тепер повинно вважатися конституцією, основною структурою державного врядування й водночас основними правами підданих. Звичайно, він розглядав ці підвалини як фактично не підвладні змінам.

<sup>1</sup> Король повинен ходити не під людьми, а під Богом і під законом (латин.).

<sup>2</sup> *Reports, Coke*, ч. XII, 65.

То була концепція права, що дала змогу Кукові ухвалити свою найславетнішу постанову щодо обмеження прерогативи, згідно з якою «король не може вчинити жодного правопорушення своїм заборонним судовим наказом чи відозвою, яке не було б правопорушенням закону ще раніш»<sup>1</sup>.

Вона, ця концепція права, була також підставою для заборони тих постанов, якими суди звичаєвого права прагнули обмежувати інші суди, та для Кукової твердої опозиції до спроб Якова вилучати справи з судів і розсуджувати їх або самому, або через спеціальні комісії. Зрештою, нею обґрунтовувалась Кукова певність, що сам парламент не здатний змінити основні засади справедливості, втілені у звичаєвому праві. Кук був певно досить чітким у визначенні природи цих обмежень, але те, що вони необхідні, доводив вельми переконливо. Ось як він висловився з приводу справи Бонема:

*У наших документах з'являються твердження, що в багатьох справах звичаєве право прагне контролювати акти парламенту і часом оголошує їх цілковито нечинними: приміром, таке буває, коли акт парламенту спрямований проти звичаєвого права та здорового глузду чи просто нісенітний або нездійснений*<sup>2</sup>.

Такий погляд на парламент, хоч і крайній, але не характерний для Кука, показує, як мало впливала ідея парламентської верховної влади на англійських правників XVII століття і як глибоко був закорінений в англійській юридичній традиції американський задум судового перегляду владних рішень.

Сам Кук був юристом, що практикував звичаєве право, але, попри це, основні його погляди були надзвичайно подібні до поглядів серів Томаса Сміта й Гукера. Подібно до Сміта, він уявляв англійське врядування переважно як систему судів, з яких парламент найголовніший; ані для Кука, ані для Сміта парламент не був ще законодавчим органом, а ініціативне творення права не було первинним призначенням органів державного врядування. Жоден із цієї трійці вочевидь не уявляв можливості якогось ясного розуміння, яким би можна було керуватися, загадуючи створити закон, хоч усі вочевидь визнавали, що специфічні положення закону змінювались час від часу. Для Кука закон — природний продукт усередині держави, для філософа, подібного до Гукера, — природна частина космосу, але практично різниця в поглядах була невелика. Закон наділяв кожну особу, державну чи приватну, правами й обов'язками, свободами й зобов'язаннями; він утверджував норми правосуддя, які спонукали особу до дії чи стриму, — причому короля не менше, ніж підданого. Права короля були не такими, як у підданого, але обидва вони користувались своїми правами в межах закону. Тож, хоч закон стверджував незліченні

<sup>1</sup> Reports, ч. XII, 75.

<sup>2</sup> Reports, ч. VIII, 118a.

повноваження, він не передбачав найвищої влади, бо король, парламент і кілька судів звичаєвого права мали свої окремі повноваження, що їх закон трактував як невід'ємні. Не було жодного інституту, до якого належали б представники всіх інших влад. Отже, Кукова непокора Якову пояснювалася тим, що він був безкомпромісним консерватором, ба, навіть реакціонером. Якби в силу обставин Кук став опонентом парламенту, він виконав би цю роль так само послідовно. Адже він репрезентував концепцію права та стосунку права до врядування, концепцію давнішу, ніж концепція абсолютизації владних повноважень чи то короля, чи то парламентаріїв.

Якщо хтось зрікався загальновідомої ідеї гармонійної злагоди різних влад і приставав на нову ідею абсолютизації однієї з них, то робив він це лише поволі й під тиском обставин. Давніший опір спробам Карла I правити одноосібно живився відразу до королівського абсолютизму, практичним виявом якого було обкладання податками без згоди парламенту та ув'язнення підданих без законних судочинств. Проте цей опір не передбачав ніякої супротивної теорії, яка б зводилася до обґрунтування верховенства парламентської влади. Навіть у перші місяці 1641 року парламент здебільшого лише погоджувався обмежувати користування цією прерогативою, що давало змогу скасовувати надзвичайні суди та забезпечувати свою співучасть у стягуванні податків — словом, розчищати те, що вважалося потворними наростами Тюдорових часів на колісць досконалії конституції. Така практична потреба змушувала парламент вимагати прав, які забороняли б розпуск парламенту без його власної згоди, а наприкінці 1641 року вимагати повноважень призначати і звільняти міністрів і контролювати всі військові, цивільні та релігійні справи в королівстві. Ці вимоги були революційними, бо набагато більше розходилися із конституційним звичаєвим правом, яке добре знали Сміт і Кук. Знали краще, ніж широке тлумачення королем своєї прерогативи. В Англії, як і у Франції, злигодні громадянської війни породили теорію врядування, яку можна було б втілити у дійсність. Однак в Англії легітимне керівництво своїм народом перебрали на себе представницькі збори.

### Вибрана бібліографія

*A History of Political Thought in the Sixteenth Century.* By J. W. Allen. 3d ed. London, 1951. Part II.

*English Political Thought, 1603 – 1660.* By J. W. Allen. Vol. I, 1603 – 1644. London, 1938.

*Citizen Thomas More and His Utopia.* By Russel Ames. Princeton, N. J., 1949.

*The Lion and the Throne: The Life and Times of Sir Edward Coke (1552 – 1634).* By Catherine Drinker Bowen. Boston, 1957.

*Thomas More.* By R. W. Chambers. New York, 1935.

*The Medieval Contribution to Political Thought: Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker.* By Alexander Passerin d'Entrèves. Oxford, 1939. Chs. 5, 6.

*Fundamental Law in English Constitutional History.* By J. W. Gough. Oxford, 1955. Ch. 3.

*The High Court of Parliament and Its Supremacy.* By C. H. McIlwain. New Haven, Conn., 1910.

*The Political Works of James I.* Ed by C. H. McIlwain. Cambridge, Mass., 1918. Introduction and Appendices.

*Political Thought in England; Tyndale to Hooker.* By Christopher Morris. London, 1953.

*The Place of Hooker in the History of Thought.* By Peter Munz. London, 1952.

*Archbishop Laud, 1573 – 1645.* By H. R. Trevor-Roper. London, 1940.

## 24

## Томас Гобс

Те, що змушувало лідерів парламенту домагатися верховенства своєї влади і здійснювати цю владу, яка була протилежністю їхнім власним упередженням і традиціям англійської конституції, — було викликано логікою розвитку подій на місцях. Ні прагнення до логічної послідовності, ні філософське розуміння еволюції європейської політики не відігравали важливої ролі ані в тому, що парламент робив, ані в тому, що думали парламентарії. Проте головні сили діяли, виконуючи інтелектуальну і практичну роботу, значення якої сягало далеко за межі конкретного випадку. Еволюція в напрямку централізованого державного правління, здійснюваного однією найвищою владою, залежала від соціальних і економічних чинників, не обмежених однією Англією. Так само слушним є й те, що ця найвища влада прагнула виявити себе здебільшого у творенні й здійсненні закону. Політичні концепції сера Томаса Смита, Гукера і Кука ризикували стати анахронізмами ще тоді, коли їх було висловлено. Громадянська війна в Англії та Франції змусила політичну думку по змозі йти в ногу з фактами.

Водночас численні зміни в інтелектуальному світогляді Європи, у філософії та в науці вимагали таких самих рішучих змін і в політичній теорії. Більш як за століття до початку англійських громадянських воєн Макіавеллі установив з усією очевидністю той брутальний факт, що європейська політика ґрунтується в основному на силі та на егоїзмі, чи то національному, чи особистому, але не дав достатнього тлумачення цього факту. За якихось сорок років після Макіавеллі Бодуен, який творив у розпалі французьких релігійних воєн, підкреслив потребу того, щоб найвища законодавча влада розглядалась як видатний атрибут держави. Але він і не відмежував цього принципу від за давнини упереджень щодо історичної конституції, і ясно не витлумачив його прихованого сенсу. На порозі громадянських воєн Гроції осучаснив теорію природного права, пов'язавши її з концепцією науки, породженої дедалі вищим авторитетом математики, але все ще було неясно, чи Гроції правильно уявляв собі значення новітньої науки. Всі ці риси європейської думки зійшлися і перехрестилися у політичній філософії Томаса Гобса, розвиненій у низці праць, написаних між 1640 і 1651 рр.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Два есе, опубліковані без Гобсової згоди 1650 року, а написані 1640 року, мали назви *Human Nature* та *De corpore politico*; окремою книжкою їх опублікував Ф. Тоньес під назвою *Elements of Law Natural*, 1889; друге видання 1928 року. Праця *De cive* була опублікована латиною 1642 року; друге видання — 1647 року; англійською — 1651 року. «Левіафан» — 1651 року.

Гобсові політичні твори були викликані громадянськими війнами і, згідно з авторовим задумом, мали вплинути на позицію короля. Вони були покликані підтримувати принцип абсолютного державного правління, що для Гобса означало абсолютистську монархію; всі його особисті інтереси були пов'язані з роялістами, і він щиро вірив, що монархія — то найстабільший і найорганізованіший тип урядування. Проте певний безпосередній вплив, що його справили Гобсові книжки в цьому напрямку (вплив вочевидь незначний), дає далеко не вичерпне уявлення про їхні тривкі достоїнності. Його засади принаймні так само розбігалися з домаганнями Стюартів, що їх він мав намір підтримати, як і з домаганнями революціонерів, що їх він збирався спростувати, і ці розбіжності були більшими, ніж між самими роялістами і парламентарями. Королівські друзі, либонь, чудово відчували, що Гобсова дружба не менш небезпечна, ніж Кромвелева ворожість. Те, що Кларендон у своєму спростуванні «Левіафана» назвав «непристойними засадами Гобсового інституту», суперечило як Стюартовій вірі у законність влади, так і панівним теоріям народного представництва. На Кларендонову думку, цю книжку написано, щоб полестити Кромвелеві. То була неправда, хоч Гобс намагався підкреслити, що його погляди сумісні з будь-яким урядуванням. Його політична філософія відзначалася надто великою широтою бачення, щоб дати сильніший пропагандистський ефект, але її невідпorna логіка вплинула на всю пізнішу історію моральної та політичної думки. Її позитивний вплив виявився вповні тільки у ХІХ столітті, коли його ідеї було втілено у філософському радикалізмі утилітаристів і в теорії найвищої влади Джона Остіна. Гобсова думка, отже, служила інтересам лібералізму середнього класу, й саме через це філософ не користувався великою популярністю.

### Науковий матеріалізм

Тож обстоювання монархічного абсолютизму становило дуже поверхову частину дієвої політичної філософії Гобса. І хоча громадянські війни спонукали його до роздумів та творчості, вони лише незначною мірою визначили вагу того, що він мусив сказати. Гобс був фактично першим із великих новітніх філософів, хто спробував тісно пов'язати політичну теорію з цілком сучасною системою мислення. А він намагався так розширити цю систему, щоб пояснити на наукових засадах усі факти природи, в тому числі й людську поведінку як у її індивідуальному, так і в суспільному аспектах. Такі завдання — яскраве свідчення того, що його мислення сягає далеко за межі випадкової чи полемічної літератури. Годі також оцінювати Гобса єдино з погляду правильності його висновків. Його ідеї, що визначили зміст наукового методу, були ідеями свого часу і нині застаріли. Проте лишається фактом: він знав секрети того, що можна б назвати наукою політики, і ця наука, викладена напрочуд ясно, була невід'ємною складовою всієї його концепції природного світу. Ось

чому він неабияк прислужився тим мислителям, які намагалися його спростувати. Гобсова філософія ілюструє Беконів вислів про те, що «права легше впливає з похибок, ніж із плутанини». Завдяки такій ясності й не менше завдяки гостроті свого стилю Гобс, можливо, став найбільшим автором у галузі політичної філософії, якого породила англomовна людність.

Політична теорія була лише частиною того, що він задумав як всеосяжну систему філософії, побудовану на наукових засадах. Цю систему нині можна було б визначити як матеріалізм. Узявшись до студій математики та фізики на схилі віку, він так і не опанував їх до ладу, але, попри це, принаймні збагнув мету, яку ставила перед собою нова природнична наука. Як сказав Галілей, та мета «створила нову науку поза межами старої дисципліни», а саме — теорію руху. Вона нав'язала революційну ідею, що фізичний світ — то чисто механічна система, де всі явища можна з геометричною точністю пояснити розміщенням тіл одне щодо одного. Великий триумф науки, побудованої на цих засадах, — Ньютонова теорія планетарного руху, — ще чекав свого часу, але Гобс схопив принцип і поклав його в основу своєї системи. По суті, він твердив, що кожна подія — то рух, і що всі різновиди природних процесів треба пояснювати, аналізуючи складні явища в комплексі основних рухів, які їх супроводжують. Тобто, згідно з Гобсовою версією, все починається з найпростіших рухів тіл — звичайних змін місця — і йде до складніших станів, які не виглядають зовні як рухи, але можуть бути зведені до них. Тож філософська система, як він уявляв її собі, мала складатися з трьох частин: перша має справу з тілами і включає те, що нині було б названо геометрією та механікою (чи фізикою), друга включає фізіологію та психологію окремих людей, а третя завершується розглядом найскладнішого з усіх тіл, «штучного» тіла, званого суспільством чи державою. У цій чіткій теоретичній схемі не було місця для якоїсь нової сили чи засади поза межами законів руху, обґрунтованих на початку; були просто складні випадки механічної причинності. Все виводилося з геометрії та механіки.

Отже, виходить, що Гобсова філософія мала на меті уподібнити психологію і політику до точних фізичних наук. Усі галузі знання утворюють одне-єдине ціле, а механіка — модель для них усіх. Варто звернути увагу на метод, з допомогою якого, на Гобсову думку, можна було довести слушність такої системи, бо, власне, цей метод використовується в тих частинах системи, що мають справу з психологією і політикою. Доказ був не емпіричного плану, доказом не було й те, що він розглядає свої висновки як наслідок систематичного спостереження. Безперечно, Гобс вважав свої висновки правильними й часто густо ілюстрував їх посиланням на факт, але такі посилання були радше ілюстраціями, ніж індукцією. Вся наука в ХVІІ столітті перебувала під чарами геометрії; не становив винятку й Гобс. Правильний метод означав для нього перенесення в інші дисципліни способу мислення, який здавався надзвичайно плідним у геометрії; цими своїми уявленнями він мало відрізнявся від Гроція чи Декарта. А секрет геометрії в тому, що вона спершу опановує найпростіші

речі, а тоді, переходячи до складніших проблем, користується лише тим, що вона вже попередньо довела. У такий спосіб геометрія буде надзвичайно солідно, бо нічого не вивіреного вона не бере на своє озброєння, кожен наступний крок уперед гарантується тим, що йому передує; і тим самим шляхом можна повернутися назад до самоочевидних істин, з яких виводиться побудова. Ось як Гобс уявляв собі свою систему. Структура її пірамідална. Рух — факт, що поширюється на всю природу. Людська поведінка, включаючи відчуття, почуття і мислення, — то форма руху. А соціальна поведінка, на якій ґрунтується мистецтво державного правління, є попросту тим особливим випадком людської поведінки, якій має місце, коли люди діють із посиланням на когось іншого. Політична наука, отже, будується на психології, і її метод є дедуктивним. Гобс запропонував розкривати не те, чим урядування є насправді, а те, чим воно, безперечно, мусить бути, щоб успішно контролювати істоти, чий спонуки є спонуканні складної людської натури.

Навряд чи є потреба говорити, що Гобс фактично не виправдав цих ідеалів своєї системи, бо є всі підстави гадати, що це було неможливо. Річ у тім, що до Лейбніца загальнопоширеним явищем у філософії було плутання логічних і математичних знань із знаннями емпіричними та фактичними, а отже, не давалося зрозуміти, що прямолінійно проводити паралель між геометрією і фізикою — то абсурд. Чи психологія може бути зведена до фізики, — то інша річ, але, звичайно, Гобс не досяг мети, коли намагався вивести відчуття, емоції та людську поведінку із законів руху. Що йому пощастило — то це започаткувати оригінальний підхід до психології. По суті, він запропонував принцип чи аксіому людської поведінки і з неї вивів особливі випадки, показуючи дію принципу в особливих умовах. Такий метод дав йому змогу перейти від психології до політики. Започаткувавши свою психологію, Гобс і далі лишався вірним своєму задумові. Він показав, що природа підпорядкована єдиному фундаментальному закону, а у своїй політиці розкрив дію цього закону на прикладі поведінки окремих суспільних груп. Цей метод був у основі своєї дедуктивним.

### Матеріалізм і природне право

Хоча така методологія узгоджувалася з тією, якою Гроцій завзявся модернізувати правництво, Гобсові умовиводи суперечили Гроцієвим. Гроцій звільнив природне право від його давнього альянсу з теологією, яка твердила, ніби гіпотетично воно може походити від Бога, але він ніколи не припускав реальної механізації природи. Закон природи у Гроція, і майже у всіх випадках свого тлумачення упродовж XVII і XVIII століть, зостався теологічним, а не механістичним принципом. Спіноза слідом за Гобсом зробив лише рішучу спробу узгодити як етику, так і релігію з математичною природничою наукою, але особливого успіху не досяг, в

усякому разі, його вплив до початку XIX століття був незначним. Розуміння природного права лишалося двоїтим. У фізиці та астрономії воно означало механістичну засаду, подібну до Ньютонового закону руху, а в етиці та правництві — засаду істинної інтуїтивно усвідомленої трансцендентної цінності чи норми, за якою можна було оцінити чинне право. Але філософія на кшталт Гобсової оповивала право чи справедливість, якщо їх брати у якомусь такому космічному значенні, непроглядним туманом. Як природа взагалі, так і людська природа зокрема були для нього не чим іншим, як системами причин та наслідків.

Залишилася якась зовнішня схожість між Гобсовою методикою і тією, що ми її знаходимо в теорії природного права: обидві претендують на те, щоб виводити свої наріжні засади з людської природи й обґрунтовувати ними певні правила, яких мусять пильнувати закон і органи врядування. Але розуміння залежності від людської природи у цих двох випадках було зовсім відмінним. В типових теоріях природного права залежність була, загалом кажучи, аристотелівська: іншими словами, природне право визначає базові моральні умови людського і цивілізованого життя. Отже, вони є цілями, до яких треба наближатись і які зумовлюють регуляційний етичний контроль над чинним правом та людською поведінкою. З другого боку, Гобс твердить: те, що контролює людське життя, не наслідок, а причина, психологічний механізм життєдіяльності людської істоти. Суспільства, що постають із сумісного життя цих істот — то плід їхньої спільної дії і того, як вони реагують одна на одну. А умова тривкого єднання між ними — не справедливість і чесний розподіл чи якісь моральні ідеали, а просто причини, що спонукають їх здебільшого до гуртового типу поведінки. З логічного погляду Гобс мав право усе це відносити до законів природи. Не можна сказати, що він завжди обстоював таку позицію. Можливо, цього й не можна вимагати від людини, бо це понад її спромогу. Але система Гобсова була, у всякому разі, першою щирою спробою трактувати політичну філософію як частину механістичної галузі наукового знання.

Безперечно, становище Гобсове було б легшим, якби він міг відмовитися від закону природи цілком, як його наступники більш емпіричного плану Г'юм та Бенґам. Він міг би тоді виходити з людської природи просто як із факту, якій вимагає врахування будь-яких якостей чи навіть ідеальних цілей, він міг би побачити все підхоже для того, щоб його приписати людській природі. Але такий курс суперечив би всьому, що в XVII столітті вважалося правильним методом. Дедуктивна система мусила мати свої постулати, а нема ніякого виправдання для постулату, якщо він не самоочевидний. Тож Гобс не лише визнавав закони природи, а й відводив їм важливе місце у своїй політичній теорії. Всі його зусилля були націлені на їхнє тлумачення відповідно до засад його власної психології, хоча від часу до часу, слід це визнати, все ще переважають думки, ніби він мислив під цими засадами радше щось подібне до того, що мислили й інші. Насправді ці засади були зовсім не такими. Закони природи справді

означали для Гобса набір правил, згідно з якими ідеально розважлива істота домагатиметься своєї власної вигоди, якщо вона цілком свідомо всіх тих обставин, за яких колись діяла і була цілком невіддільною для мінливого впливу чи упередженості. Оскільки, як він вважав, люди в більшості своїй справді чинять саме так, то виходить, що закони природи визначають гіпотетичні умови, на яких ґрунтуються фундаментальні риси людей і які дозволяють заснувати стабільне державне управління. Вони, закони природи, не встановлюють цінностей, але вони детермінують причинно і раціонально те, що може бути цінністю, запровадженою у системі моралі та права.

### Інстинкт самозбереження

Проте Гобсова найперша проблема була точно визначити закон людської поведінки та сформулювати умови, на яких можливе стабільне суспільство. Відповідно до його матеріалістичних засад, реальність — то завжди рух тіл, який передається через органи чуття у центральну нервову систему, «постаючи» там як відчуття. Однак він ще припускав, що передаваний у такий спосіб рух завжди стимулює чи гальмує «життєвий рух», чийм органом, як він гадав, було радше серце людини, ніж мозок. Відповідно до того, чи посилено життєвий рух, чи пригнічено, з'являються два примітивні типи почуття: жадання і відраза; перше — претензія на те, що є сприятливим для життєвих процесів, і друге — зречення того, що є несприятливим. З цих примітивних реакцій руху вперед чи відступу назад Гобс узявся виводити всі складніші чи віддаленіші емоції та мотиви. Вони залежать від стосунку, в якому об'єкт-стимулятор перебуває щодо реакції, яку він породив. Із зрозумілих причин емоції завжди йдуть у парі відповідно до свого походження із жадання чи відрази. Так об'єкт привабливий загалом викликає любов, тим часом як об'єкт відразливий — ненависть; домагатися одного радісно, терпіти іншого — боляче; перспектива одного дарує надію, перспектива іншого — розпач. Нові комбінації дають відповідно страх чи сміливість, лють чи доброзичливість і таке інше. Згідно з цією психологічною схемою, Гобс дотримувався думки, що він може з'ясувати походження всіх емоцій, яких зазнають люди. Те, що називають «розумовими» втіхами та муками, складніше, але в принципі ці емоції не відрізняються від решти. Жадання не вимагає ніякого особливого трактування, оскільки кожна емоція є формою реакції на стимулювання чи активним відгуком на зовнішні об'єкти та події; жадання є просто «остаточною спрагою». Новий елемент Гобсової психології не був цинічним припущенням людського егоїзму, який під ним мислився: в цьому розумінні Гобс не відрізнявся від Макіавеллі. Ні, то була радше психологічна теорія, де він спробував зробити егоїзм науково обґрунтованим рушієм поведінки.

Нема потреби наголошувати на подробицях цієї теорії мотивації, натомість варто звернути увагу на засади такого тлумачення. По-перше, метод виведення почуттів був скоріше дедуктивним, ніж емпіричним. Гобс не каталогізував почуттів та спонук, виявлених під час спостережень за людською природою, а показував радше, які реакції можуть виступати в різних складних ситуаціях, виходячи з припущення, ніби всі людські мотиви закорінені у примітивних потягові до чогось і відмові від чогось, що їх, на його думку, викликає кожен збудник. По-друге, його теорія відрізняється у важливих моментах від теорії мотивації, побудованої на принципі задоволення-незадоволення (болю), що її згодом розвинули англійські психологи XVIII століття. Так, за Гобсом, усі емоції, породжені жаданням, загалом приємні, а породжені відразою — прикрі, але то не Гобсові належала теорія, що задоволення *per se* бажане, а біль — це те, чого уникають. Вихідний орієнтир — не задоволення чи біль, а стимул і відгук. Організм завжди відповідає в певний спосіб, і тут якогось особливого пояснення поведінки не вимагається. Звідси логічно випливає, по-третє, що Гобсова теорія цінності дуже відрізняється від теорії пізніших утилітаристів, які гадали, ніби цінність мусить вимірюватися одиницями задоволення. Для нього основний психологічний факт у теорії цінності — те, що кожна стимуляція діє на життєздатність чи сприятливо, чи несприятливо. Якщо вплив сприятливий, організм реагує відповідно, аби зберегти і продовжити сприятливий вплив; якщо вплив несприятливий, шкідливий, організм покидає сферу цього впливу чи вдається до інших дій, щоб уникнути шкідливого впливу. Засада, що криється за всією поведінкою, та, що живе тіло вдається інстинктивно до збереження чи посилення своєї життєздатності. Словом, фізіологічна засада, що криється за всією поведінкою, — засада самозбереження, а самозбереження означає тільки продовження особистого біологічного існування. Добро — те, що веде до цієї мети, а зло — те, що має протилежний вплив.

Певна річ, для Гобса було очевидним, що самозбереження не така проста хвилинна справа, як доти вважали. Життя не дає жодного перепочинку чи хвилини спокою, коли мети досягнуто раз і назавжди, воно — безупинна гонитва за засобами для продовження існування. Крім того, оскільки засоби гарантування безпеки ненадійні, то хоч би яка незначна була потреба в заходах обережності, це не може стати приводом для послаблення боротьби за існування. Бажання безпеки, справді корінна потреба людської природи, завжди, хоч би які практичні цілі ставила перед собою людина, невід'ємне від жадоби влади, наявних засобів для здобуття безперечних майбутніх благ, бо кожен ступінь безпеки вимагає додаткового вбезпечення.

*Я розкрив загальну схильність усього людства — вічну й невгамовну жадобу нової й нової влади, що зникає тільки зі смертю. І причина такої схильності — не завжди та, що людина сподівається на гострішу насолоду, ніж та, яка вже стала приступною; чи що*

*вона не може задовольнитися помірнішою владою: річ у тім, що вона не може вважати наявні владу й засоби для прожиття за добрі без можливості здобути ще більші.<sup>1</sup>*

Вочевидь скромна потреба безпеки, отже, еквівалентна безмежній жадобі влади будь-якого роду, чи то буде багатство, чи становище, чи репутація, чи слава — все це може запобігати неминучій руйнації, яка мусить зрештою спіткати всіх людей. Засоби для досягнення влади можуть бути відчутні на дотик — Гобс їх називає «барнші», — чи не відчутні на дотик — «слава», — але вага їхня однакова.

З такого тлумачення людських мотивів логічно, як самоочевидна річ, впливає Гобсове змалювання становища людини поза суспільством. Кожна людина керується лише міркуваннями, що торкаються її власної безпеки чи влади, а інші люди тільки тоді набувають для неї ваги, коли впливають на її становище. Оскільки індивіди приблизно рівні в силі та підступності, ніхто не може почуватися в безпеці, і стан, у якому вони перебувають, поки нема цивільної влади, яка б регулювала їхню поведінку, є «війна всіх проти всіх». Такий стан несумісний з будь-якою цивілізованістю: нема ніякої індустрії, навігації, культивування землі, будівництва, мистецтва та літератури, і людське життя «самітне, вбоге, мерзенне, бруталне і коротке». Однаковою мірою нема ні правильного, ні хибного, ні справедливого, ні несправедливого, оскільки життєва засада формулюється так: «Власністю людини може бути лише те, що вона сама здобуде, і то доти, доки вона зможе її утримувати». Поза всяким сумнівом, Гобс вважав, що життя дикунів реально наближається до цього стану, але історична достеменність міркувань такого роду не мала для нього жодної ваги. Його метою була не історія, а аналіз.

### Раціональна засада самозбереження

Досі, проте, подано лише половину Гобсових досліджень. Миттєве посилення життєдіяльності, що є пружиною людського бажання, і продовження життя загалом — то зовсім різні речі. Є дві засади людської природи, — твердить Гобс, — бажання і розум. Перше квапить людей запопасти те, чого хочуть інші люди, і сварить їх між собою, а розум вчить їх «унікати протиприродного розпаду». Те, що додає розум, — не новий мотив, а регулятивна сила, чи передбачливість, завдяки якій гонитва за тим, щоб жити в безпеці, стає ефективнішою з одночасним збереженням вірності загальній засаді самозбереження. Є нетерпляча жадоба наживи, яка породжує антагонізм, і є обачливий егоїзм, який веде людину до суспільства. Гобсова психологія була не зовсім ясною щодо зв'язку між розумом та інстинктом або способом, в який перше впливає на друге.

<sup>1</sup> «Левіафан», розд. 11.

Справді-бо, слово «природний» Гобс звичайно вживає у двох значеннях. Часом «природний» — це те, що людина робить спонтанно, аби запевнити собі безпеку, тобто означає щирю жадобу наживи та агресивність; а часом це те, що підказує їй досконалий розум, те, що вона має зробити, аби запевнити собі таку безпеку, яку дозволяють обставини.

Така очевидна двозначність терміна дає Гобсові змогу на свій лад протиставляти досуспільні та суспільні стани. До виникнення інституції суспільства природна людина виступає як майже нераціональна; а закладаючи державу й керуючи нею, вона виявляє надприродну обачливість. Щоб стати соціальною, вона мусить бути витонченим егоїстом, а такі егоїсти — рідкість. Наслідок парадоксальний. Якби люди були такі дикі й антисоціальні, як їх репрезентовано спочатку, вони б ніколи не спромоглися започаткувати врядування. А якби вони були досить розважливі, щоб започаткувати врядування, вони ніколи не жили б без нього. Цей парадокс зумовлений ось чим: те, що фігурує як мотивація походження суспільства, є поєднанням двох частин аналітичної психології. Згідно з психологічною умовністю, Гобс трактує мотивацію так, немовби та була цілком ірраціональна, й водночас допускає розум, бо той регулює мотиви, які єдині уможливають існування суспільства. Розмежування, звичайно ж, фіктивне. Людська природа і не така розважлива, і не така нерозважлива, як він вважав.

Отже, сирний матеріал людської природи, з якого мусить конструюватися суспільство, складається із двох супротивних елементів: примітивного жадання і відрази, з яких постають усі відрухи й емоції, та розуму, чие мудре втручання може відвернути близький кінець справи самозбереження. Від цієї регулятивної сили розуму залежить перехід від дикунства й самотності до цивілізованості й соціальності. Перехід той спричинюють закони природи, «умови суспільства чи людського миру». Ці закони визначають, що робитиме ідеально розважлива істота, якщо вона розглядатиме безсторонньо свої стосунки з рештою людей у найширшому плані їхньої причетності до його власної безпеки.

*Тож закон природи... то диктує права розуму, добре обізнаного з тими речами, які є чи мають бути зроблені або знехтувані заради постійного збереження життя, наскільки це в нашій спроможності<sup>1</sup>.*

*Закон природи — то правило чи загальна засада, започаткована розумом, який забороняє людині робити те, що є руйнівним для її життя чи позбавляє її засобів для його збереження, і нехтувати тим, що навіює їй ілюзію, ніби воно допоможе людині краще зберегти своє життя<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> *De cive*, ch. 2, 1; *English Works* (ed. by Molesworth), Vol. II, p. 16.

<sup>2</sup> «Левіафан», розд. 14.



Пружина дії, отже, все ще самозбереження, але самозбереження, освітлене передбаченням усіх наслідків, і це передбачення забезпечує умови, що еднають і кооперують людей. Закони природи — то постулати, що уможливають Гобсову раціональну побудову суспільства. Вони водночас засади досконалої передбачливості й засади суспільної моралі, а отже, уможливають крок від психологічних мотивів індивідуальної дії до норм та цінностей цивілізованого закону і моралі.

Гобсова реєстрація законів природи за трьома їхніми значеннями показує, що він ніколи не робив жодних серйозних спроб звести свої засади до мінімуму, потрібного для його цілей. Попри безперечну силу своєї логіки, він так ніколи й не опанував тонкощів ретельного аналізу. Три реєстри (по одному в кожній з вищезгаданих праць) подібні своєю суттю, але не тотожні в деталях, і всі вони криють у собі засади незначної ваги, що їх можна трактувати просто як особливі випадки загальніших засад. Нема жодної потреби вичерпно їх досліджувати чи докладно порівнювати різні реєстри.

По суті, всі Гобсові закони зводяться до такого: мир і співпраця сприятливіші для самозбереження, ніж насильство та загальна конкуренція, але мир вимагає взаємної довіри. Згідно з законами людської природи, людина повинна намагатися забезпечити себе. Якщо їй доводиться це робити самотужки, без чужої допомоги, то можна твердити, що вона має «право» вибирати й робити все, що, на її думку, сприяло б справдженню цієї мети. Це, як визнає Гобс, цілком фігуральне вжиття слова «право»; реально воно означає цілковитий брак права в будь-якому правничому чи моральному сенсі. Але розумні міркування про засоби та мету підводять до висновку, «що кожна людина повинна домагатися миру, щойно з'являється надія досягти його». «Повинна» означає просто, що всякий інший курс, коли його дотримуються всі люди, в кінцевому підсумку згубний щодо бажаної безпеки. Звідси логічно випливає, що людина повинна, як і всі інші, «прагнути класти це право в основу всіх речей і задовольнитися такою мірою волі супроти інших людей, яку вона дозволила б мати іншим людям супроти себе». З практичних міркувань уся вага цього закону скупчена у словах «як і всі інші», оскільки було б згубним дозволяти волю для інших, якщо вони не дозволять того самого для тебе. Тож найперша умова існування суспільства — взаємна довіра й додержання угоди, інакше не може бути ніякої певності, що суспільство функціонуватиме. Але мусить бути прийнятною підстава для припущення, що інші особи бажатимуть віддячити тобі тим самим.

Така аргументація має гандж, який уже відзначено у психології, покладений у її основу. Гобс спершу виокремлює, скоріш довільно, змагальні й безжальні якості людської природи, які виключають взаємну довіру. Далі він показує — з чим, звісно, годі не погодитись, — що на таких умовах суспільство неможливе. Утвердження законів природи — то спосіб відновити в суспільстві рівновагу. Поєднання цих двох чинників якраз і творить людину, здатну формувати суспільство. Проте за такою психологічною побудовою стоїть надзвичайно важливе припущення про природу

суспільства. Оскільки вся людська поведінка мотивується особистою корисливістю, суспільство слід розглядати просто як засіб для її задоволення. Гобс був водночас довершеним утилітаристом і індивідуалістом. Сила держави і влада закону виправдовується лише тим, що вони сприяють безпеці індивіда, і нема ніякої розумної підстави для покори владі та її шанування, крім сподіванки, що це дасть більшу особисту вигоду, ніж протилежна поведінка. Суспільний добробут як такий зникає цілком і заступається сумою окремих егоїстичних інтересів. Суспільство просто «штучне» утворення, мета гуртових прагнень — через те, що люди вважають його особисто вигідним для обміну товарами і послугами.

Це той виразно окреслений індивідуалізм, який робив Гобсову філософію найреволюційнішою теорією свого століття. Порівняно з цим його обстоювання монархії виглядає поверховим. Кларендон висловлює побажання: краще б Гобсові не народжуватись взагалі, ніж боронити свого вихованця королівського роду аргументацією такого стибу. Адже вона — справжній руйнач усіх почуттів вірності, шаноби й чистоти, на яких ґрунтувалася монархія. В особі Гобса маємо того, хто вперше ясноголовим і тверезим раціоналізмом розтрощив силу традиції. Держава — то левіафан, але жодна людина не любить левіафана і не схиляється перед ним. Її роль зведена до корисливості, вона діє задля добра, але єдино як слуга особистої безпеки. У цих тезах відбився підсумковий Гобсів погляд на людську природу, породжений двома століттями занепаду економічних і суспільних інституцій, що ґрунтувалися на звичаєвому праві. До того ж він спіймав ідею, якій судилося жити суспільну думку протягом двох з лишком століть, ідею *laissez faire*.

### Верховна влада та уявна корпорація

Оскільки суспільство залежить від взаємної довіри, далі, очевидно, слід було б переконливо пояснити, як її можна досягти, і така потреба привела Гобса до його теорії верховної влади. Через асоціальні нахили людей марно сподіватися, що вони спонтанно погодяться шанувати права один одного, і поки не всі так чинять, нерозумно для будь-кого відмовлятися від самопомоги. На здійснення угод можна слушно сподіватися лише тоді, коли є ефективне врядування, яке каратиме невиконання.

*Угоди без меча — то лише слова без будь-якої сили, що могла б сповна гарантувати безпеку людини*<sup>1</sup>.

*Слова надто слабкі, аби приборкати людські амбіції, жадібність, лютощі й інші пристрасті, не стираючись на страх перед силою примусу*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Левіафан», розд. 17.

<sup>2</sup> Там само, розд. 14.

Безпека залежить від наявності врядування, що має силу утримувати мир і вживати санкцій, потрібних для приборкання природжених асоціальних нахилів людини. Дієвий мотив людської соціалізації — страх покари, тож закон сильний настільки, наскільки робить його таким примус, до якого вдається закон. Не зовсім ясно тільки, в якому зв'язку перебуває цей мотив із розумною обгрунтованістю здійснюваних угод. Очевидно, Гобс має на увазі, що причина, яка настійно вимагає створення суспільства, є достатнім ґрунтом для взаємної згоди, але вона є надто немірною, аби протистояти пожадливістю людей у їхній загальній масі. По суті, його теорія зводиться до ототожнення державного правління з силою; принаймні сила мусить завжди бути наявною, байдуже, чи є потреба її застосовувати, чи такої потреби нема.

Для виправдання сили Гобс використовує стародавню схему контракту, хоч він обачно відкидає причетність контрактного зобов'язання до правителя. Він змалював цей контракт як угоду між індивідами, згідно з якою всі відмовляються від самопомоги й підкоряються суверенові. Він формулює це так:

*Я зрікаюся свого права розпоряджатися собою і доручаю робити це оцій людині чи оцій людській громаді з умовою, що й ти зрікаєшся свого права задля неї і санкціонуєш усі її дії у подібний до мого спосіб... Це народження того великого Левіафана, чи, певніше (висловлюючись шанобливіше), того Смертного Бога, якому ми завдячуємо, ходячи під Безсмертним Богом, наш мир та захист<sup>1</sup>.*

Оскільки «право», якого зреклись, — просте використання природної сили, а «угоди без меча — то лише слова», то контракт, сказати б, «липовий». Власне, він логічна фікція, яка мала компенсувати антисоціальну фікцію Гобсової філософії. Безперечно, вона допомогла йому перенести увагу з морального зобов'язання на соціальні стосунки, і це додало його аргументації неабиякої правдоподібності. Власне кажучи, він тільки говорить, що для того, щоб кооперуватися, люди мусять робити те, що їм не до вподоби, під страхом ще осоружніших для них наслідків. У будь-якому іншому сенсі будь-яке зобов'язання в Гобсовій системі було б нелогічним взагалі.

Гобсову думку на цей предмет можна, мабуть, сформулювати чіткіше, полишивши контракт і вдавшись до концепції корпорації, як він це зробив у «*De cive*»<sup>2</sup>. Він доводить, виходячи з судження про штучність колективних утворень, що начебто звичайна маса людей не може мати прав і не може діяти; на таке здатен лише індивід. Отже, казати, що людська громада діє гуртом, реально означає, що якийсь індивідуум діє в ім'я цілої групи як її акредитований агент чи представник. Поки нема такого

<sup>1</sup> «Левіафан», розд. 17.

<sup>2</sup> Там само, розд. 5, 6.

агента, група взагалі не існує як колектив. Отже, Гобс доводить з допомогою своєї блискучої логіки, якщо пристати на його засновки, що то не угода, а «спілка» творить корпорацію, спілка, що означає підпорядкування волі всіх волі одного. Корпорація насправді ніяка не громада, а одна особа, її голова чи керівник, чия воля не повинна суперечити волі всіх її членів. Певна річ, із цієї аналогії логічно випливає, що суспільство — звичайна фікція. Реально це може означати лише суверена, бо без суверена нема суспільства. Цю теорію Гобс, по суті, прикладає до всіх корпорацій. Всяка інша теорія, твердить він, призведе до «зменшення громадського добробуту», діючи «подібно до глистів у кишках природної людини». Держава унікальна єдино тим, що не має над собою нічого вищого, тим часом як інші корпорації існують з її дозволу.

### Висновки, зроблені на основі фіктивних об'єднань

З такого погляду на речі впливають кілька Гобсових найхарактерніших висновків. Всяка відмінність між суспільством та державою — то просто безлад, і те саме слушне щодо відмінності між державою та її врядуванням. Поза реальним урядуванням — осіб із повноваженнями втілювати в життя свою волю — нема ні держави, ні суспільства, а є лише в повному розумінні «безголова» маса. Кілька авторів, по суті, дотримувалися того самого погляду, що й Гобс, з чого також випливає, що всяка відмінність між законом і етикою — теж безлад. Адже суспільство має лише один голос, яким може говорити, й одну волю, яку може втілювати в життя, — це суверен, який робить його суспільством. Дуже слушно чинить Гобс, називаючи свого суверена «Смертним Богом» і вкладаючи йому в руки як меча, так і єпископську патерицю.

Ця теорія соціальних об'єднань лежить також у основі Гобсового абсолютизму, бо для нього нема іншого вибору, ніж вибір між абсолютною владою і цілковитою анархією, між усемогутнім сувереном і чимось таким, що взагалі не є ніяким суспільством. Бо громадська спільнота не може існувати інакше, як через здійснення своєї конституційованої влади, і її члени не мають інших прав, ніж ті, що здійснюються через делегування. Вся суспільна влада відповідно має зосереджуватися в руках суверена. Закон і етика — то лише його воля, тож його влада — необмежена чи обмежена лише його власною потугою, з тієї простої причини, що нема іншої влади, крім дозволеної ним самим. Само собою зрозуміло також, що верховна влада неподільна й невід'ємна, бо ж або його влада визнана і є державою, або вона не визнана і є анархією. Всі потрібні урядові повноваження, такі, як законодавство, керування юстицією, застосування сили та формування підлеглих магістратур уособлені в суверенові. Гобс зовсім звільняв верховну владу від бар'єрів, що їх, попри всю їхню неодоленість, не усунув Бодуен. Але його непримиренні судження не мали

нічого спільного з нюансами чинної політичної влади. Його теорія — суто логічний розбір.

Була ще й інша сторона вищезгаданої теорії верховної влади, яку Гобс підкреслював менше, але на яку аж ніяк не заплющував очей. З полемічних міркувань він підкреслював, що опір владі ніколи не може бути виправданим, оскільки виправдання мало б здійснюватися самою владою. Але звідси так само випливало, що опір матиме місце скрізь, де державному правлінню не вдасться гарантувати безпеку, яка є єдиною причиною підпорядкування підданого владі. Єдиним виправданням для державного правління є те, що воно таки справді здійснює врядування. Отже, якщо опір успішний і суверен позбувається влади, він *ipso facto* перестає бути монархом, а його піддані перестають бути підданими. Тоді вони виявляються відкинутими назад до своїх особистих можливостей самозахисту і можуть із цілковитим правом упокоритися новому монархові, спроможному оборонити їх. Гобсова теорія не залишала ані найменшого місця для вимоги законності поза владою, і це було тим, що завдало образи роялістам. Наведений теоретичний висновок був ясніше сформульований у «Левіафані», єдиній книжці Гобса про політику, написаній по страті Карла, коли, за словами Кларендона, Гобс мав «розум піти додому». Але то взагалі були часи, коли цілком прояснився прихований сенс його засад, і він посилався на це у «*De cive*». З утилітарних міркувань державне правління — всяке державне правління — це краще, аніж анархія. Монархічне врядування, на його думку, либонь, ефективніше, ніж будь-який інший його тип, але ця теорія так само підходить для будь-якого врядування, здатного оборонити мир і лад. Тож пізніші мислителі не мали труднощів у пристосуванні її до республіканської чи парламентської форми врядування.

Оскільки врядування полягає, по суті, в існуванні верховної влади, звідси для Гобса, як і для Бодуена, впливає, що різниця між формами врядування лежить єдино в місці зосередження верховної влади. Немає негідних форм урядування. Люди звинувачують їх, вживаючи такі вирази, як «тиранія» чи «олігархія», лише через те, що їм не подобається здійснення влади, так само як вони вживають такі схвальні слова, як «монархія» чи «демократія», лише через те, що їм такі форми подобаються. З тієї самої причини нема змішаного врядування і нема обмеженого врядування, оскільки верховна влада — неподільна. За кимось має бути останнє слово, і той, хто каже його й може здійснювати свою ухвалу, має верховну владу. Можливо, ніщо інше в політичній літературі не ілюструє ліпше неспроможності природжених утилітаристів прилучитися до духу революційного віку, ніж розділи, де Гобс доводить, що всі форми врядування, які дбають про лад у суспільстві, зрештою приходять до одного й того самого. Прагнення більшої справедливості та більших прав здавалося йому просто виявом розумового розладу. Ненависть до тиранії здавалася просто нелюбов'ю до специфічного вжиття влади, а ентузіазм щодо волі здавався або сентиментальною порожньою балаканиною, або

неприхованим лицемірством. У своєму «Левіафані» Гобс виставляє громадянські війни як химерну суміш лиходійства і зятятості в помилках. Ясність його політичної системи не має нічого спільного з розумінням людської природи в політиці.

Від теорії верховної влади лише один крок до теорії цивільного права. У справжньому розумінні слова закон — то «команда тієї особи... чие розпорядження містить у собі причину послуху»<sup>1</sup>. Він «для кожного підданого — ті норми, які держава прищепила йому словом, писанням чи іншим достатнім знаком волі для їхнього використання, для розрізнення правильного і хибного»<sup>2</sup>. Він не забув вказати, що таке визначення різко відмежовує цивільне право від природного, бо перше — наказ, санкціонований примусом, а друге — диктат розуму. Закон природи — закон лише в переносному значенні, бо суть цивільного права — його імперативний чи примусовий аспекти. Це, пояснює Гобс, причина плутанини у позиції як парламентаристів, так і правників звичаєвого права на кшталт Кука. Перші вбачають якусь силу і правду у злагоді представницького органу, а другі вважають чинним звичаєве право. Насправді розпорядження, обов'язкові для виконання, дає влада примусу, і закон на боці того, хто має силу. Цей закон може дозволити, щоб звичаєве право зберігалося, і чинності звичаєвому закону надає саме мовчазна згода на те цивільного права. Подвійно безглуздим є Кукове припущення, що звичаєве право має свій власний резон. Так само суверен може консультувати парламент чи дозволити йому виробляти статuti, але те, що робить їх законом, — примус. Гобс вважає, що примус застосовується в ім'я короля, але в його теорії нема нічого такого, що суперечило б верховній владі парламенту, він визнає її за єдиної умови, що цей орган буде здатний як створювати закон, так і контролювати його застосування та виконання. Гобс помилявся, гадаючи, ніби він здатний підтримати абсолютну монархію, але він не помилявся, вважаючи, що централізована влада у певній формі має бути головною ознакою сучасних йому держав.

Оскільки закони природи визначають лише раціональні засади, на яких можна будувати державу, вони не обмежують влади суверена. Гобсова аргументація звучить наче каламбур, але в ній був свій сенс. Ніяке цивільне право, твердить він, ніколи не може суперечити законам природи; хоча право власності може бути природним, воно визначається цивільним правом власності, а якщо виняткове право анулюється, право власності просто перестає бути правом власності й випадає з-під сфери дії закону природи. Те, що обмежує суверена, — не закон природи, а потуга його підданих. Гобсів суверен поставлений віч-на-віч з обставинами, а не з теорією, але у сфері його власної компетенції не може бути ніякого обмеження цивільного права. Від Бодуенової концепції конституційного закону, що обмежує компетенцію суверена, не лишилося й сліду.

<sup>1</sup> *De cive*, ch. 14, т. I.

<sup>2</sup> «Левіафан», розд. 26.

## Держава і церква

Гобсова теорія верховної влади знаменує собою завершення процесу підпорядкування церкви цивільній владі, який почався, коли Марчіліо з Падуї довів до свого логічного завершення відокремлення духовної влади від світської. Для матеріаліста на кшталт Гобса духовне — не більш як привид, витвір уяви. Він не заперечує, що є така річ, як апокаліпсис чи духовні істини, але йому ясно, що йому сказати про них нічого.

*Бо з таємницями нашої релігії справа стоїть так, як із цілющими пігулками для хворого, які, коли їх ковтати цілими, помічні, а пережовані здебільшого виблювуються, не даючи ніякого ефекту<sup>1</sup>.*

Саму віру в нематеріальні субстанції він розглядав як кардинальну помилку, що йшла від Арістотеля і пропагувалася церковниками для своєї власної вигоди; метафізична сторона цього — інша помилка: віра, що церква — то Царство Боже, а отже, що вона наділена владою інакшою, ніж влада держави. Гобс усе ще воліє думати, що віра не може бути примусовою, але сповідання віри є прилюдний акт, а отже, підпадає під сферу компетенції закону. Свобода віри цілком пов'язана із зовнішніми наслідками. Всі обряди і віросповідання, канони релігійних книжок, віровчення і церковне врядування, якщо вони мають якусь владу, санкціоновані сувереном. Оскільки нема жодного об'єктивного критерію релігійної істини, запровадження якоїсь віри чи форми відправи мусить бути актом монаршої волі.

Церква, отже, за Гобсом, — просто корпорація. Подібно до всякої корпорації, вона мусить мати голову, і такий голова — сюзерен. Вона є громадою людей, персоніфікованих у особі одного сюзерена, а отже, її цілком неможливо відрізнити від самої держави. Світське і духовне врядування — тотожні. Подібно до Марсілія, Гобс усе ще доводить, що вчити — то обов'язок церкви, але додає, що ніяка наука не буде законною, якщо її не санкціонує сюзерен. Відлучення від церкви чи якийсь інше церковне покарання здійснюється владою сюзерена. Тож само собою зрозуміло, робить висновок Гобс, що не може бути й мови про якийсь конфлікт між божественним і людським законом. З усіх поглядів те, що вважається релігією, перебуває під цілковитою владою закону й уряду. Неважко здогадатися, що для Гобса релігія не була справою першорядної ваги. Він приписує їй менше моральне значення, ніж Макіавеллі. Здається, ніби прагнення свободи совісті, подібно до прагнення політичної свободи, усвідомлювалось ним просто як свідоцтво плутанини в голові, а сила щирої релігійної переконаності напевне була йому цілком не знана. Водночас церковні питання, здавалось, усе ще посідали неабияке місце в його політичному світогляді. Майже половину «Левіафана» присвячено їм. У

<sup>1</sup> «Левіафан», розд. 32.

цьому плані, либонь, можна відзначити швидкий поступ англійської думки в період між 1650 роком і кінцем століття. Лок міг вважати розмежування політичних і релігійних питань справою далеко актуальнішою, ніж це будь-коли уявляв собі Гобс.

## Гобсів індивідуалізм

Гобсова політична філософія, поза всяким сумнівом, найяскравіша система з усіх тих, що їх породив період англійських громадянських воєн. Вона видатна насамперед логічною ясністю аргументації й послідовністю, з якою дотримано презумпцій, з яких вона випливала. Продуктом реалістичного політичного спостереження вона не була жодною мірою. Справжні мотиви, якими керувалися люди в цивільному житті, були для Гобса не дуже ясними. Він часто трактував характери своїх сучасників гротесково. Свою психологію Гобс не вважав споглядальною. Люди в уявленні Гобса постають не такими, якими вони є, а такими, якими вони мають бути у світлі загальних засад. Наука означала для Гобса не що інше, як раціональне конструювання складного через просте, так, як це продемонструвала геометрія. Як наслідок, оцінка врядування була цілком світською і паскрізь тверезо утилітарною. Цінність державного правління єдино в тому, що воно здійснює, а що альтернативою йому є анархія, то не може бути жодних сумнівів щодо того, що обрала утилітарна влада. Вибір не передбачав особливих сентиментів. Вигоди врядування «відчутні на дотик», і вони мають збільшуватися цілком відчутно для індивідуумів у вигляді миру, комфорту та безпеки особи і власності. Це єдиний ґрунт, на якому державне правління може бути виправданим. Загальне чи громадське благо, як і громадська воля, — то фантазії; є просто індивіди, які хочуть жити й мати захист для своїх засобів до існування.

Такий індивідуалізм у Гобса цілком новочасний, як і манера, в якій він схопив з найбільшою ясністю ознаку прийдешнього віку. Протягом двох століть після нього егоїзм здавався більшості мислителів очевиднішим мотивом, ніж незацікавленість, а освічений егоїзм — придатнішими ліками для суспільних хвороб, ніж будь-яка форма колективної дії. Абсолютна влада суверена — теорія, з якою переважно асоціюється Гобсове ім'я, — була насправді необхідним додатком до його індивідуалізму. За винятком тих випадків, коли є реальний зверхник, якому люди виказують послух і який може при потребі змусити до послуху, є лише індивідуальні людські істоти, кожна з яких керується своїми особистими інтересами. Нема ніякої середньої ланки між людством як незліченною кількістю окремих організмів та державою як зовнішньою владою, що сьак-так тримає їх укупі санкціями, якими вона посилює особисті мотиви. Всяке розмаїття громад зникає або ж дозволяється дуже підозріливо й неохоче, бо воно криє в собі загрозу державі. Така теорія природна для доби, яка побачила крах стількох традиційних громад та інституцій економічного й релігійного життя і яка,

що найголовніше, стала свідком виникнення могутніх держав, де творення закону стало типовою діяльністю. Ці тенденції — зростання законної влади й усвідомлення егоїзму як домінуючого мотиву в житті — були серед найпоширеніших за нових часів. Те, що Гобс зробив їх засновками своєї системи і дотримувався їх із непохитною логічною послідовністю, є справжнім мірилом його філософської проникливості та його величчя як політичного мислителя.

### Вибрана бібліографія

- «Hobbes, Locke, and Professor Macpherson», *Political Quarterly*, October – December, 1964. By Sir Isaiah Berlin.
- Hobbes and His Critics: A Study in Seventeenth Century Constitutionalism*. By John Bowle. New York, 1952.
- Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*. By Frithiof Brandt. London, 1928.
- Hobbes Studies*. Edited by Keith C. Brown. Oxford, 1965.
- Thomas Hobbes as Philosopher, Publicist, and Man of Letters*. By George E. G. Catlin. Oxford, 1922.
- Hobbes's Science of Politics*. By M. M. Goldsmith. New York, 1966.
- The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1926. Ch. 7.
- Hobbes*. By John Laird. London, 1934.
- «Hobbes and Hobbism». By Sterling Lamprecht. In the *Am. Pol. Sci. Rev.*, Vol. XXXIV (1940), p. 31.
- The Hunting of Leviathan*. By Samuel I. Mintz. Cambridge, 1962.
- The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. By C. B. Macpherson. Oxford, 1962.
- «Introduction» to Hobbes' *Leviathan*. By Michael Oakshott. Oxford, 1946.
- Hobbes*. By Richard Peters. Baltimore, 1956.
- Hobbes*. By Sir Leslie Stephen. London, 1904.
- The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Its Genesis*. By Leo Strauss. Eng. trans. from German manuscript by Elsa M. Sinclair. Oxford, 1936.
- Thomas Hobbes, der Mann und der Denker*. By Ferdinand Tönnies. 2d ed. Stuttgart, 1922.
- The Political Philosophy of Hobbes; His Theory of Obligation*. By Howard Warrender. Oxford, 1957.
- Hobbes's System of Ideas*. By J. W. N. Watkins. London, 1965.

## Радикали та комуністи

Гобсові політичні погляди належали, по суті, до сфери вченості, тобто науки. Хоч орієнтовані на те, щоб впливати на хід подій на користь роялістів, вони майже або зовсім не справляли такого впливу, зате руйнували традиційну лояльність, презентували освічений егоїзм і тим сприяли, зрештою, радикальнішому лібералізму, більше ніж що інше сповідуваному в межах практичної політики XVII століття. Водночас дещо з радикального індивідуалізму, що його Гобс використовував як філософський постулат, можна було спостерігати у лівому крилі народної демократії, що сформувалось у ході громадянських воєн. Причина, певна річ, не та, що радикали засвоїли Гобсову науку, а та, що обидві сторони були зацікавлені соціальними й інтелектуальними змінами, які переважували партійні міркування і загальні інтереси. Скасування традиційних інституцій і економічна напруженість, яку воно викликало, були фактом, а не теорією. Гобсова логіка перетворила егоїзм на постулат для суспільної філософії, але умови, що зробили індивідуалізм немінучим світоглядом, існували незалежно ні від чого. Думка, що суспільні й політичні інституції виправдані лише тим, що вони боронять особисті інтереси й обстоюють особисті права, з'явилася під тиском обставин, які набули чинності в Англії середини XVII століття, але не переставали існувати й далі й набули ще більшої чинності впродовж двох наступних століть.

Досить важливим аспектом англійських громадянських воєн була роль, яку в них відігравали народні дискусії. Вони знаменували собою народження громадської думки як важливого політичного чинника. Виникла маса спорадичних полемічних писань, яка була набагато більшою за кількість писань, що стосувалися французьких релігійних воєн, хоч і їх було немало<sup>1</sup>. Багато цих дискусій були, в широкому розумінні слова, філософськими. Принаймні вони мали справу із загальними ідеями — теологічними, релігійними та етичними — і тим, як вони здійснюються у практиці реального державного управління. В них учасники дискусій

<sup>1</sup> Збірка трактатів, укладена книгарем Джорджем Томасом між скликанням Довгого парламенту 1640 року та коронацією Карла II 1661 року (нині експонат Британського музею), хоча й не повна, містить понад тисячу назв. Див. доповідь про полемічну літературу з коментарем Вільяма Галера у першому томі *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638 – 1647*. 3 vols. New York, 1934.

викривали зловживання, обговорювали конституцію, виступали за релігійну толерантність чи проти неї, нападали на церковне врядування чи боронили його, досліджували ставлення церкви до цивільної влади, проголошували чи відкидали різні форми громадянської свободи і пропонували час від часу політичні гасла, більшість із яких пізніше випробовували демократичні уряди. Такі гострі дебати були першою значною спробою народної політичної просвіти з використанням друкованої преси як органу керування дискусією. Незалежно від того, чи перебували ці ідеї в системному зв'язку, чи випадали з нього, використання їх у дискусії сприяло широкій інтелектуалізації політичного життя англійців. Ідеї та прагнення, що поширювалися між чималим числом англійців, були важливі не лише з погляду наслідків, які вони могли негайно викликати.

Між цими течіями народної політичної думки нема нічого цікавішого й важливішого, ніж демократичний радикалізм, сформований в угрупованні, званому як левелери. У плані релігійному вони належали до конгрегаціоналістів і, подібно до цієї секти, загалом прихильно ставилися до релігійної толерантності й були в опозиції до запровадження чи то єпископської, чи то пресвітеріанської форми церковного врядування. Хоч не дуже визначені у своїй структурі, — угруповання сформувалося за короткий термін між 1647 та 1650 роками, — левелери нагадували справжню політичну партію, що мала ясні уявлення про політичні цілі Революції та план переведення конституції на ліберальні рейки, продиктований чіткою системою загальних політичних поглядів. Зазнавши цілковитої невдачі у здійсненні своєї програми, угруповання, проте, засвідчило неабияку чіткість способу мислення та аргументації, прикметну для революційного лібералізму XVIII та початку XIX століть. Воно провело досить чіткі межі між лібералізмом менш привілейованих економічних класів і консервативнішим лібералізмом, чи вігізмом заможних суспільних верств.

Водночас серед революціонерів виникла інша група, дігери, які інколи називали себе істинними левелерами і яких на той час не дуже чітко відрізняли від більшої групи. Число дігерів було зовсім незначним, усі чи майже всі їхні письмові офіційні заяви вийшли з-під пера однієї людини, Джерарда Вінстенлі. Проте своїми цілями і поглядами дігери цілком різняться від більшої групи левелерів. Бо коли левелери були раннім взірцем радикальної демократії середнього класу, що мав політичні цілі, то дігерів легше класифікувати як таких, що поклали початок утопічному комунізму, оскільки вони вважали політичну реформу недостатньою, якщо вона не може виправити незадовільну економічну систему. Левелери, здається, походили переважно з менш заможної частини середнього класу, тим часом як дігерами економічна скрута постійно поповнювала лави немаєних. У всякому разі, Вінстенлі свідчить, що його, колишнього комерсанта, зруйнувало «ощуканське мистецтво купівлі-продажу». Дігерів можна вважати піонерами пролетарської соціальної філософії. Мета наступного розділу — дослідити ці два типи раннього радикалізму.

## Левелери

Рух левелерів розгортався в досить чітких часових рамках і був віднесений до специфічної фази громадянських воєн, які допомогли визначити його програму як партії. Успіх Кромвелевої кампанії проти Карла створив наприкінці 1646 року політичний трикутник, що мав розв'язати питання, які стояли перед Революцією. Розбитий, але не знищений король міг ще сподіватися на багато чого, якби йому вдалося пересварити між собою кілька фракцій своїх ворогів. На чолі парламенту, трохи збентеженого своїми успіхами й не певного того, що має робити зі своєю свіжоздобутою верховною владою, стояв провід, більше зацікавлений у запровадженні пресвітеріанства, ніж у здійсненні якогось особливого плану політичної реформи. Зрештою, і це найважливіше, звитяжна Кромвелева армія аж ніяк не мала наміру дозволити, аби плоди перемоги зірвав або король, або пресвітеріанці. У спритній дипломатичній грі, яка розгорнулася далі, Карл робив ставку на нову громадянську війну, а парламент на те, щоб здихатися війська й розв'язати собі руки. Військо, що єдине мало якусь реальну владу, могло завершити переміщення, яке воно вчинило за три роки, але провідники — Кромвель та його зять Айртон — відчували щире відразу до військової диктатури і мали великі сумніви щодо того, як краще надати Революції конституційної форми. Сумніви були такими глибокими, що 1647 року вони ризикували опинитися під загрозою військового заколоту. Адже рядові солдати, чудово усвідомлюючи, що вірити не можна ні королю, ні парламентові, стали потерпати, що Кромвель також поступиться реформами, яких вони сподівалися від Революції. Саме за таких обставин і з'явилися левелери, перша радикальна партія між простих солдатів, що були невдоволені обережним і надто консервативним планом реформ, оголошеним їхніми офіцерами, й обстоювали свою власну радикальну програму того, чого мала досягти Революція.

Цілком спонтанно утворювались полкові комітети, надивовиж схожі на ради, які з'явилися у російському війську 1917 року, й вимагали участі в формулюванні політичного курсу, що його мали обрати. На щастя, збереглося майже *verbatim* повідомлення про дискусії, які точилися у Військовій раді між представниками офіцерства на чолі з Кромвелем і Айртоном і представниками полків, що користувалися, очевидно, симпатією і підтримкою лише невеликої жменьки вищих офіцерів<sup>1</sup>. Як перед цією подією у війську, так і після неї з'являлися нові й нові памфлети, здебільшого провідників партії левелерів, Джона Лілберна та Річарда Овертона, де розкривалися їхні практичні цілі, й політична філософія, якою вони керувалися<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *The Clarke Papers*, ed. by C. H. Firth, 4 vols. Camden Society Publications, 1891 — 1901. Перевидано у книжці *Puritanism and Liberty*, видавець А. С. П. Вудгауз, London, 1938.

<sup>2</sup> *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638 — 1647*, ed. by William Haller and Godfrey Davies, New York, 1944; *Leveller Manifestoes in the Puritan Revolution*, ed. by

Дебати у Військовій раді видаються надто цікавими та яскравими, бо відтворюють розмови майже трьохсотрічної давності. Вони дають змогу зазирнути бодай мигцем у душі групи англійців, що посідали низьке суспільне становище, — дрібних крамарів, ремісників і фермерів, які стали рядовими Кромвелевого війська. Вони розкривають уявлення цих людей про те, за що вони воювали, а також неминучі розбіжності між їхніми ідеями та ідеями заможних класів, репрезентованих їхнім офіцерством. Небезпека серйозного заколоту була реальною. У листопаді 1647 року Кромвель заходився квалливо й рішуче відновлювати дисципліну, а невдовзі по тому вирішив на свій страх і ризик не провадити більше перемов із Карлом. Таке рішення мало відновити довіру головного війська. В останньому кварталі 1648 року левелери знову з'явилися на історичній арені як цивільна партія, але втратили свою вагу, коли у першій половині 1649 року офіцерство остаточно скомпрометувало себе політикою насильств.

Джон Лілберн, чільний провідник левелерів, втілював у собі досконалий тип радикального агітатора. Незмінно забіякуватий і лайливий в обороні своїх «прав», він заходив у конфлікт на тому чи тому щаблі своєї кар'єри з кожною владою: палатою лордів, палатою обшин, Державною радою та з військовим офіцерством. Він був чесний і безстрашний, але задиркуватий та підозріливий. Двічі на своєму віку, в 1649 і 1653 роках, ставав героєм бучного політичного суду, де домігся свого виправдання, апелюючи до народних почуттів в обхід суду. Свій вплив Лілберн завдячував насамперед своїй манері ефектно виставляти себе символом громадянських свобод. «Там, де інші трощили списи навколо відповідних прав короля і парламенту, він говорив про права народу». Як партія, левелери, напевно, були порівняно невеликою групою, складеною з політично прихильніших до них бідніших класів. Їхні плани не приваблювали ні земельного дрібномаєткового дворянства, ні заможних лондонських громадян. На практиці вони виявили свою неспроможність. По-перше, левелери не змогли відновити довіри військових мас до офіцерства. По-друге, не забезпечили участі офіцерства у своїх радикальних реформах. І, по-третє, не мали достатнього впливу на парламент. Левелери цікаві не тим, що вони були вдатні зробити, а своїми ідеями, що багато в чому наблизили як ідеологію, так і програму пізнішого демократичного радикалізму.

### Англійське право за народженням

Назва «левелер» була вочевидь епітетом; вона мала натякати на те, що ця партія прагнула знищити різницю у соціальному становищі, політичному

Don M. Wolfe, New York, 1944. Багато витягів із сучасних памфлетів дано у Вудгауза, цит. твір, ч. II. Платформу левелерів як партії названо «Національною згодою». Чотири по-різному датовані версії надруковані у Вулфа, цит. твір.

ранзі й навіть власності, цілковито урівнюючи всіх людей. Ось як вороги викладали їхню аргументацію:

*З огляду на те, що всі люди з природи своєї Адамові й від нього законно тішли природне право власності, закон і свобода, з огляду на це Англія, решта націй і всі визначні особи кожної нації, попри відмінність законів, систем державного правління, рангів і ступенів, повинні бути однаково вільними й обдарованими своїми природними свободами, а також користуватися законними правами та прерогативою людства, безперечними спадкоємцями яких вони є; а отже, люди із народу і лорди згідно з законом рівні. Зі свого природного походження всі люди рівні й народилися, щоб однаково прагнути права власності, волі і свободи; а що ми всі волею Господа Бога народжені в цьому світі з природи і кожному із нас притаманне природне право волі і власності, то ми всі повинні відповідно й жити, однаковою мірою користуючись своїм правом первородства і привілесем<sup>1</sup>.*

Автор цих рядків був вочевидь тенденційним. У партійних офіційних заявах левелерів нема жодного свідчення того «прагнення права власності», в яке вони хотіли включити зрівняння власності та згладження суспільних відмінностей. Вони противилися політичним привілеям для вельможного панства та здобуттю економічної переваги через монополії в торгівлі чи професійну монополію, яку мали правники. Цей опір, либонь, був спрямований єдино проти підпертих законом привілеїв, а не проти суспільної чи економічної нерівності як такої. Дискусії, про які повідомлялося в «Clarke Papers», рясніють протестами, очевидно, щирими, не спрямованими проти права власності, як було задумано спершу. Рівність, якої домагалися, була рівністю перед законом і рівністю політичних прав, надто для класу дрібних власників. Справді, левелери з'являються, аби напрочуд ясно схопити погляд радикального демократичного лібералізму, радше індивідуалістичного, ніж соціалістичного у своїй філософії і радше політичного, ніж економічного у своїй програмі.

Підвалиною такого індивідуалізму, либонь, було раціоналістичне уявлення, що корінні права людей самоочевидні. Беручи до уваги час, коли жили левелери, та їхній очевидний зв'язок із конгрегаціоналізмом, аргументація в «Clarke Papers» і в памфлетах на диво мало пов'язана з релігійними переконаннями, і в ній дуже мало посилянь на біблійний авторитет. Опоненти левелерів часом обурювалися, що ті мали надто малу причетність до апокаліпсису в релігії чи до звичаєвого права в законі та

<sup>1</sup> Thomas Edwards, Gangraena, Part III, p. 17. Едвардс посилається на *Remonstrance, Richard Overton (1646)*, див. *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638 – 1647*, ed. by W. Haller, Vol. III, p. 351.

врядуванні, а натомість прагнули вивіряти себе тим, що є природним і розумним.

*Коли вони торкаються питань релігії і совісті, вони сахаються Біблії і надприродних істин, відкритих там, щоб людина сумнівалася не в тому, що супроти них не вільно йти, а тільки в тому, що слід чинити гріхи супроти світла природи і здорового глузду; так само вони чинять і тоді, коли йдеться про цивільне врядування і обставини цього життя; вони сахаються законів і конституцій королівств і воліють керуватися правилами, відповідними природі та здоровому глуздові<sup>1</sup>.*

Це звинувачення можна підкріпити багатьма сентенціями з Лілбернових памфлетів, надто написаних пізніше. Ще 1646 року він твердив, що люди, оскільки вони Адамові діти, «з природи своєї всі рівні й однакові у всьому, що стосується влади, гідності, авторитету й величі», й що, отже, вся цивільна влада здійснюється «просто інституцією чи дарчим документом, тобто взаємною згодою і консенсусом, що їх подаровано... для успішного процвітання і вигод кожного». Коротко кажучи, уряди здобувають свою законну владу зі згоди тих, ким керують; мається на увазі особиста згода кожного громадянина зокрема і всіх громадян разом. Одне з найяскравіших формулювань цієї засади дав полковий представник на нараді з офіцерством:

*Насправді я гадаю, що найбільший злидар в Англії повинен жити, як найзаможніший чоловік; а отже, сер, мені ясно, що кожен, хто мусить жити під зверхністю цього врядування, повинен спершу своєю власною згодою підвести себе під його зверхність; і я ладен думати, що найбільший злидар в Англії взагалі не зобов'язаний у строгому розумінні терпіти те врядування, підвести себе під зверхність якого він не мав права голосу<sup>2</sup>.*

Треба думати, що аргументація левелерів була дещо плутаною в питанні про «право за народженням», яке вони проголосили. Воно могло складатися з традиційних свобод англійців, що, як припускають, були законсервовані у звичаєвому праві чи у Великій хартії вольностей, або могло бути універсальним правом людини. Подібно до кожного досвідченого агітатора, Лілберн використовував усе, що могло правити за найсильніший аргумент у тих чи інших обставинах. Він міг апелювати до палати общин, виступаючи проти палати лордів, посилатися на Велику хартію вольностей, виступаючи проти звичаєвого права, і вдаватися до свідчень розуму, виступаючи проти тих і тих водночас. Якби попереднє, або традиційне, право було достатнім,

<sup>1</sup> Gangraena. Part III, p. 20.

<sup>2</sup> Clarke Papers. Vol. I, p. 20.

не було б жодної потреби вдаватися до абстракцій. Загалом же обстоювати звичаєве право для партії радикальних реформ видавалося цілком неможливим. 1645 року Волюїн застеріг, що

*Велика хартія вольностей (зверніть увагу) — то лише частина народних прав і свобод, які перестали існувати, але які після багатьох зусиль і численних боїв наших пращурів були вирвані з лабетів тих королів, що силоміць підкорили націю, змінили закони й міцною рукою тримали людей у рабстві<sup>1</sup>.*

1646 року Річард Овертон назвав Велику хартію вольностей «жебрацькою», запозичивши всю аргументацію з царини звичаєвого права.

*Вас (парламент) обрано, щоб ви торували шлях нашому визволенню й обдарували нас природною і справедливою свободою, відповідною розумові й загальній справедливості, бо хоч би які були наші предки, хоч би що вони робили, хоч би як страждали, хоч би на що мусили погодитися, ми люди сьогодення і маємо бути цілком вільними від будь-яких надмірностей з боку інших, будь-яких домагань і будь-якої деспотичної влади<sup>2</sup>.*

Відмінність між звичаєвим правом і правом природним була яблуком розбрату між Айртоном і полковим представництвом. Айртонів розум законника дратувала розпачливість вимоги того представництва.

*Якщо ви вдаватиметесь лише до закону природи, цей закон дасть вам не більше право на цю землю чи щось інше, ніж його маю я<sup>3</sup>.*

Що робить право моїм «по-справжньому і цілком коректно, то це закон». Левелери заперечували: мовляв, несправедливий закон — це зовсім не закон.

Цікавою і відмітною рисою філософії левелерів є та нова форма, якої вона надає стародавнім концепціям природного права і злагоди. Вони трактували закон природи як такий, що обдаровує людські індивіди природженими й невід'ємними правами (юридичні й політичні інституції повинні їх боронити — лише на те вони й існують), і вибудували концепцію злагоди як особистого акту, що його кожній людині вільно для себе здійснити. Майже так само, як Гобс, хоч і не демонструючи його системної

<sup>1</sup> England Lamentable Slavery, Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638 — 1647, Vol. III, p. 313.

<sup>2</sup> A Remonstrance, там само, с. 354.

<sup>3</sup> Clarke Papers. Vol. I, p. 263.



ясності, вони доводили, що єдиним виправданням суспільства є продукування особистих вигод. Якби левелери розвинули концепцію суспільного контракту, що мислиться в їхній ідеї злагоди, вона, ясно, була б, подібно до Гобсової, концепцією суспільного контракту, що виводить громаду індивідів до єднання заради загального добра, а не до колишніх форм контракту на зразок угоди між королем і спільнотою. Індивідуум та його права утворюють підмурок усієї суспільної будови. Як і в характерній суспільній філософії радикального лібералізму, єдине виправдання для примусу — те, що саме примус сприяє особистій волі.

### Помірковані і радикальні реформи

План політичної реформи, яку левелери підтримували, навдивовиж добре узгоджувався з засадами їхньої політичної філософії. Левелери утворювали, як було сказано, ліве революційне крило у Кромвелевому війську, і їхня позиція найкраще визначається їхніми відмінностями від консервативніших задумів офіцерства. 1647 року революція була доконаним фактом, і стала очевидною потреба певного конституційного регулювання. З багатьох пунктів між поміркованими і радикалами панувала міцна згода, а як і були розбіжності, то радше у деталях, ніж у принципі. Обидві сторони, певна річ, прагнули усунути найгірші зловживання, що спричинили війну між королем і парламентом. Істотна розбіжність була в тому, що офіцерство як угруповання вийшло з нетитулованого дрібномаєткового дворянства і прагнуло рішень, які зберігали б політичну владу в основному цього класу, хоча слід чесно сказати, що їхній план включав багато демократичних реформ, які в Англії здійснено тільки по закінченні XVIII століття. Левелери і солдати з полків, проте, були дрібними власниками, тобто класом, руйнація якого в разі війни була найімовірнішою. Через те вони прагнули такого правового врегулювання, яке по змозі рішуче розмежовувало б політичні права і права власності. Внаслідок цього офіцери на чолі з Кромвелем і Айртоном обстоювали врегулювання, що спричинило б якомога менше змін у традиційній конституції, відповідно до їхнього розуміння рятівних наслідків війни. Левелери прагнули здобути можливість робити радикальні зміни, скеровані на те, що, на їхню думку, було б справедливим і розумним урегулюванням без особливого огляду на традицію.

*Ви знаєте, закони цієї нації огидні вільним людям і від першого до останнього заслуговують на те, щоб їх обмірковувати, поважно обговорити й узгодити з елементарною справедливістю і здоровим глуздом, які мають бути буквою і духом кожного врядування<sup>1</sup>.*

<sup>1</sup> Remonstrance, Richard Overton's, там само, с. 365.

На нарадах між офіцерством і полковим представництвом Кромвеля вочевидь приголомшила велич і новизна пропонованих змін. Подібно до багатьох видатних революціонерів, він у душі був консерватором; до того ж він знав далеко ліпше за левелерів, якими нездійсненими за тодішніх обставин були б намагання зміцнити систему загальних засад.

Ще перед початком агітації серед солдатів офіцерська рада склала документ під назвою «*Параграфи пропозицій*»<sup>1</sup>, у якому окреслились обриси низки подальших актів, де пропонувалося, щоб парламент поглибив конституційні зміни, вироблені Революцією. Національна згода, сформульована серед солдатів і доведена полковим представництвом до відома Військової ради, була контрпропозицією, що накреслювала форму врядування, бажану для левелерів. Обидва угруповання дійшли згоди між собою, що має гарантуватися свобода парламенту, що часті засідання повинні стати звичайною справою і що має бути проведений перерозподіл місць, що забезпечило б рівноправніше представництво. Обидві сторони погодилися, крім того, що парламент повинен контролювати командний офіцерський склад, включаючи командувачів армії і флоту. Офіцери були згодні виконувати це положення протягом десяти років, тим часом як левелери включали його постійним складником до своєї концепції конституції. Обидві сторони пристали на політику релігійної толерантності, за винятком толерантності до римських католиків, і висловили бажання покласти край виявленим зловживанням юридичної адміністрації. З ухваленням таких змін офіцерство забажало відновити особисті права і свободи короля, хоч це не було, на його думку, головним пунктом, і трохи згодом офіцерство зреклося своєї забаганки. Деякі левелери принаймні були безперечними республіканцями і вважали, що монархія — «джерело всякого гніту»<sup>2</sup>, але її знищення, либонь, не головний пункт партійної програми. Республіканізм був радше засобом, аніж метою в їхньому проекті врядування.

Проте за цією досить відчутною згодою щодо засобів реалізації стояла радикальна відмінність розуміння політичної філософії. Левелери прагнули незалежності парламенту не через те, що парламент репрезентував народ. У їхніх душах не було місця для сумніву, що саме народ, а не парламент найвища влада і що парламент повинен мати виключно делеговану владу.

Сповідуючи теорію природжених прав, виразно позначену індивідуалізмом, вони й парламент усвідомлювали як такий, що обстоює сьогоденних людей, об'єднаних у націю, а не як такий, що репрезентує корпорації, їхні законні інтереси, права власності чи статус. Такі дві риси політичної філософії левелерів — делегована влада парламенту і право кожної людини давати згоду на закон через своїх представників — були ґрунтом, на якому левелери розглядали основні частини своєї радикальної програми.

<sup>1</sup> Цитується з Вудгауза, цит. твір, с. 422.

<sup>2</sup> Richard Overton's Remonstrance, там само, с. 356.

Тож дарма що левелери та офіцерство прагнули рівноправного представництва у парламенті, вони мали зовсім різні уявлення про те, що така рівноправність означає. Офіцерство пропонувало перерозподілити місця на основі співрозмірності податків, сплачуваних виборцями, тим часом як левелери прагнули рівноправного представництва відповідно до населення як такого. Консервативніший погляд, безперечно, ближчий до традиційної концепції парламенту, розглядав цей орган як такий, що репрезентує інтереси земельних власників і членів корпорацій, в яких був дозволений бізнес. Айртон сформулював свій погляд напрочуд ясно. Жодна людина не має права голосу, твердив він, якщо вона не має «постійного інтересу в цьому королівстві», інтересу, з природи своєї невикорінного, що належить як постійний елемент до економічної і політичної структури<sup>1</sup>. Рівноправність репрезентації означає, що кожна людина мусить мати право голосу. На це левелери відказали: суб'єкт закону — людина, а не інтерес, а отже, репрезентуватися має не власність, а людина. Вони щиро відмежувалися від будь-якого бажання шкодити правам власності, які розглядали як такі, що належать до природних прав людини, але вони проводили чітку межу між власністю і посіданням політичних прав. Політичні права — це не права власності, і навіть злидар має своє «право за народженням», яке держава зобов'язана боронити не менше, ніж маєток багатія.

Отже, левелери обстоювали у своїй теорії універсальне виборче право чоловічої частини людності, не поширюючи його, певно, тільки на жебраків, чи, як практичний засіб для досягнення мети, — найнижчий приступний виборчий ценз власника, а Айртонова теорія практично означала обмеження виборчого цензу для землевласника. Офіцери, звісно, вважали, що універсальний виборчий ценз піддає небезпеці власність і спричинює достеменно анархію. Як висловився Айртон, якщо людина має право голосу просто в силу того, що вона дихає, то вона може мати природне право, скероване навіть проти законних прав власності. Природне право — зовсім не право, оскільки як політичні права, так і права власності виростають із закону. Але настійні вимоги закону, — відповідали йому левелери, — це якраз те, що слід пояснити й утвердити. Якщо закон не постав зі згоди народу і якщо людина не репрезентована в органі, який виробив його, то чому вона має коритися йому? І як може людина бути репрезентована, якщо вона не має права голосу в виборах своїх представників? Ці два погляди різко протилежні: з одного боку, теорія, що спільнота — організація плекання й захисту постійних інтересів, скріплена звичаєвими привілеями і домаганнями; з другого боку, нова концепція нації як сукупності вільних індивідів, що кооперуються з егоїстичних міркувань і виробляють свій закон в інтересах особистої свободи.

<sup>1</sup> Clarke Papers. Vol. I, p. 302 — 303.

### Приборкання законодавчої влади

З погляду левелерів, парламентські домагання верховної влади не достойніші за королівські. Подібно до короля, парламент має тільки доручену йому владу, а боронити особисті права від законодавчої влади так само важливо, як і від виконавчої влади. Тож офіційний документ, складений пресвітеріанськими провідниками Довгого парламенту, був розрахований на те, щоб переконати групу конгрегаціоналістів, що приборкання органу верховної законодавчої влади не є академічним питанням. Отже, левелери прагнули проекту конституції, що боронив би індивіда в його основних правах навіть від його власних представників. Задум, що його накреслили, був, по суті, задумом писаної конституції з її біллем про фундаментальні права. Визнаючи зверхність парламенту над іншими сферами врядування, «Національна злагода» виразно визначила принцип, що навіть парламент не повинен зачіпати певних прав громадян, і спробувала перелічити деякі з них. Парламент не повинен анулювати боргів, довільно робити винятки щодо дії закону чи нищити права власності та свободи особи. Надто ж він не повинен скасовувати чи видозмінювати жодних прав, написаних у самому акті. Коротко кажучи, «Національна злагода», як документ, має статус незмінюваного конституційного закону — витвір, фактично включений в Урядовий акт, який започаткував Протекторат 1653 року. 1648 року левелери прагнули забезпечити те, що у Сполучених Штатах було б названо конституційними зборами — спеціальним представницьким органом, який «не здійснює жодної законодавчої влади, а лише закладає підвалини справедливого врядування». Отже, «Злагода» породила те, що утвердилося як різновид суспільного контракту, поставленого над законом, контракту, що запроваджував обмеження парламентської законодавчої влади; той контракт мусив підписуватися і схвалюватися виборцями і кандидатами за кожних виборів. Подібно до пізніших конституцій, задуманих для того, щоб обстоювати невід'ємні людські права, «Національна злагода» почала узаконювати опір на випадок, якби парламент переступив межі, визначені самою «Злагодою», як документом.

Левелери більше, ніж будь-яка інша група в революційній Англії, наблизили виникнення політичної філософії, яка згодом стала типовою радикальною демократією. Стародавня теорія природного права у них виступила в новій формі, а саме: у формі природженого права кожної людини на мінімум політичних привілеїв, у формі доктрини щодо участі в обранні представників, виправдання закону і врядування як захисту особистих прав і обмеження кожної сфери врядування згідно з верховною владою народу, гарантованою писаним реєстром невід'ємних прав. Такий комплекс ідей в Англії середини XVII століття подвійно цікавий з огляду на те, що в цій країні вони зовсім не віддзеркалилися в конституції, тим часом як в Америці виявляли надзвичайну живучість і успішно реалізувалися. Урядовий акт 1653 року був першою й останньою спробою в Англії обмежити законодавчу владу парламенту писаною конституцією, а

встановлення законної зверхності парламенту було тим, у що вилилася революція. В Америці писана конституція з її обмеженнями законодавчої влади стала загальною практикою. Цю відмінність неважко пояснити. Після Реставрації 1660 року обмін політичними ідеями між Англією та Америкою був набагато вужчим, ніж раніше. Зрештою, новітня ідея верховної влади парламенту ніколи не поширювалася серед англійців у Америці, тим часом як давніша віра в основний закон не переставала існувати і за сприятливих обставин розвинулася приблизно до того вигляду, в якому її репрезентували левелери. Не можна сказати, що програму левелерів імітовано. Конституційні ідеї як в Англії, так і в Америці мали спільне коріння, а стан справ у Америці дозволяв негайно зробити радикальнішу спробу їхнього здійснення.

### Дігери

Памфлети левелерів — промовисте свідчення економічного лиха, яке громадянські війни принесли дрібним фермерам, крамарям і ремісникам у менш заможній частині англійського середнього класу. Переважна більшість цих людей або брала собі за приклад заможне дрібномаєткове дворянство, або шукала ради в ідеях радикальної політичної рівності й усунення такого джерела дискримінації, як монополізм. Невелика жменька людей, проте, усвідомлювала політичну революцію як нагоду здійснити економічну рівність і зняти з мас тягар злиднів<sup>1</sup>. Назва «істинні левелери», якою ці комуністи часом іменували себе, відразу навіює думку, що це угруповання утворилось як ліве крило радикальної партії і що воно бодай невиразно усвідомлювало свою відмінність від неї. З другого боку, Лілберн рішуче заперечував свою причетність до комуністів. Стоячи осторонь від тогочасних заворушень, соціальна філософія комуністів була принципово відмінною від філософії левелерів. Пізніші радикальні демократи мали переважно політичну програму; комуністи були утопічними соціалістами з переважно економічною програмою.

Комуністи стали широко відомими 1649 року, коли їхня маленька група почала займати й обробляти негороджені громадські вигони з метою розподілу виробленої продукції серед бідних. Звідси їхнє прізвисько дігерів (копачів), під яким вони стали знані у XVII столітті. Діяльність дігерів занепокоїла лендлордів — вони потерпали, що ті можуть домогтися тривких наслідків. Дігери, які, мабуть, могли похвалитися лише окремими

<sup>1</sup> Вперше закликав істориків звернути на це увагу Едвард Бернштайн у своїй праці *Sozialismus und Demokratie in der grossen Englischen Revolution* (перше видання у 1895 р.), перекладений Г. Дж. Стенінгом під заголовком *Cromwell and Communism* (1930). Комуністичні трактати передруковано у *The Works of Gerrard Winstanley*, ed. by George H. Sabine, Ithaca, New York, 1941. Відоміші праці вміщено у *Selections*, ed. by Leonard Hamilton, London, 1944. Див. D. W. Petegorsky, *Leftwing Democracy in the English Civil War*, London, 1940.

успіхами, провадили свої експерименти протягом року, але мусли кінцем зійти зі сцени, наразившись на законне роздратування і лють натовпу. Єдине, що після них залишилося, — це кілька памфлетів Джерарда Вінстенлі з планом комуністичного врядування в Англії, опублікованих після перших експериментів, тобто ще до того, як не виправдала себе затія з громадськими вигонами. Комунізм Вінстенлі, безперечно, походив із релігійного містицизму. Його релігійні переконання, по суті, нагадували переконання квакерів, що заявили про себе на кілька років пізніше і були зовсім відмінними від кальвінізму більшості радикальних груп.

Левелерів та комуністів еднає те, що і ті, й ті виправдовували свої погляди законом природи, як це звичайно робив у XVII столітті кожен радикал. Левелери перетворили закон природи на доктрину особистих прав, з яких право власності неминуче виступало як одне з найважливіших. Дігери тлумачили закон природи як спільне для всіх право на засоби до існування, з яких земля важила найбільше, і залишали індивідові тільки право розподілу продуктів, вироблених на громадських вигонах громадською працею. Землю, на думку дігерів, наділяє Бог чи природа, щоб та була «громадським скарбом», жити з якого дано право всім.

*Ніхто не повинен бути лордом чи лендлордом щодо іншого; земля відкрита для кожного сина і дочки людства, щоб жити на ній вільно<sup>1</sup>.*

«Природний» стан людини, отже, це стан спільного володіння, і комуністи змальовували англійську революцію як цінну нагоду повернутися до цього ідилічного стану.

Про джерела цієї концепції можна лише здогадуватися. Цілком природне припущення про її нерозривну єдність з ідеями похмурих пролетарських повстань, що їх економічне лихо породжувало час від часу і в Англії, і на континенті, чи про специфічний її зв'язок із селянською революцією в Німеччині та з анабаптистським рухом. У всякому разі, комуністи виходили з дуже поширеної впродовж середньовіччя християнської віри в те, що спільне володіння — досконаліший спосіб життя, ніж приватне власництво, яке звичайно вважалося не чимось «природним», а плодом людської злостивості. Важливою рисою філософії дігерів був той спосіб, у який вони геть переінакшували висновки, передбачені цією вірою. Природним висновком мало б бути те, що приватна власність, хоч і менш досконала, ніж спільна власність, все-таки, з огляду на занепад людську природу, реальніша за неї. Дігери ж вважали, що сама приватна власність — головна причина зла і всіх форм суспільних зловживань і корупції. Коріння всього зла — жаждливість і пожадливість, які спершу спородили приватну власність, а тоді спричинили всі вияви вищості однієї людини

<sup>1</sup> *Works*, ed. by Sabine, p. 289.

над іншою, всі спроби кровопролиття і в'ярмили людські маси, зведені до рівня злидарів системою заробітної платні й змушувані підтримувати своєю працею саму ту владу, що їх уярмила. Отже, більшість суспільних болячок і більшість людських негативних рис можна усунути, знищивши приватну власність, надто на землю. Схожість аргументації дігерів із думками, викладеними Руссо в есе «Походження нерівності між людьми», разюча.

Природно, що памфлети дігерів дихають ненавистю до великих земельних власників.

*О ви, Адами землі, ви ходите в розкішному вбранні та з натоптаними кендюхами... Але знайте... що Судний день настає... Злидарі, яких ти гнобиш, стануть рятівниками землі... Якщо ти жадаєш заслужити прощення... зречися гноблення... злодійських купівлі-продажу землі, лендлордівського володіння та вимоги сплати ренти і дай свою вільну згоду перетворити землю на громадський скарб<sup>1</sup>.*

Не менш гострого розвінчання зазнали й правники та церковники, не так через те, що перші торгують правом, а другі кепсько навчають богослов'ю, як через те, що і ті, й ті — головна опора приватної власності. Вся англійська історія, починаючи з Конкісти, прочитується в такому плані: конкістадор загарбав землю в народі й віддав її своїм «полковникам», від яких вона перейшла у спадок до теперішніх великих земле-власників. Англія — тюрма; підступні закони — то її надійні засуви, а законники — її тюремники. Всі книжки старого закону повинні бути спалені. Водночас конкістадор підкупив десятинами клерикала, щоб той «його вихваляв» і «затикав людям пельки», навчаючи їх покорі. Висновок очевидний: оскільки нині іменем Революції королівську владу буде повалено, вся система приватного землеволодіння мусить згинати разом з нею, бо, якщо люди не повернуть собі землі, вони позбудуться плодів перемоги.

Попри всю полум'яність своїх памфлетів, дігери відмовлялися від будь-якого підбурювання до насильства чи примусової експропріації лендлордів. Якими були б дії дігерів, якби їх налічувалося більше, важко сказати; оскільки їх було щонайбільше жменька, вихваляння насильства могло стати для них згубним. Що вони чітко проголосили, — то це право обробляти громадські вигони, не чіпаючи обгороджених земель приватних власників. Сумніватися у щирості дігерів немає підстав. Подібно до більшості утопістів, вони сповідували пацифізм і, напевно, вважали, що високі достоїнності нового способу життя приваблюватимуть до нього навіть лендлордів. Можливо також, що вони розраховували на якусь незбагненну душевну лагідність, бо, попри свій затятий антиклерикалізм, усе ж були людьми глибоко релігійними. «Ісус Христос, — правила вони, — провідник

<sup>1</sup> *The True Leveller's Standard Advanced (1649), Works, ed. by Sabine, pp. 264 ff.*

лєвелєрів». Безперечно, вони були простодушними людьми, які вважали, що християнська доктрина братерської любові має сприйматися в буквальному сенсі.

## Право волі Вінстенлі

Джерард Вінстенлі — єдиний поважний автор серед дігерів — написав єдину книжку, що була чимось більшим, ніж просто памфлетом, — «Закон про волю». Оpubлікована 1652 року, вона адресувалася Кромвелєві. Автор накреслив у ній досить виразні обриси утопічного суспільства. Причому зробив він це, виходячи з платформи державного врядування на засадах справедливості. Головна думка, покладена в основу концепції держави Вінстенлі, та, що коріння всякого рабства — злидні: «Краще не мати тіла, ніж не мати їжі, щоб його годувати». Справжня воля означає, що всі мають рівний доступ до того, щоб користуватися землею та її плодами. В людській природі криються дві супротивні тенденції: прагнення збереження як загалу, що є корінням родини та всякого миру й справедливості, і прагнення самозбереження, що є корінням зажерливості та тиранії. Першому відповідає держава, що однаково захищає слабкого й сильного. Другому відповідає королівське врядування та право завойовника. Істотна різниця та, що королівський уряд врядує, послуговуючись «ошукайським мистецтвом купівлі-продажу»; це врядування розбійника, який загарбав землю у свого молодшого брата. Отже, суть реформи — заборона купівлі-продажу, надто ж землі. Інакше не буде ніякого рівного доступу до благ, бо багатство дає владу, а влада означає гноблення. Крім того, багатство чесно не заробляється. Усяк здобуває багатство не своїми власними зусиллями, а єдино відмовою розподіляти те, що виробляють його підручні.

Справжня воля, отже, вимагає, щоб землею володіли гуртом. Сільськогосподарську продукцію слід класти до спільної комори, звідки всі можуть брати згідно зі своїми потребами. Всі працездатні мають бути зобов'язані плідно працювати, принаймні до сорока років. Родини з особистим майном та приватними будинками Вінстенлі волів не зачіпати. Щоб увічнити державу, він передбачив ретельно розроблену систему магістратів та кодексу жорстких законів, яких щиро, без перекручень, усі мали дотримуватися. Якщо говорити про політичні механізми, то він покладався в основному на загальний виборчий ценз і на обмеження терміну служби виборних осіб до одного року. Досить цікавою частиною його задуму був проект зведення ролі національної церкви до ролі закладу народної освіти. Очевидно, поняття надприродного небагато важило в його релігійній концепції. Церковники, що нині «читають проповіді на догоду недоумкуватим невігласам, щоб оборонити свої власні багатства й авторитет серед зачаклованих, обдурених і задурманених людей», повинні стати шкільними вчителями, які що сьомого дня навчатимуть таким дис-

циплінам, як громадські справи, історія, мистецтва та науки. «Знати таємниці природи — знати Божі творіння»; те, що звичайно йменується божественним, — то «доктрина немічного і хворобливого духу». «Такі божественні духовні доктрини — дурисвітство». Доволі важлива частина освіти — навчання корисних ремесел і майстерності.

*Поки люди пильно дивляться вгору на Небеса й уявляють щастя, поки вони бояться Пекла по своєму сконові, їхні очі, вважай, виколоті, бо вони бачать щось інше, а не свої права за народженням<sup>1</sup>.*

Комунізм Вінстенлі не дав себе спростувати у політичній філософії XVII століття. Він заявив автентичним голосом про пролетарський утопізм, даючи вираз першим зародкам політичного прагнення в німих масах і обґрунтовуючи добробут суспільної людини як мети справедливого суспільства. Хоча й утопічний у своїй програмі, він ґрунтувався на ясному усвідомленні неминучої залежності політичної волі й рівності від впливу економічних причин. У XVII столітті лише у Гарінгтона, можливо, чіткіше висловлена ідея залежності політиків від розподілу багатства. Ніде не зустрічаємо яснішого розуміння несумісності економічної експлуатації з демократичними ідеалами. Комунізм Вінстенлі виріс єдино з його релігійного досвіду, але релігія цього політика була настільки вільною від догматизму й клерикалізму, що його суспільно-політична думка часто ставала цілковито світською. Його етика, подібно до тієї, яку долучено до кальвінізму, зробила центральною засадою демократії радше братерську любов, аніж особисту незалежність.

## Вибрана бібліографія

*John Wildman, Plotter and Postmaster: A Study of the English Republican Movement in the Seventeenth Century.* By Maurice P. Ashley. New Haven, Conn., 1947.

*Cromwell and Communism: Socialism and Democracy in the Great English Revolution.* By Eduard Bernstein. Eng. trans. by H. J. Stenning. London, 1930. (*Sozialismus und Demokratie in der grossen Englischen Revolution*).

*The Levellers: A History of the Writings of Three Seventeenth-century Social Democrats: John Liburne, Richard Overton, William Walwyn.* By Joseph Frank. Cambridge, Mass., 1955.

*John Liburne, the Leveller: A Christian Democrat.* By M. A. Gibb. London, 1947.

*Political Thought in England: From Bacon to Halifax.* By G. P. Gooch. London, 1946.

*Fundamental Law in English Constitutional History.* By J. W. Gough. Oxford, 1955. Ch. 7.

*Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638 — 1647.* Ed., with a Commentary, by William Haller. 3 vols. New York, 1934.

*The Leveller Tracts, 1647 — 1653.* Ed. by William Haller... and Godfrey Davies. New York, 1944.

<sup>1</sup> *Works*, p. 569.

*Mysticism and Democracy in the English Commonwealth.* By Rufus M. Jones. Cambridge, Mass., 1932.

*The Development of Religious Toleration in England.* By W. K. Jordan. 4 vols. Cambridge, Mass., 1932 — 1940.

*Left-wing Democracy in the English Civil War: A Study of the Social Philosophy of Gerrard Winstanley.* By David W. Petegorsky. London, 1940.

*The Works of Gerrard Winstanley.* Ed. by George H. Sabine. Ithaca, N. Y., 1941. Introduction.

*Leveller Manifestos of Puritan Revolution.* Ed. by Don M. Wolfe. New York, 1944. Introduction.

*Puritanism and Liberty, being the Army Debates (1647 — 9) from the Clarke Manuscripts.* With supplementary documents selected and ed. with an introduction by A. S. P. Woodhouse. 2d ed. Chicago, 1951.

## Республіканці: Гарінгтон, Мілтон та Сідней

Проблема республіканського врядування на противагу проблемі врядування монархічного, здається, не відіграла важливої ролі на жодному етапі Пуританської революції. Офіцери Кромвелевого війська були готові 1648 року звільнити короля і відновити його владу, заручившись попередніми гарантіями. Але це вони були готові зробити після певного інтервалу, протягом якого могли б бути вбезпечені здобутки Революції. Проте за кілька місяців цих самих офіцерів привели на страту Карла не республіканські засади, а певність, що ніяка тривка угода з королем неможлива. Левелери — дарма що декотрі з них були переконаними республіканцями, — здавалося, не вважали повалення монархії своєю головною метою. Тож протимонархічні засади мали незначну практичну вагу. Щоправда, була невелика група творів, вочевидь присвячених республіканській теорії, проте в природі її відчувалося щось різноманітне, може, тому, що вона ніколи не була розрахована на те, щоб дати якісь плоди. Джон Мілтон і Елджернон Сідней обстоювали республіканізм на абстрактному ґрунті: мовляв, він передбачений природним правом та найвищою владою народу. Джеймс Гарінгтон — дарма що був творцем утопії — рішучіше за будь-якого іншого автора відійшов від загальновідомої правничої аргументації й обстоював республіканізм як плід суспільно-економічної еволюції. Хоча Гарінгтон хибно вважав, що монархія вже неможлива, він мав слушність щодо зміни економічної влади, яку мало брати до уваги будь-яке англійське врядування.

Гарінгтон був політичним мислителем виняткової сили і незалежності, він єдиний з-поміж дослідників і коментаторів Пуританської революції мав якесь філософське розуміння соціальних причин, що за нею крилися. Перекоаний і щирий республіканець, він був, проте, аристократом з народження та за станом і щиро приятелював із королем Карлом, якого супроводжував навіть до місця його страти. Гарінгтон захоплювався Гобсом, називав його «найкращим на сьогодні автором у світі», але його політичне мислення було за самою своєю метою цілковитою протилежністю Гобсовому. Чим він захоплювався в Гобсові, то це його вірою в універсальну причиновість і його намаганнями науково досягнути пружини людської поведінки. Але він відчував: Гобсові не пощастило жити у злагоді зі світлом, яке осявало його душу. Адже його теорія соціального контракту не зважає на причини, що ведуть до правової аналогії, а його теорія верховної влади виявилася неспроможною проаналізувати суспільні при-

чини, які тільки і зумовлюють реальну владу будь-якого врядування. Саме до такого аналізу почав удаватися Гарінгтон, чим засвідчив, що він і сам — філософ першорядної оригінальності, який програвав Гобсові у сміливому розмаху своїх міркувань, але набагато перевищував його в осягненні політичних реалій.

Форма Гарінгтонового твору «Океанія», опублікованого в Лондоні 1656 року<sup>1</sup>, дає підстави віднести його до розряду політичних утопій; у ньому описано формування нового врядування уявною державою Океанією. Це врядування змальовано з багатьма кумедними подробицями, проте справді утопічного в Гарінгтонових міркуваннях було порівняно мало. Океанія — то вочевидь Англія, і ніколи не постає жодних сумнівів щодо реальності персонажів чи історичних подій, до яких він звертається. Адресована Оліверові Кромвелеві й задумана як трактат про ті часи, ця книжка — докладно розроблена нудна фантазія — мала своєю формою приспати увагу цензора. Метод політичного теоретизування Гарінгтона геть виключав образність стилю. Філософ був ревним шанувальником Макіавеллі, якого він вважав єдиним новочасним політичним автором, що наблизився до висот стародавнього мистецтва керувати державою. Подібно до Макіавеллі та Бодуена, він послуговувався в основному історико-порівняльним методом. Кожна риса уявного врядування була скопійована зі стародавніх чи тогочасних врядувань, надто з Юдеї, Риму, Спарти та Венеції, і підкріплена посиланнями на них. Історичні студії, огляд і порівняння тогочасних форм державного правління подано тут як такі, що можуть бути використані для навчання мистецтва державного управління.

### Економічна база республіканізму

Гарінгтон був самотній серед політичних авторів свого часу, оскільки бачив, що врядування визначається як у своїй структурі, так і в своїх діях основними суспільними та економічними силами. У добу, коли протилежні сторони перебували в розпалі свого протистояння й коли кожна сторона пояснювала громадський нелад глупотою чи неміччю своїх опонентів, Гарінгтон майже досяг наукової безсторонності, хоч цілком серйозно пропонував своє вигадане врядування як план для державного будівництва. Чільна думка в Гарінгтоновій теорії та, що відповідна форма державного правління залежить від розподілу власності, надто земельної. Будь-який клас, що домінує в земельному балансі, скажімо, має три частини з чотирьох, мусить із справжньої економічної потреби мати владу, щоб керувати урядом.

<sup>1</sup> Єдине гарне сучасне видання — це видання С. Б. Ліджегрена, Гейдельберг, 1924. Гарінгтонову книжку «Праці» («Works») видав Джон Тоулленд, Лондон, 1700 року, і видавав ще не раз потім.

Отже, замість просторікувати про вади роялістів чи парламентаристів, Гарінгтон висунув економічно-історичну теорію походження громадянських воєн, у своїх висновках цілком логічну. Пояснення, на його думку, слід шукати в сивій давнині, в суспільній історії тюдорівської Англії. Причини висування вимоги народного врядування криються в руйнації англійського дворянства у війнах Троянд і в послідовній політиці, що її дотримувався Генрі VII, в політиці поділу великих земельних володінь між відносно дрібними власниками, а отже, у зростанні дрібних землевласників коштом дворянства. Інший великий крок у тому самому напрямку – розформування монастирів заходами Генрі VIII, тобто політика, що позбавила права власності найбільших англійських лендлордів і церкву, а на їхнє місце поставила безліч дрібних власників. Наслідок в обох випадках був один: розподіл багатств між численними класами землевласників, які рано чи пізно мали висунути вимогу народних прав. З блискучою іронією Гарінгтон змалював політичну тактику Єлизавети як таку, що «перетворює її панування у пригодницький рицарський роман завдяки вічним любовним інтригам між нею та її народом». Але політичне комедіанство могло лише затримати на певний час настання того дня, коли будуть усвідомлені реалії народної власності.

*Коли правитель, так само непохитний у диспутах, як непохитна міць монархії, ослаб і прийняв цю злочасну підтримку своїх церковників, які були до пари його цілковитій руїні, і покладався більше на їхню логіку, ніж на сувору філософію свого парламенту, це призвело до непоправної руїни<sup>1</sup>.*

Свою теорію Гарінгтон виводив почасти з Арістотелевого погляду, що революції спричиняються насамперед майновою нерівністю, а почасти з думки Макіавеллі, що потужне дворянство несумісне з народним врядуванням. Макіавеллі, на його думку, у своїх спостереженнях не зміг звернути належної уваги на економічну причину, але якщо Макіавеллі доповнити Арістотелем, то це означає, що ключа для слушної теорії знайдено. Число землевласників має вирішальне значення; якщо великий земельний баланс утримує дворянство, люди з народу мусять залежати від них економічно, а отже, й політично. Якщо земля переходить до рук багатьох людей з народу, влада дворянства буде відповідно урізана. Ця Гарінгтонова теорія також мала на меті виправити і доповнити Гобса. Він добрався до самої суті Гобсового поверхового пояснення врядування єдино як влади, що базується на угоді.

*Коли він (Гобс) казав про закон, що без меча він існує тільки на папері, то йому слід було подумати, що без руки цей меч – холодний шмат заліза. Рука, що тримає цей меч, – то національна*

<sup>1</sup> *Oceana*, p. 94.

*оборона нації... але військо – то звір з великим черевом, що має бути наповненим; ось чому настане час, коли ви матимете пасовиська, коли буде рівновага власності, без якої народний меч – тільки порожній звук чи звичайний комариний укус<sup>1</sup>.*

Влада у правовому розумінні не є терміном, що не потребує ніякого тлумачення; вона передбачає соціальну силу, а та, своєю чергою, передбачає контроль над засобами для існування. Суперечка між Гобсом та Гарінгтоном – то суперечка між логіком-правником та суспільним економістом.

Тож для Гарінгтона наслідок громадянських воєн був вирішений заздалегідь: то було не питання абстрактного резону чи помилки, а питання суспільних причин. Контроль над землею перейшов до рук середнього класу, а з ним і важелі політичної влади. Тимчасово, поки новий клас не став, сказати б, політично самосвідомим, Тюдорська монархія могла здійснювати велику владу, але рано чи пізно врядування мусило пристосовуватися до факту розподілу власності. Саме на цьому ґрунтувалися погляди Гарінгтона-республіканця. Він не мав теоретичних заперечень щодо монархії, але республіку він ставив вище.

*Курс Англії на республіку і безперечний, і природний. Шляхи природи вимагають миру – шляхи миру вимагають покори законам; закони в Англії не можуть вироблятися парламентами – парламенти в Англії повинні стати просто народними зборами; закони, вироблені народними зборами (хоч певний час вони можуть навіювати страх чи навіть виявитися ошуканськими), мають бути народними законами; а сума народних законів має становити собою республіку<sup>2</sup>.*

Публікація з цією сентенцією з'явилася у рік відновлення монархії, а отже, давала привід для їдкої критики, але кілька сентенцій із праць, написаних у XVII столітті, ще глибше осягнули найважливіші факти зміни, що сталася в Англії. Хоч би що там було, земельне дрібномаєткове дворянство лишилося невибитим із сідла, і ніяке правове регулювання не могло не зважати на цей факт.

На Гарінгтонову думку, власністю, яка реально враховується в державному регулюванні, є земля. Поза всяким сумнівом, він перебільшував політичну вагу землевласництва й відповідно недооцінював вплив виробництва, торгівлі та фінансів. Він припускав, що в дуже маленькій державі торговців, такої, як Флоренція, гроші можуть більше важити, ніж земля, але, на його думку, це неможливе в такій за розміром країні, як Англія. Як на свій час, він мав тут рацію. Але він поділяв погляд землевласницького класу і був неспроможний усвідомити ваги, якої торгівля набувала навіть

<sup>1</sup> Там само, с. 16.

<sup>2</sup> *Art of Lawgiving*, Works, 1747, p. 432.

у тій Англії, що її він міг вивчати. Тож висновок Гарінгтона, що Англія випередить Голландію в комерційному плані (тут він не помилявся), ґрунтувався на припущенні, що її дозволить це зробити її здатність виробляти свою власну сировину, а це вже, звичайно, була помилка.

На основі власної теорії рівноваги земельної власності Гарінгтон розробляв далі свою класифікацію форм урядування. Тут він скористався з традиційного потрійного поділу їх на монархію, аристократію та демократію із трьома відповідними модифікаціями, успадкованими від Арістотеля, але його перегляд стереотипів був такий оригінальний, що привів до цілковитого переінакшення традиції. Потрійна Гарінгтонова класифікація передбачає абсолютну монархію, змішану або феодалну монархію і республіку, причому кожен із цих устроїв залежить від типових форм землеволодіння. Якщо король зосереджує у своїх руках управління землями свого королівства й віддає їх в оренду силі-силенній дрібних орендарів, зобов'язаних робити військові послуги королю, то перед нами абсолютна монархія, урядування військового типу, демонстроване Римом за часів імперських деспотів та Турецькою імперією. Коли земля переходить до рук порівняно малого числа дворян, які керують великими групами своїх васалів, то перед нами змішана монархія. Це неминуче буде слабкою формою монархії, бо король залежить від своїх власних великих васалів, які тяжіють до бунту, хоча їхнє взаємне суперництво запобігає цілковитому знищенню королівського сану. Зрештою, якщо великий феодалний маєток занепадає і дворянинові вже несила втримувати великий гурт васалів, утворюється ґрунт до того, щоб започаткувати республіку, або народну форму урядування.

Вдавшись до такої теорії, Гарінгтон спромігся опанувати цілком туманне поняття «корупції» людей, яке, здавалося, багато важило у міркуваннях Макіавеллі й було властиве давній теорії конституційних циклів. Так звана корупція, що перетворює республіку на монархію, — то просто зміна у здійсненні контролю над землею. «Корупція одного урядування... то зародження іншого». Якщо водночас заходить зміна моралі, — це також наслідок зміни у володінні власністю. Гарінгтонова класифікація залишає простір для того, що може бути назване «викривленнями» формами урядування, але то просто випадки, коли з якихось тимчасових міркувань здійснюється урядування, яке не дотримується засад рівноваги власності. В цьому розумінні монархія Єлизавети була викривленням. Є також випадки, коли не досягнуто остаточної рівноваги влади. Якщо землі були приблизно порівно поділені між дворянством та людьми з народу, стало урядування буде неможливе, якщо один клас не зможе «пожертви» іншого. Гарінгтонова система запропонувала гнучкі й порівняно реалістичні способи класифікувати форми урядування.

## Імперія закону

Проте в економіці Гарінгтон не був матеріалістом. Власність як така — законна інституція, а отже, можна з допомогою закону, замість міняти розподіл власності по-справжньому радикально, увічнити розподіл, що сприяв би бажаній формі урядування. У політиці він передбачав дві засади. Одна — сила, що залежить від розподілу власності й обмежує можливість стабільного урядування, але ще залишає якийсь простір для вибору. Друга засада — «влада», яка залежить, за його словами, від психічно-розумових даних, таких, як мудрість, відвага й розважливість. Мудрість чи розум в індивіді дбає про інтерес індивіда, і так само мудрість у республіці дбає про добро всієї громади. Гарінгтон, може, був би послідовніший, якби трактував владу чи розважливість як суворо відповідні формі урядування, в якій вони мусять себе виявляти, але тут він перебував під впливом дуже широкого республіканізму. Загалом кажучи, він провів межу між силою і владою, подібну до тієї, що була між «давньою розважливістю», чи мистецтвом урядувати через закон для загального добра, і «сучасною розважливістю», чи мистецтвом визискувати громаду в інтересах індивіда чи класу. Серед ідей новочасних авторів він вірив у «давню розважливість», репрезентовану Макіавеллі, і в «сучасну розважливість», репрезентовану Гобсом. Оскільки «сучасна розважливість» починається з розпаду Римської республіки, відмінність між нею і «давньою розважливістю» відповідає фактично тій, що має місце між монархією — абсолютною чи змішаною — та республікою. Гарінгтон поділяв ентузіазм доби Відродження щодо античності. Його республіка тяжіла до того, щоб якомога наблизитися до таких давніх моделей, як Афіни, Спарта, Рим та Юдейська держава: кожна з них, на його думку, була народним урядуванням у тому розумінні, яке він вкладав у цей термін.

Відмітна риса республіки — те, що вона «імперія законів», а не людей». Гобс, за словами Гарінгтона, завинив у тому, що припустився звичайної плутанини, доводячи, що, оскільки всяке урядування піддає людей якомусь контролю, свобода підданого однакова за кожної правової системи. Гарінгтонове розмежування тут практично те саме, що й розмежування, проведене Арістотелем між тиранією, персональною і свавільною, та конституційним урядуванням, згідним із законом і здійснюваним у народних інтересах з участю і за згодою підданих. Усі форми урядування, в тому числі й республіка, вимагають збігу сили і влади. Ніяка мудрість не доможеться того, щоб урядування йшло гладенько, якщо політична влада й економічна влада не збігаються, але так само слушним є й те, що урядування не впливає спонтанно з установленого економічного ладу. Подібно до Арістотеля та Макіавеллі, Гарінгтон вважав політику мистецтвом. Але належно організована республіка — то реальніше урядування законів, ніж монархія, а також — стабільніше. Бо абсолютна монархія, по суті, — урядування людей, а феодална монархія — поле для суперництва короля і дворянства. Тільки республіка дозволяє волю під зверхністю права і відповідно роз-



ширше обрії для істинного мистецтва керувати державою та для змагань громадського духу. Гарінгтон вважав, що люди з природи своєї товариські й не себелюбні, але він прагнув якомога менше підкреслювати некорисливість. Справжнє мистецтво керувати державою прагне узгодити егоїзм і громадський інтерес, а народне врядування робить це найкраще. Таку державу Гарінгтон назвав «справедливою республікою». Ця форма врядування охоплює і тих, хто якимось зацікавлений у тому, щоб бунт спричинився до безвладдя, і тих, хто має владу, якій чужа така зацікавленість. Таке врядування має бути незмінним, поки не почнуть діяти внутрішні причини розпаду.

Вся решта Гарінгтонової політичної філософії була присвячена розборі того, як можна досягти цієї мети. Логічно міркуючи, наріжним каменем системи мало бути запобігання поважним змінам у розподілі землі чи, в разі республіки, запобігання тому, щоб земля зосереджувалася в руках жменьки людей. Звідси те значення, якого Гарінгтон надає своєму «аграрному праву», зведеному до вимоги поділу великих земельних володінь між кількома спадкоємцями на частини, що дають не більше 2000 фунтів стерлінгів річного прибутку. Закон, за яким велике земельне володіння було закріплене за найстаршим спадкоємцем чоловічої статі, видавався йому таким, що наражає на небезпеку політичну рівність і порушує всі засади справедливості.

*Мені дуже дивно, як воно доходить до того, що ми повинні поводитися з нашими дітьми, як із цуценятами: зоставляємо одне, приберігаємо для нього молоко, не шкодуємо для нього ласого шматка, а решту п'яток топимо<sup>1</sup>.*

Проте він мав на увазі не кривду взагалі, а суспільну небезпеку. За аграрним правом, яке він запропонував, якщо спадкоємець тільки один, він може запопасти весь маєток, хоч би які були його розміри, для одного спадкоємця можна заповідати й маєток, менший максимальної межі. Тільки великий маєток, на який претендують кілька спадкоємців-чоловіків, підлягає поділові. Гарінгтон був зацікавлений не в тому, щоб поширювати в Англії народну власність на землю, а в тому, щоб підтримувати її status quo.

*Нині ми обстоюємо не те, що ми могли б мати, а те, що ми вже посідаємо<sup>2</sup>.*

За його розрахунками, п'яти тисяч власників було б досить, щоб забезпечити Англії республіканське врядування.

<sup>1</sup> *Oceana*, р. 94.

<sup>2</sup> *Там само*, с. 93.

Важко сказати, наскільки сумлінно Гарінгтон обгрунтовував уявне народне врядування. Громадянство він зводив до поняття «годувати себе самому». Громадянством не охоплювалася прислуга та наймані працівники. Цифри, якими Гарінгтон послуговувався, накреслюючи свою схему врядування, виразно свідчать, що він допускав у своїй державі десь із півмільйона громадян віком понад тридцять років. Тож, якби він мав якесь чітке уявлення про кількісний склад сучасної йому Англії, негромадян було б надзвичайно мало. У всякому разі, до Гарінгтонових планів не належало обмежувати політичні права земельних власників. Гарінгтон виступав за те, щоб майновий ценз для сенату був низьким. Він обстоював платню для членів сенату, аби зробити сенат відкритим для бідних людей. З другого боку, він ні на мить не сумнівався в тому, що в республіці провідну роль має відігравати аристократія.

*Якби хтось мав закласти республіку, він мав би бути спершу джентльменом<sup>1</sup>.*

Оскільки дрібномаєткове дворянство надто численне, щоб утворювати вельможне панство, воно загроза не для республіки, а для самої дворянської крові. Обрання магістратів через вибори імпонувало Гарінгтонові, бо він гадав, що це відкриє шлях «природній аристократії», насамперед здібному дрібномаєтковому дворянству. Він відкидав думку, що народне врядування буде використане як засіб для стирання економічних відмінностей.

### Структура республіки

Коли створення республіки покладається на аграрне право, є три засади мистецтва керувати державою так, щоб здійснювати врядування відповідно до народної волі. Перша — ротація службових осіб, яку Гарінгтон порівнює з кровообігом. Судді повинні обиратися на короткі терміни, звичайно на рік, і повинні бути позбавлені права поновно обиратися відразу після закінчення терміну повноважень. Друга — забезпечення свободи вибору для виборців, вибори повинні здійснюватися шляхом балотування. Гарінгтон присвятив багато уваги виробленню системи таємного голосування, йдучи за схемами, що ними, за його словами, користувались у Венеції, мовляв, він сам це бачив. Третя — в організації вільного врядування, на його думку, важливо забезпечити розмежування влад. Проте Гарінгтонів поділ політичних влад не відповідає точно тому, що пізніше став загальновідомим завдяки Монтеск'є. Тут Гарінгтон дотримувався засади, нав'язаної йому студіями міста-держави. Дорадчу, або політикотворчу функцію він розглядає як доконче аристократичну, в тому розумінні, що її мають виконувати кілька осіб із досвідом та ґрунтовними знаннями. Ухвалення

<sup>1</sup> *Там само*, с. 35.

чи відхилення проіпонованої політики він розглядав як народну функцію, яка повинна здійснюватися великою групою тих, кого обрано для цієї мети і хто не має ніякої дорадчої влади. Факт радше курйозний у світлі англійського досвіду, нагромадженого напередодні громадянських воєн, що йому нічого було сказати про незалежність судочинства.

Аграрне право, службова ротація, балотування і розмежування — то структурні засади того, що Гарінгтон називав «справедливою республікою», де, як він гадав, ці інтереси та право антиурядової агітації несумісні. Він сформулював це так:

*Справедлива республіка... то врядування, що ґрунтується на рівних аграрних законах і втілюється в надбудові чи у трьох суспільних групах: в сенаті, що дебатують й виносить пропозиції, у виборцях, що вирішують голосуванням, та у державних чиновниках, що формуються на засадах рівноправної ротації через голосування виборців на основі балотування<sup>1</sup>.*

Непоследовний у дотриманні засад, він, проте, не переставав працювати над виробленням конституції для Великобританії, що відкривало перед ним широкі можливості для ґрунтовного застосування своїх засад. Підготовлений ним проект загалом підтверджував його репутацію утопіста. Він тішився, мов дитина, розробляючи його деталі, аж до дат і годин скликання конституційних зборів та одягу, в якому мали ходити державні достойники. Фактично ці кумедні деталі мали дуже далекий стосунок до засад його філософії. Доктринерською частиною його філософії була віра в дієвість політичного механізму, і тут він мало чим відрізнявся від своїх сучасників. Дивно, що людина, яка так добре бачила економічну зумовленість політичної влади, все ще покладала великі надії на апарат.

Гарінгтонова конституція з самого початку поділяє всіх людей на вільних, тобто громадян, та на слуг. Громадяни поділені за віком на активний військовий клас (до тридцяти років і старші — ті, хто утворює військовий запас), та на цивільну «верству» республіки. Далі йде поділ за багатством на кавалерію та інфантерію, яким приблизно відповідають дрібномаєткове дворянство та простий народ. План урядування — старанно розроблена схема непрямого представництва. Найменша місцева одиниця — парафія, де старійшини обирають одну п'яту частину зі свого загального числа в депутати наступної більшої одиниці, групи парафій, що налічує приблизно сто депутатів. Двадцять сотень об'єднуються в клан. Парафії, сотні та клани обирають свої місцеві магістрати, і, на додаток, кожен клан щороку обирає до сенату двох рицарів та сімох представників (три рицарі й четверо людей з народу) до «прерогативного клану», який виконує функції, подібні до функцій виборців у чинному законодавстві. Терміни повноважень — три роки, а що кланів п'ятдесят, то сенат складається із трьохсот

<sup>1</sup> Там само, с. 33.

членів, з яких одна сотня щороку йде у відставку, та плюс тисяча п'ятдесят виборців, з яких щороку звільняється триста п'ятдесят. Сенат обирає голову магістрату, а також чотири ради — з державних, військових, релігійних і торговельних питань, — де в основному започатковуються всі справи. Сенат має проводити дебати відповідно до поділу влади. Після того як він сформулює засади законодавства чи політики, його пропозиції віддруковуються і передаються виборцям чи прерогативному кланові, який вирішує, чи прийняти їх, чи відхилити, чи повернути раді для додаткового розгляду, але сам не може ні обговорювати їх, ні вносити в них поправки.

У Гарінгтоновій схемі врядування вгадувалися, хоч їх і не сформульовано виразно, конституційні ідеї, вже відомі в XVII столітті, — ідеї писаного інструменту врядування, надзвичайного законодавчого органу для творення конституції та розмежування державного і конституційного прав. Свій проект, написаний 1656 року, він не міг не адресувати Кромвелеві, оточеному в його уяві романтичним ореолом міфічного законодавця. Він бажав, щоб Кромвель заснував раду дрібних землевласників і вчених для вироблення ідеї нового врядування і щоб кожному було вільно вносити тій раді свої пропозиції. Після вироблення конституцію відразу публікували за статтями, кожна з яких трактувала якийсь важливий елемент. Гарінгтон ніде не порушував питання про доопрацювання конституції, але видається очевидним, що він мав намір провести розмежування між підготовкою конституції та актом її прийняття.

Розглядаючи дражливу проблему свободи релігії, Гарінгтон спробував досягти компромісу між конгрегаціоналізмом та національною церквою. Якась форма національної релігійної інституції, на його думку, була конче потрібна як для того, щоб забезпечити пристойні стипендії для церковників, так і для того, щоб утверджувати форми богослужіння згідно з національною свідомістю. Він, проте, був ворогом будь-якої форми примусу, що його він розглядав як «корінь огидної звички, ніколи досі не званої у світі, — воювати за релігію, відмовивши магістратові у праві розглядати такі питання»<sup>1</sup>. Отже, він вважав, що кожна конгрегація може мати право вільно обирати своє власне духівництво і що можуть бути дозволені, крім установлених законом, ще й інші форми культу, за винятком тих випадків, коли йдеться про євреїв та католиків. Він мріяв також про національну систему шкіл, які обов'язково мали відвідувати діти віком від дев'яти до п'ятнадцяти років.

Попри всю фантастичність Гарінгтонової республіки, вона була осередком різного числа проектів, що пізніше привернули до себе увагу типового ліберального врядування. Письмова конституція, вибори магістратів, використання балотування, короткі терміни повноважень і ротація, розмежування влад, гарантії свободи віросповідання та народна освіта громадським коштом — ілюструють цю думку. Проте Гарінгтон був аж ніяк не демократ у своїх намірах чи в теорії. Правління республіки, на

<sup>1</sup> Там само, с. 38.

його думку, мало зосереджуватися в руках земельного дрібномаєткового дворянства, і зверхність цих класів як у користуванні владою, так і в правоздатності він трактував як аксіоматичні. Його теорія економічної причинової зумовленості включала в себе демократичний ідеал на зразок ідеалу левелерів, який допускав відокремлення політичних прав від прав власності. Гарінгтоновим політичним ідеалом була стародавня республіка під аристократичним заступництвом, і в цьому плані філософ не відрізнявся від решти республіканців свого часу. Проте він стояв осторонь від них, коли наголошував на залежності форм урядування від розподілу багатства, а його пояснення витоків громадянських воєн, можливо, було прикладом найреалістичнішого теоретизування на цю тему. Гарінгтон мав рацію, вважаючи, що сходження до влади дрібновласницького дворянства — найважливіший суспільний факт доби, але краще розуміння англійської торгівлі могло б підказати йому думку, що зрівняння землеволодіння не відповідало інтересам увічнення влади землевласників. Розвиток торгівлі був цілком несумісний з будь-чим подібним до економічної рівності. Якби він це бачив, то, логічно припустити, був би зобов'язаний або шукати дієвіших способів контролю над багатством, або змінити всю свою концепцію народного врядування.

### Джон Мілтон

Республіканізм Джона Мілтона і Елджернона Сідней був не такої важливий, як Гарінгтонів республіканізм. Сполучною ланкою між цими трьома людьми було їхнє захоплення античністю і їхня ідеалізація аристократичної республіки. Мілтон і Сідней не мали такого знання політичної історії і порівняльних інституцій, як Гарінгтон, і такого, як він, розуміння суспільних причин політичних змін. На їхній погляд, республіканізм був моральним ідеалом, створеним на абстрактному ґрунті природного права та справедливості. Так само не зробили вони якогось визначного доповнення до політичних ідей, загальновідомих у XVII столітті. Мілтонові трактати пам'ятні в основному завдяки пишній літературній формі, в яку він убрав загальновідомі вже ідеї, та завдяки красномовству, з яким він висловив свій шляхетний політичний ідеал. Сіднееву радше не доладну і кепсько скомпоновану книжку навряд чи було б помічено, якби її не написано у надто вбогий період англійської політичної думки і якби вона не стала оказією для однієї з найславетніших судових помилок Джефрі.

З усіх Мілтонових трактатів найпам'ятніший «Аеропагітика» (1644), де він обстоює свободу друку. Лишившись майже непоміченим після виходу у світ<sup>1</sup>, він, проте, разом з есе Джона Стюарта Міля «Про свободу» став класичним аргументом на захист свободи мовлення англій-

<sup>1</sup> Див. *Tracts on Liberty in the Puritan Revolution, 1638 – 1647*, ed. by William Haller. Vol. I, Appendix B.

ською мовою. Мілтон у вишуканій формі раз і назавжди сформулював віру інтелектуального лібералізму в те, що правда братиме гору над облудою, коли і перше, й друге можна буде вільно з'ясовувати з допомогою розслідування і дискусій.

*І хоч усім вітрам, що розпросторюються від догмату, дозволено вільно гуляти над землею, аби правда могла давати бій, ми чинимо несправедливо, видаючи їй патент і забороняючи сумніватися в її силі. Дайте їй і брехні зчепитися між собою; ті, хто завжди знав, що правда зазнає поразки у вільній і відкритій сутичці... Бо хто не знає, що правда найсильніша після Всемогутнього; вона не потребує ніякої політики, ані вивертів, ані дозволів на те, щоб зробити себе звитяжною; облуда лише хитрує й обороняється, змагаючись із її потугою<sup>1</sup>.*

Тож Мілтон міг робити те, на що був здатен мало хто з його сучасників: він міг спокійно розглядати зростання числа сект і партій як експериментування в пошуках нової правди і нової волі. Мілтонове обстоювання релігійної толерантності було обмежене упередженістю його доби та його партії. Мілтонова толерантність не поширювалась на римських католиків — почасти через те, що він вважав їх ревними поборниками вірності всякому керманичеві, що боронить папу. Та попри таке обмеження «Аеропагітика» — найліпший аргумент із будь-коли зафіксованих на письмі проти тупості та нікчемності цензури.

Як публіцист, Мілтон зажив слави насамперед після призначення його 1649 року на посаду секретаря Державної ради у справах добробуту. Вже у своїй праці «Володіння королів і магістратів» він виправдовував страту Карла, особливо полемізуючи з пресвітеріанцями, які почали висловлювати жаль із приводу того, що Революція ні перед чим не зупинялась. Далі, 1649 року, з'явилася праця «Eikonoklastes», а 1651 року — «Defensio pro populo Anglicano». Обидва твори написані у відповідь Салмасіусові з Лейдена, якого роялісти підмовили написати твір на захист короля. У цих працях автор щиро обстоює смертну кару для короля-тирана, спираючись на природне право, на Святе Письмо та на англійський закон. Його доводи були такі могутні, що «Defensio» порівнювали з Кромвелевим військом — цією твердинею Республіки. Жоден автор не спромігся краще за нього висловити палкий ідеалізм Революції:

*І тут я не міг не привітати себе з нашими пращурами, що заснували цю державу з не меншою розважливістю і волелюбністю, ніж найвидатніші прапороносці Риму чи Греції; а вони також, якби щось знали про наші діла, не могли б не привітати себе зі своїми нащадками, які, вже опустившись майже до рабства, з такою*

<sup>1</sup> *Works*, ed. by F. A. Patterson. Vol. IV, pp. 347 f.

*мудрістю й відвагою звільнили цю державу, в чю основу так мудро покладено таку велику свободу від королівського деспотизму*<sup>1</sup>.

Мілтонова аргументація фактично не більш і не менш як обстоює прадавню засаду, що опір тиранові – то природне право. У «Тепиге» («Володіння») він доводить, що люди народжені вільними і започатковують урядування заради взаємного захисту. Громадська влада заступає право кожної людини на самооборону, і закон створюється, щоб обмежувати і контролювати громадську владу. Влада магістратів іде від народу і служить громадському добру, а отже, право боронити загальне добро від тирана – невід’ємне право народу.

*Королівська влада і влада магістратів – не що інше, як влада похідна, влада, передана і довірена їм людьми для загального добра, добра всіх тих, у кого ще лишається основна влада, якої в них не можна забрати без насильства над їхнім природним правом за народженням*<sup>2</sup>.

Король не має жодного невід’ємного права, і його можна скидати стільки разів, скільки народ вважатиме за потрібне. Цілком законно вбити тирана, чи узурпатора, чи законного правителя. Мілтонова аргументація підкріплюється звичними посиланнями на протестантських реформаторів, особливо на Нокса та Буканана.

Щодо релігійних питань, то Мілтонові погляди були поглядами більшості переконаних конгрегаціоналістів<sup>3</sup>. Примус у справах віри і підтримку церковників за рахунок державних прибутків він вважав головними причинами загнивання церкви. Він не лише прийняв протестантський принцип, що символ віри – Святе Письмо, а й дав йому щонайширше тлумачення: кожна людина мусить тлумачити Святе Письмо на свій лад. Ніхто не може вважати, що він має цілковиту рацію, а отже, ані магістрат, ані церква не повинні запроваджувати віру у винятковість якоїсь інтерпретації. Особисте сумління – то суд останньої інстанції, і жоден щирий вірний – не еретик. Церква зацікавлена лише в духовній людині, якої не вільно прилучати до істини силоміць, тим часом як держава зацікавлена лише в зовнішніх діях. Ці дві інституції різні за природою і за цілями, а отже, повинні бути відокремлені. Нічого, крім корупції, не вийде, якщо духовництво клопочеться врядуванням для того, щоб себе підтримати, замість задовольнятися добровільними внесками тих, хто користується з їхньої науки. Церква і держава, отже, два різні суспільства, які не споріднює

<sup>1</sup> *Defensio prima*, ch. VIII. Eng. trans. by Wolff; *Works*. Vol. VII, p. 451.

<sup>2</sup> *Works*. Vol. V, p. 10.

<sup>3</sup> *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes and Considerations touching the Likeliest Means to Remove Hirelings out of the Church*; обидва твори опубліковано 1659 року.

жодна спільність членства чи цілей. Таке відокремлення, однаково чинне для обох сторін, цілком відрізнялося як теоретично, так і практично від того, через яке Гукер критикував пресвітеріанців та католиків. Мілтонів умовивід був практично такий самий, як той, до якого заледве двадцять років тому підвели Роджера Вільямса конгрегаціоналісти, коли він полемізував у Масачусетсі з теократією. Напередодні Реставрації Мілтон був далекий від того, щоб такий його умовивід знайшов розуміння в Англії.

За Мілтоновим республіканізмом стоїть розпливчастий теоретичний принцип, суть якого полягає в тому, що справжнім виправданням влади є моральна й інтелектуальна перевага. «Природа приписує, щоб мудрі люди врядували дурнями». Спадкова влада, отже, неприродна. У своєму останньому політичному памфлеті «Пристапний і легкий спосіб започаткувати Вільну республіку», опублікованому 1660 року перед самою Реставрацією, він навіть висловив сумнів, чи Ісус сам не наклав «тавро чужовірства на королівській сан». Цей трактат був останнім відчайдушним виступом проти монархії, написаним тоді, коли Мілтон знав напевне про неминучість Реставрації. Тут він мужньо дивився в обличчя небезпеці – крахові всіх шляхетних прагнень, невід’ємних, на його думку, від Революції.

*Ця нація буде доволі звияжна і мужня, щоб здобути свою волю на бойовищі, а здобувши її, буде так само легкодуха й безголова у своїх радах, якщо не знатиме, як користатися з неї, цінувати її, що робити з нею чи з самою собою, а натомість по десятиох чи двадцятьох роках успішної війни і змагань із тиранією підло й очманіло знов стромлятиме шю у ярмо, яке сама розбила... О, то буде страшенна ганьба, якщо нам випаде те, що ніколи не випадало жодній нації, яка посідала свою волю*<sup>1</sup>.

Проте ніщо не ілюструє так яскраво, як саме цей памфлет – головна Мілтонова праця в галузі конструктивної політики, – неспроможності його ідеалів кореспондувати з дійсністю. Його «пристапний і легкий спосіб» був насправді напрочуд нереальним. Усе, що він міг запропонувати, зводилося до того, що люди повинні відкласти набік свої пересуди й егоїстичні інтереси й обрати «найкращих людей» нації до ради безсмертних, де її члени утримуватимуть посади протягом усього життя. Цей памфлет – курйозна мішанина доктринерської віри у «найкращих людей» і підозрливості щодо контингенту виборців, які мають обирати кожну раду, що діє постійно чи періодично. Мілтон попросту вважав, що тільки одні вибори, ті, які для нього бажані, дали б добрий ефект, а решта всі, які для нього небажані, давали б поганий результат. Щире, палке захоплення особистою волею йшло у нього в парі зі зневагою до здорового глузду і доброї волі людей із мас. Природжена витонченість розуму робила його в душі аристократом, і він зневажав парламенти не менше, ніж королів.

<sup>1</sup> *Works*, ed. by Mitford. Vol. V, p. 431.

Він був зовсім неспроможний зрозуміти, що особиста воля — нездійснений ідеал, якщо люди такі, що їм не можна довірити права голосу в урядованні. Подібно до всіх, хто ідеалізує ранні етапи революції як народження нової цивілізації, він не був готовий дивитися в обличчя реаліям її останнього етапу.

### Філмер та Сідней

Республіканізм Елджернона Сіднея у найважливішому подібний до Мілтонового республіканізму. З настанням Реставрації 1660 року бурхлива дискусія про політику в Англії вщухла, встигнувши перед тим породити за два десятиріччя два великі класичні твори: Гобсового «Левіафана» і Гарінгтонову працю «Океанія», та ще силу полемічних трактатів, які охоплювали кожен аспект політичної філософії і конституційної теорії. Дискусія не поновлювалась, поки близька страта Карла II так наблизила можливість католицького престолонаступництва, що знову виринула давня проблема спадкового права і супротивного йому права парламентського. Вимога Якова спадкового права була правочинною і цілком відповідала роялістським засадам. Але спадкоємність без попередніх гарантій для протестантства лякала більшість англійців. Коли ця проблема стала очевидною, роялісти висунули напрочуд старомодну фігуру сера Роберта Філмера, померлого 1653 року після написання низки роялістських памфлетів і за життя майже непомітного. Том його творів був перевиданий 1679 року, а наступного року вперше видрукувано його найвідомішу працю «Патріарх, або Природне королівське право». Ця праця зажила популярності вже після смерті автора через нищівну критику, якій піддали її Сідней та Лок.<sup>1</sup> Сіднеєва праця «Роздуми про врядування» була написана між 1680 та 1683 роками, а опублікована лише 1698 року — запізнитий вияв шаноби, подібний до того, коли 1689 року парламент скасував винесений йому смертний вирок. Сіднея страчено 1683 року за співучасть у «змові житньої комори», а на суді його папери, в тому числі й «Роздуми», використано проти нього. Обвинувальний акт процитував речення, де говориться, що король — підданий закону, відповідальний перед народом, і може бути усунутий подібно до того, як анулюють «фальшивий наклеп бунтаря та зрадника».

Певна річ, якщо говорити про Філмерового «Патріарха», то тут ніщо так не важило, як те, що його вперше опубліковано 1680 року. Його рукопис із аргументами на захист невід'ємного спадкового права пролежав у забутті десь із тридцять років, тож абсурдність книжки відразу стала очевидною, виявивши всю нежиттєздатність своєї проблематики. Справді, Філмерова книжка була анахронізмом ще тоді, коли її писано. Полемізуючи із двома ворогами королівської влади, єзуїтами та кальвіністами, через яких «монархія була розп'ята між двома злодіями, папою та народом», автор спробував сформулювати наново дві роялістські засади: божествен-

ного права й обов'язку пасивної покори. Але Філмер обрав небезпечну тактику перенесення війни на ворожу територію. Замість покладатись на авторитет Святого Письма, він намагався довести, що королівська влада «природна», виводячи її з природного авторитету батьків. Словом, Адам — перший король, а «теперішні королі вважаються, чи мають вважатися, подальшими його наступниками». Немічність цього «мають вважатися» не пройшла повз увагу жодного Філмерового критика. Оскільки правом первородства міг бути лише теперішній Адамів наступник, а ніхто не знає, хто цей наступник, напрошується висновок, що влада всякого короля незаконна. Докучлива впертість, із якою Сідней і Лок експлуатують цей очевидний аргумент, просто показує, що згаданий абсурдний висновок — справжня знахідка, яка не могла лишитися поза увагою будь-якого полеміста.

Задля справедливості слід, проте, сказати, що, якби Філмер не батожив, сказати б, мертвого коня, його критики не мали б на своєму боці усіх цих переваг. Вони сповідували теорію, що осереддя політичної влади — в «людях» і уряди утворюються лише з їхньої згоди. Філмер легко довів, що ці, начебто слушні, твердження, якщо розуміти їх дослівно, такий самий нонсенс, як і всі ті, що будь-коли висловлювалися досі. Бо хто такі люди? Якщо вони все населення, то коли вони досягають згоди і як вони можуть дійти згоди у всьому? І якщо згоду розуміти буквально, то чи не означає вона безмежного зростання числа фракцій? Для такої своєї аргументації, як не дивно, Філмер багато чого запозичив із Гобса, якого він ставив дуже високо. Люди, наполягав він, то «безголовий натовп», стільки-то й стільки одиниць населення, та й годі, а концепції представництва, виборів і принципу більшості — чисте безглуздя, за винятком того випадку, коли вони стосуються законної спільноти. Щоб утворити спільноту, потрібен монарх. Якби Філмер не дискредитував себе своєю нісенітною аргументацією щодо королівської Адамової влади, його можна було б вважати серйозним критиком. Він мав майже таке саме розуміння англійської конституційної історії, як Сідней чи Лок<sup>1</sup>, і подібно до багатьох людей, знаних лише за відгуками про них критиків, він зовсім не був таким простаком, яким волів здаватися.

Мабуть, Сідней ніколи не мав наміру публікувати своїх «Роздумів», і попри повагу, якою він користувався опісля, наприклад, із боку Томаса Джеферсона, ця книжка фактично не справила якогось значного впливу. Автор коментує Філмера, супроводжуючи кожен контраргумент короткими роздумами, і зрештою геть заплутує читача. Якби книжку скоротити вдсятеро, з неї вийшов би ефектний памфлет. Оригінальної ідеї шукати в ній марно. Аргументація проти Філмера зводиться до викладу знайомих тез: усі люди мають природне право врядувати самі; вони можуть обирати своїх правителів, якщо вважають це за потрібне, витоки врядування — в народі; воно існує для їхньої безпеки та добробуту і в очах громади

<sup>1</sup> Див. його *Freeholders Grand Inquest touching Our Sovereign Lord the King and his Parliament*.

мусить відповідати за свої дії в цьому напрямку. На думку Сіднея, в Англії «Парламент і народ мають владу підкоряти своїй волі королів», — але він також вважав, що влада парламенту делегована і може бути відкликана в той чи той спосіб.

За словами єпископа Бернета, Сідней був «непохитно вірний усім республіканським засадам» і, можливо, був таким і за часів Республіки, але в «Роздумах» нема нічого такого, що було б по-справжньому несумісним з конституційною монархією. Певна річ, він гадав, що обраним представникам менше загрожує бути корумпованими, ніж правителевим фаворитам. Подібно до Мілтона, на якого він разюче скидався, Сідней захоплювався аристократичною республікою і вважав, що вибори — то спосіб добирати для врядування «найкращих людей». Подібно до Мілтона, він також ідеалізував Республіку й згадував її як добу славіх здобутків, коли на момент англійська воля сягнула висот, гідних великих часів Греції та Риму. Десь 1680 року, через двадцять років після Реставрації Стюартів, Сіднеєві було легше, ніж Мілтонові у 1660 році, побачити кризь рожевий серпанок Кромвелеву витончено зауальовану диктатуру. Він був переконливішим, коли виливав свій праведний гнів на узвичаєне хабарництво і ганебні інтриги, які, на його думку, думку республіканця, занесено в монархію із Франції «по щасливій реставрації Його величності».

*Давайте з'ясуємо, говорить він, «чи звідники, шльондри, злодюги, блазні, паразити й усі корисливі, зроду ниці поганиці мали не більшу владу в Вайтхолі, Версалі, Ватикані та Ескуріалі, ніж у Венеції, Амстердамі та у Швейцарії; чи Гайд, Арлінгтон, Данбі, їхні світлості з Клівленда та Портсмута, Сандерланд, Дженкінс або Чіфіні доскочили б такої влади, яку вони мали серед нас, якби її могли в них відібрати голоси парламенту й народу»<sup>1</sup>.*

Дати остаточну оцінку англійському республіканізму XVII століття нелегко. З одного боку, він був безнадійно доктринерським, бо знищення монархії ніколи не було його реальним завданням, а лише тимчасово зумовленим обставинами і швидко дискредитованим через зв'язок із кромвелівською диктатурою. У Мілтона і Сіднея республіканізм відбивав насамперед настрої захопленої ідеалізації, але без шаленої сили, притаманної загалом подібній філософії левелерів. Республіканізм XVII століття — це, по суті, аристократична доктрина й аж ніяк не загальна декларація людських прав, подібно до того, як це було записано у програмі левелерів. Для Мілтона і Сіднея «люди» — це спільнота, якою править природна еліта, і аж ніяк не маса рівноправних індивідів, наділених природженими правами. Справді, досягнуте Революцією врегулювання, а саме — виведення дрібновласницького дворянства на позиції влади, було не стільки демократичним, як аристократичним заходом, але таке врегулювання ніяк

<sup>1</sup> *Discourses*, ed. by J. Toland, 1763, p. 205.

не було пов'язане з республіканізмом. Дрібновласницьке дворянство, яке досить легко вживалося з монархією, після Революції стало залежати від парламенту. З огляду на це, можна вважати, що республіканізм як такий в Англії тієї пори не мав реальної сили. Гарінгтонів економічний аналіз не видавався доктринерським, але не мав безпосередньої логічної причетності до його республіканізму. Якби цьому авторові не випало писати під час Республіки, він міг би легко пристосувати свій аналіз до конституційної монархії.

### Вибрана бібліографія

- Milton and the Puritan Dilemma, 1641 – 1660.* By Arthur Barker. Toronto, 1942.  
*The Life and Times of the Hon. Algernon Sydney, 1622 – 1683.* By A. C. Ewald. 2 vols. London, 1873.  
*The Classical Republicans: An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England.* By Zera S. Fink. Northwestern University Studies in the Humanities. Evanston, Ill., 1945.  
*Political Thought in England: From Bacon to Halifax.* By G. P. Gooch. London, 1946. Ch. 5.  
*The History of English Democratic Ideas in the Seventeenth Century.* By G. P. Gooch. 2d ed. Cambridge, 1927.  
*Milton and Wordsworth, Poets and Prophets: A Study of Their Reactions to Political Events.* By Sir Herbert J. C. Grierson. Cambridge, 1937.  
*Liberty and Reformation in the Puritan Revolution.* By William Haller. New York, 1955.  
*The Rise of Puritanism: or, The Way to the New Jerusalem as Set Forth in Pulpit and Press from Thomas Cartwright to John Lilburne and John Milton, 1570 – 1643.* By William Haller. New York, 1938.  
*The Social and Political Ideas of Some Great Thinkers of the Sixteenth and Seventeenth Centuries.* Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1926. Ch. 8.  
*The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age, A. D. 1650 – 1750.* Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1928. Ch. 2.  
«A Historical Sketch of Liberty and Equality as Ideals of English Political Philosophy from the Time of Hobbes to the Time of Coleridge». By F. W. Maitland. In *Collected Papers*. 3 vols. Cambridge, 1911. Vol. I, p. 1.  
*Milton's Contemporary Reputation.* By William R. Parker. Columbus, Ohio, 1940.  
*Harrington and His Oceana: A Study of a 17th Century Utopia and Its Influence in America.* By H. F. Russel-Smith. Cambridge, 1914.  
*The Revolution of the Saints.* By Michael Walzer. Cambridge, Mass., 1963.  
*Milton in the Puritan Revolution.* By Don M. Wolfe. New York, 1941.

Кінцевий акт драми англійської політики XVII століття вилився із небезпечною раптовістю у безкровну революцію 1688 року. Нерозважливі намагання Якова II сприяти католицизмові допікали англійській протестантській думці, яка не виявляла тупості й деградації, притаманних урядуванню Реставрації, і вважала це питанням розв'язаним. Основна маса англійців була незмінно протестантською і після короткого епізоду з Яковом готова була визнати доконечну потребу протестантської зверхності. Швидкість і легкість, з якою «славна Революція» дійшла свого завершення, хоч його й гальмувала незрівнянна глупота Якова, показали, що позиції протестантизму більш ніж певні. Він витравив дух республіканізму, якщо цей дух ще справді був здатний з'являтися, адже ніхто, вартий того, щоб його згадували, не бажав поновлювати сумного експерименту Республіки. Англія мусила бути монархією, але монархією, керованою парламентом у межах, визначених здобутками громадянських воєн. Після того, як було залагоджено питання про престолонаступництво Вільяма та Мері, вже не могло виникнути сумніву стосовно того, що доля корони залежить від парламенту, якщо стоїть питання про те, щоб її зберегти. Тож англійське державне правління повертало собі ту форму, яку воно мало сотні років, — і досягло її навіть без реформ представництва, які здавалися неминучими 1650 року. Це, безперечно, було повним втіленням класового врядування, яке в ході XVIII століття відзначилося кількома зловживаннями найгіршого гатунку, але своєю формою все ще було представницьким і проти будь-якого іншого європейського врядування могло вважатися ліберальним. Принципи такого врегулювання були висвітлені двома найосвіченішими англійцями свого покоління: державним діячем Джорджем Савілом, першим маркізом Галіфаксом, та філософом Джоном Локом.

Хоч Революцію спричинила загроза утвердження католицької династії, згадане врегулювання завершувало епоху у стосунках між релігією і політикою. Релігія і політика більш ніколи не будуть поєднані, якими вони були з часів протестантської Реформації. Акт толерантності був єдиною реальною основою постійного миру між церквами, і хоч Ревізійний акт зацілів, щоб стати курйозом англійського законодавства, несправедливе ставлення до католиків і сектантів дуже відрізнялося від переслідування. Найочевидніше в політичних поглядах Галіфакса і Лока — відведення доктринерських і церковних питань від позиції доміантного інтересу, яку вони займали. Лок, як молода людина, сподівався на політику толе-

рантності в самій англійській церкві, а коли ця надія розвіялася, повернувся до теорії майже універсальної толерантності й практичного розмежування церкви та держави. Чогось подібного досягла англійська Революція, і все більш і більш воно ставало узвичаєним розв'язанням цієї давньої проблеми, хоч би де вона давалася взнаки. Весь лад мислення і Лока, і Галіфакса відзначався такою світськістю, яка була б практично неможливою п'ятдесят років тому. Контраст навіть із Гобсом різкий. Хоч Галіфакс, можливо, був майже так само нерелігійний, як усяк, хто будь-коли жив на світі, він присвятив половину «Левіафана» проблемі *imperium i sacerdotium*. Лок, чие особисте життя було втіленням найкращих якостей пуританства, був здатний залишити поза увагою все це питання, хіба що воно впливало б на його аргументацію в обороні толерантності. Як Галіфакс, так і Лок належали в цьому розумінні радше до XVIII, ніж до XVII століття: вони могли зустріти теологічний диспут найнищівнішою зброєю — байдужістю. Християнин у плані релігійному й етичному, Лок був глибоко розсудливим і антидогматичним.

Як у Галіфаксових, так і в Локових політичних теоріях помітними є подібні розумові якості їхніх авторів. В обох здоровий глузд важить більше, ніж логіка. Обидва були обережні й бажали zostавитися консервативними скрізь, де це дозволяли обставини. Обидва були неабиякими прагматиками і прихильниками компромісу й воліли здебільшого не сперечатися про речі, які вони вважали за dokonаний факт, а приймати й використовувати найкращі з них. Галіфакс, можливо, підійшов ближче, ніж будь-хто в XVII столітті, до вироблення такої системи логічного опрацювання політичних гіпотез. Жодна людина не мала більшої, ніж він, недовіри до великих узагальнень чи до тих блискучих дотепів, призначення яких — стріляти з гармат по горобцях. З прикметною іронією і, можливо, з відтінком джентльменської байдужості до точного мислення Галіфакс ставить перед собою важке завдання — створити позитивну теорію; він був напрочуд освіченим і допитливим, але залишався, по суті, емпіриком і скептиком. Для філософа на кшталт Лока така благодушно-весела недовіра до узагальнень відпадала. Він теж був емпіриком, але в нього ще залишалася чимала доза філософського раціоналізму і твердої віри в самоочевидні засади правильного і хибного. На лихо, здоровий глузд — кепське знаряддя для синтезування справді супротивних філософських позицій. Через це Лок пішов на низку компромісів, які завжди затемнювали розуміння вищезгаданих засад. Щоправда, його компроміси задовольняли майже кожного п'ятдесят із гаком років, а своїм здоровим глуздом він міцно схопив основний етичний ідеал англійської злагоди, ідеал особистих прав. Проте його компроміси дійшли до замовчування недостатності як самого цього ідеалу, так і його здійснення в Англії XVIII століття. Як наслідок — пізніша політична думка пов'язується з Локом у надзвичайно складний спосіб.

## Галіфакс

Ось головна думка, якої Галіфакс<sup>1</sup> дійшов своїм допитливим і скептичним розумом: дуже мало є таких засад, якщо вони є взагалі, що забезпечують добре врядування. Воно, як він висловлюється, «вульгарна річ» і зводиться переважно до всіляких вивертів та компромісів; у ньому навряд чи знайдеш щось таке, що «не було б облудою». Гучні заяви про засади – звичайне ошуканство, за яким стоїть домагання особистої чи групової вигоди. Те, що люди воліють називати «підвалинами», за його словами, є

*цвях, яким кожен послуговуватиметься, аби закріпити те, що добре для нього, бо всі люди воліють мати цю засаду, аби було непохитним те, що постійно служить їхній користі*<sup>2</sup>.

*Підвалини – то слово, що його миряни вживають так само, як духівництво вживає слова «святий», – аби закріпити для себе все, що вони намагаються утримувати, закріпити так, щоб ніхто інший не міг до нього доступитися*<sup>3</sup>.

Не підлягає жодному сумніву, що кожна людська інституція хоче змінити і так звані «підвалини» врядування. Божественне право королів, непорушні права власності чи осіб, закони, які не можуть бути скасованими чи зміненими, – то все спроби «зв'язати» будучину; вони, ті спроби, і не можуть, і не повинні бути ефективними. Закони та конституції, за його словами, виготовляються не раз, а сотні разів. Самі собою вони мало на що придатні й зрештою означають тільки те, в чому зацікавлені ті, хто тлумачить і застосовує, здійснює їх. Звичаєве право, як зазначає він, вочевидь посилаючись на Кука, – то ширяння у хмарах, за винятком тих випадків, коли йому надає чинності суд чи виконавча влада, і стає тим, у що виконавча влада чи судовий присуд його оберне. Кінець кінцем закон і врядування залежать від мудрості й доброї волі осіб, які здійснюють їх. Абстракції важать мало, зате конкретні інтереси та сили важать багато. Врядування, як його уявляв собі Галіфакс, – то, головню, клопіт панівного класу, але класу розумного і громадськи активного. Головною його чеснотою має бути досягнення реального компромісу між владою і свободою, здатного розширюватися, щоб могли зустріти непередбачений випадок,

<sup>1</sup> Галіфаксові праці також видав Вальтер Ролі в Оксфорді 1912 року; вони вийшли також у виданні *Life and Letters of Sir George Savile, Bart., First Marquis of Halifax*, Н. С. Foxcroft, 2 vols., London, 1898. Його найважливіше єсе *The Character of a Trimmer*, написане 1648 року і надруковане уперше 1688 року; *A Rough Draught of a New Model at Sea* – єсе, опубліковане 1694 року, хоч було написане набагато раніше; а також «The Anatomy of an Equivalent», 1688 рік.

<sup>2</sup> Foxcroft. Vol. II, p. 492.

<sup>3</sup> Там само, с. 497.

здатного адаптуватися до мінливих обставин, досить міцного, щоб зберігати мир, але й досить ліберального, щоб уникати репресій.

Попри таке наголошування на особовому складі уряду, Галіфакс мав надто великий практичний досвід, аби розуміти, що державне правління може чинити так, як йому заманеться. За урядом стоїть нація, і то нації формують уряди, а не навпаки. Народ, утративши свого короля, все ще лишається народом, а король, утративши свій народ, більше не король. У кожній нації є верховна влада, яка змінює конституцію стільки разів, скільки цього вимагає благо народу. Приблизно десь така засада національного життя і самозбереження – Галіфакс щиро визнає, що він не може її визначити чи передбачити, – з усього того, що відоме політиці, стоїть найближче до «підвалин»:

*Є природний розум держави, річ, що не піддається визначенню і ґрунтується на загальному добрі людства; він безсмертний, і в усіх змінах та революціях усе ще зберігає своє первісне право рятувати націю, коли буква закону загрожує знищити її*<sup>1</sup>.

Ця природна сила саморозвою в народі не хоче і не повинна бути приборкана. Реальна влада уряду залежить від його реакції на такій внутрішній саморозвиток. Без неї ні дана конституція, ні сили, що стоять на її боці, не можуть довго панувати. З цього дуже загального погляду всяке врядування залежить від злагоди. Представницький орган – то апарат, найзручніший для того, щоб висловлювати національні сподівання, але Галіфакс вочевидь розглядав його лише як засіб. Для практичних цілей має бути простір також для влади проволу, влади, що не піддається визначенню, влади як чогось усемогутнього, потрібного для звершення великих справ, завдяки чому «нація може в певний критичний момент бути убезпечена від руйни».

Саме на такій основі доцільності та національної історії Галіфакс склав свою оцінку кризи в Англії. Загалом кажучи, зазначає він у своїй «Новій моделі в морі», є три можливості. Одна – абсолютна монархія (він мав на увазі Францію), що, як він визнає, має певні переваги в розумінні єдності і швидкості виконання формальностей. Але вона руйнує «повноправну державу свободи», де мають люди жити, й у всякому разі вона неможлива в Англії як через національну традицію, так і через англійську велич, яка, либонь, кривиться у торгівлі – цьому «творінні свободи». Друга можливість, очевидно, теоретично краща за монархію, – республіка, але тут може бути висунуте могутне заперечення, що англійцям вона не до вподоби. Монархія, можливо, уособлює «дзвони й мішуру», але факт залишається фактом, що один англійський експеримент із республікою закінчився військовою диктатурою. Отже, лишається одна єдино реальна можливість: «змішана монархія» – конституційне врядування, поділене

<sup>1</sup> *Trimmer* (ed. by Raleigh), p. 60.



між королем і парламентом. Галіфакс був дуже задоволений цим вибором, бо таке державне правління, на його думку, забезпечує найкращий компроміс між владою і свободою. Тобто між абсолютною монархією і республікою:

*В однієї ми віднімаємо надто велику владу, використовувану на шкоду, а проте лишаємо її досить, аби керувати нами й боронити нас; у другій ми віднімаємо безлад, рівність, ворожнечу та сваволю, а проте зберігаємо належну турботу про таку волю, яка передбачає відданість людей<sup>1</sup>.*

Парламенти можуть бути клопітними, але вони — джерело великої сили для мудрого керівництва.

Однак у двох моментах Галіфакс був неспроможний зрозуміти механізм нового врядування. Він не розумів, що міністри мусять стати залежними від парламенту і відповідальними перед ним, замість того щоб бути особисто обраними монархом. Можливо, й ніхто не міг цього зрозуміти, поки хід парламентської історії зробив це очевидним, але Галіфакс помер перед тим, як усе стало ясно. Тож, цілком природно, не міг він зрозуміти й того, що невід'ємною частиною парламентського врядування мали стати політичні партії. Його думка про партії була вочевидь ворожа — ставлення, зумовлене почасти його досвідом, пов'язаним із ганебними інтригами Реставрації та непримиренними кліками революційного періоду, а почасти з примхливістю його вдачі, що не давала йому кооперуватися з тими, кого він не міг контролювати. Партія, на його думку, — найдосконаліший взірць змови проти решти нації, а партійну дисципліну він вважав за несумісну зі свободою особистої думки. Низька оцінка політичних партій була типовою до виходу в світ Беркових «Думок про причини нинішніх незгод» 1770 року.

Галіфаксова політична проникливість переважала проникливість кожного іншого англійського державного діяча його доби. Можливо, найбільші історики нині згодні з твердженням Маколі, що «впродовж частих і гвалтовних революцій громадського почуття він майже незмінно дотримувався того погляду на великі питання свого часу, який історія зрештою прийняла». Він із певністю не мав майже жодної політичної теорії і висловлювався мало не в тому дусі, що жодна політична теорія неможлива. Звісно, для нього вона була неможлива з погляду абсолютних прав та обов'язків — яскраві чорні й білі кольори, без сірого, характерного для XVIII століття. У цій кваліфікаційній еkleктиці, цій готовності до компромісу, готовності судити з погляду доцільності відчувається подих XVIII століття. Галіфаксів штурм «підвалин» поруч із Локовою атакою на природжені ідеї був «попередником» Г'юмової емпіричної критики теорії природних прав. Його наголос на доцільності політичного регулювання як постійно присутнього чинника вів до етичного та політичного

<sup>1</sup> Там само, с. 54.

утилітаризму, який був єдиною живою суспільною філософією в Англії протягом майже всього XVIII століття і знайшов свій найзріліший вираз лише у філософському радикалізмі Бентама і Мілів. Тож Галіфакс, хоч йому й не дуже імпонувало звання філософа, виявив інтелектуальні якості, які все ж стали складником філософії.

### Лок: індивід і спільнота

Політична філософія Джона Лока мала такий вигляд, ніби її створювали принагідно. Вона містилася у двох есе, опублікованих у 1690 році з неприхованою метою стати на захист Революції<sup>1</sup>, і ці есе, де зроблено першу спробу спростувати Філмера, не мали ніякого відчутного значення. Проте насправді другий трактат був далекий від того, щоб мати лишень тимчасову вагу: він сягнув назад у минуле через весь період громадянських воєн і зімкнувся з Гукеровим «Церковним врядуванням», яке було підсумком англійської політичної думки наприкінці доби Реформації та перед розколом між парламентом і королем. Через Гукера Лок був зв'язаний із тривалою традицією середньовічної політичної думки, починаючи зі святого Томи, в якій реальність моральних обмежень влади, відповідальність правителів перед спільнотами, якими вони керують, і підпорядкованість державного правління законові були аксіоматичними. Це не означало, що Лок був у певному розумінні застарілим. Головний знак його генія — і не вченість, і не логіка, а незрівнянний здоровий глузд, із яким він зводив до купи головні погляди — у філософії, політиці, моралі та освіті, що їх досвід минулого генерував у освіченіших умах тодішнього покоління. Вдаючись до цих простих, тверезих і водночас переконливих тверджень, він передавав їх далі у XVIII століття, де вони стали матрицею, з якої виросла пізніша політична філософія як Англії, так і континенту. Середньовічна традиція, яку Лок підхопив через Гукера, була неодмінною частиною конституційних ідеалів Революції 1688 року. Роки громадянських воєн змінили, але не знищили їх. Отже, Локова проблема була в тому, щоб не відтворювати історичної Гукерової думки, а наново зібрати до купи незмінні першоелементи цієї думки і переформулювати їх у світлі того, що сталося за проміжне століття.

З усіх постатей цього проміжного століття незрівнянно важливішим для розвою послідовної політичної теорії був Томас Гобс. Гобс, який чітко довів, що політичний абсолютизм може бути виведений із суто індивідуалістичних засад, був опонентом, що його Лок заходився б спростовувати, якби мав намір з не меншою силою обстоювати конституційне врядування.

<sup>1</sup> *Two Treatises of Government*; можливо, надруковано 1681 року. Див.: P. Laslett, «The English Revolution and Locke's Two Treatises of Government», *Camb. Hist. J.*, XII (1956), pp. 40 ff. Лок опублікував три листи *Concerning Toleration* у 1689, 1690 та 1692 pp.

На жаль, він не взяв на себе такого зобов'язання у своєму другому трактаті, а натомість продовжував своє спростування Філмера. З огляду на Локову полемічну мету це зрозуміло, адже його опоненти-роялісти були далекі від ототожнення себе з Гобсом, непопулярним для обох сторін. До того ж вони реставрували Філмера, а отже, зробили його очевидно мішенню. Філмер, також із полемічних міркувань, був де в чому абсурдним, а надто таким здавався. Локові було не до снаги дискредитувати Філмерові нісенітницю, підперті солідною аргументацією, значною мірою запозиченою в Гобса. Задумавши свої трактати як популярні брошури, Лок виконав своє тривіальне завдання, але це неабияк послабило їхню філософську гостроту. Найтяжчі проблеми залишилися неприборканими. Це прикметна риса його філософії загалом. Подібно до більшості філософів, що покладаються на здоровий глузд, саме його їм часто й бракує для того, щоб бути логічно доскональними, через що так і не вдається повернутися до первісних засад.

Якщо говорити про його політичну філософію, то суть проблеми можна сформулювати так. Згідно з середньовічною традицією, що дійшла до Лока через Гукера, та з конституційними ідеалами, відбитими в угоді 1688 року, уряд — надто король, але не меншою мірою і сам парламент та кожна чинна політична сила — відповідальний перед народом чи спільнотою, якою він керує; його влада обмежена (як моральним законом, так і конституційними традиціями та угодами, притаманними історії королівства. Уряд необхідний, а отже, його право, можна сказати, невід'ємне, але воно й похідне у тому розумінні, що існує для добробуту нації. Цей аргумент недвозначно припускає реальність корпоративного чи суспільного характеру спільноти, припущення, що його не важко зробити в добу, коли суспільство регулювалося правом і, в усякому разі, твердою засадою середньовічного аристотелізму, який надихав Гукера. Проте Гобсів аналіз насамперед показав, що спільнота як така — то чиста фікція, що вона не існує інакше, як у вигляді кооперування її членів, що такому кооперуванню її члени завжди завдячують свої особисті вигоди і що вона стає спільнотою лише через те, що якийсь індивід здатний здійснити найвищу владу. Такий аналіз підвів Гобса до висновку, що підлеглість необхідна за будь-якої форми врядування і що такі ідеї, як ідея контракту, представництва та відповідальності, безглузді, якщо їх не підкріплює монарша влада. Отже, вони чинні в межах держави, а не заступають собою державу.

Це два цілковито протилежні з логічного погляду кути зору. Перший сформульований у термінах обов'язків. Він передбачає, що індивіди й інституції виконують соціально корисну роботу, регульовану врядуванням для добра всіх і в межах закону, який робить із гурту спільноту. Другий — сформульований у термінах особистої самовтіхи. Він мислить суспільство як складене з осіб, спонукуваних егоїстичними мотивами, що піклуються про закон та врядування, аби забезпечити себе від своїх так само егоїстичних ближніх, і особисту вигоду тісно пов'язують із підтриманням миру. Якби Лок міг прийняти той чи той погляд і відкинути інший, він був би

послідовніший у своїх думках. Обставини, за яких він писав, вимагали від нього прийняти обидва погляди, й це мало потягти за собою перевірку засад і синтез найвищого порядку. Таке завдання фактично перевищувало Локові сили. Революцію він обстоював практично в межах, визначених Гукером і вже, по суті, прийнятих Галіфаксом. Грунтувався він на тому, що англійці утворюють суспільну групу, яка постійно утверджує себе через зміни врядування, що їх вимагає її політична еволюція, і зміни ті несуть із собою нові моральні приписи, які правителі мусять шанувати. З другого боку, були невідкладні причини, чому Лок мусив пристати у своїй соціальній філософії на значну частину Гобсових постулатів. Чи була б Гобсова послідовно егоїстична психологія, чи не було б її, виникнення теорії суспільства, сформульованої в термінах особистих інтересів, за Локових часів було справою вирішеною. Теорія природного права розвивалася єдино в цьому напрямку, і в розвиток такої тенденції Лок не зробив ані найменшого внеску. Справді-бо, він трактував природне право у плані природжених, невід'ємних прав, притаманних кожному індивідові. З таких прав індивіда право приватної власності — типовий випадок. Отже, його теорія у своєму підтексті так само егоїстична, як і Гобсова. Як уряд, так і суспільство існують, щоб зберігати особисті права, і невід'ємність таких прав обмежує владу їх обох. Тож в одній частині Локової теорії індивід і його права фігурують як основні засади, а в іншій — суспільство саме відіграє таку роль. І нема жодних задовільних пояснень одночасної абсолютизації індивіда й суспільства.

### Природне право власності

Хоча Лок прямо Гобса й не критикував, він заатакував певні ідеї, характерніші для нього, ніж для Філмера, а надто теорію, що природний стан людей — війна всіх проти всіх. Лок твердив, що природний стан — стан «миру, доброї волі, взаємної допомоги й турботи про взаємне збереження». Обстоюючи цю думку, він виходить із того, що закон природи передбачає цілий набір прав та обов'язків людини. Недолік природного стану єдино в тому, що він виключає будь-яку структуру на кшталт магістратів, писаного закону і твердого карного кодексу, які б забезпечили чинність правових засад. Все правильне чи хибне, що мало колись місце, є таким вічно; чинне право нічого не додає до етичної сторони всякої поведінки, а просто передбачає апарат для ефективного вжиття примусу. У природному стані кожна людина мусить боронити свою власність, наскільки це їй до снаги, але її право на свою власність і її обов'язок шанувати те, що належить іншому, так само повні, як були б за всякого врядування. Можна помітити, що на століття раніше, ніж Лок, Тома Аквінський вдався точнісінько до такого самого обґрунтування. Через Гукера Лок просто перебрав середньовічну традицію трактування зв'язку між законом і мораллю. Якщо відкинути фікцію про природний стан, той зв'язок може

означати лише одне, а саме, що моральні приписи побутують ширше, ніж приписи чинного закону, й діють незалежно від того, наглядають за їхнім дотриманням уряди чи ні. От тільки питання, що дає моралі потугу? Чи та потуга залежить від божественної волі, чи вона сама собою зрозуміла, і про це навіть не треба думати, чи вона залежить від того, що суспільство глибше закорінене в людській природі, ніж урядування, а отже, запроваджує норми, яких не може ігнорувати врядування. У всякому разі, Лок рішуче твердив, що моральне право та обов'язки передують законові й урядування мусить здійснюватися за законом, спертим на природне й моральне право.

Річ очевидна, отже, що переконливість усієї Локової теорії залежала від точного з'ясування того, що мислилося під законом природи, який у нього виступає запорукою взаємодопомоги в дополітичний період і в силу якого започатковується політичне суспільство. Принаймні йому належало показати, чому той закон зобов'язував навіть без адміністрування чи примусу. Фактично він так і не провів жодного ретельного дослідження цього питання; його найпрозоріше трактування було пов'язане єдино з розрізненням — запозиченим в Арістотеля і скерованим проти Філмера — батьківської влади від влади політичної. Традиційний розгляд права власності у зв'язку з родиною можна було сприймати як поєднання його тлумачення з його теорією походження приватної власності. Тож перед розглядом головного питання чинності, що її Лок приписував природному праву, було б краще репрезентувати його теорію про право приватної власності: адже він завжди вважав, що цьому типові права аналогічні всі природні права.

Згідно з Локом, у природному стані власність була спільною в тому розумінні, що кожен мав право добувати засоби для прожиття з будь-яких природних джерел. Тут він знову виводив ідеї з сивої давнини. У середні віки не дивом було вважати, що користування громадською власністю — досконаліший, а отже, й «природніший» стан, ніж користування приватною власністю, бо цю останню приписувано первородній гріховності людської природи. Римське право пропонувало зовсім іншу теорію — що приватна власність починається з привласнення речей, які доти були у громадському вжитку, хоч і не належали до гуртової власності. Лок відмовився від обох теорій, твердячи, що людина має природне право на те, до чого доклала праці своїх рук, приміром, обгороджуючи землі. Очевидно, він узагальнив досвід колоністів нових земель, подібних до Америки, можливо, на нього вплинуло те, що він глибоко усвідомлював, наскільки продуктивніша приватна сільськогосподарська економіка супроти громадського обробітку землі у примітивніших системах. Лок вважав, що збільшення виробництва піднесе життєвий рівень усієї спільноти. У XVIII столітті обгороджування земель фактично сприяло зростанню врожайності, але капіталістичний лендлорд використовував переваги свого стратегічного становища, щоб конфіскувати прибутки. Хоч би які були витокі Локової теорії, виникнення права приватної власності він аргументував тим, що,

працюючи, людина вкладає, так би мовити, щось від себе, від власної індивідуальності у свої виробни. Витрачаючи на них внутрішню енергію, вона робить їх частиною самої себе. Загалом споживча вартість виробів залежить від праці, вкладеної в них, а отже, Локова теорія торувала шлях для пізніших теорій собівартості праці у класичній та соціалістичній економіках.

З Локової теорії походження приватної власності логічно випливає, що право на неї передує навіть примітивному суспільству, що його він змалював як природний стан. За його визначенням, право власності є «поза будь-якою конкретно сформульованою загальною угодою людей із народу»<sup>1</sup>. Це право кожен індивід вносить до суспільства у своїй власній особі, достоту так само, як він вносить свою тілесну енергію. Отже, саме суспільство не створює права і не може — а як може, то хіба що в певних межах — чітко його регулювати, бо як суспільство, так і врядування існують для того, принаймні почасти, аби оборонити давніше за них приватне право власності. Такий майже випадково запроваджений погляд на власність мав, однак, глибокий вплив на всю Локову суспільну філософію. Мислитель ніколи не казав і майже напевно не вважав, що, крім права власності, не було більш ніяких природних прав. Для переліку природних прав Лок найчастіше вживав словосполучення «життя, воля та майно». Звичайно ж він вживав слово «власність», куди, видно, вкладав значення якогось права, а що право на неї було єдине природне право, яке він досліджував докладно, то воно неминуче вирізнялося як типове і вельми важливе. У всякому разі, він досягнув усі природні права в тих самих межах, що й право власності, тобто як атрибути індивідуальності, народжені разом з нею, а отже, як неодмінні вимоги і до суспільства, і до врядування. Відхилити такі вимоги завжди було незаконно, оскільки саме суспільство існує на те, щоб їх боронити; регулювати їх вільно лише настільки, наскільки це потрібно, щоб успішно їх оборонити. Інакше кажучи, «життя, воля та майно» однієї особи може бути обмежене, лише щоб задовольнити так само обгрунтовані претензії іншої особи на ті самі права.

### Філософські двозначності

Ця теорія у всіх своїх суспільних і політичних підтекстах була не менш егоїстичною, як Гобсова. Щоправда, Лок намалював інакшу картину природного стану. Війна всіх проти всіх, безперечно, видавалася його здоровому глуздові перебільшеною, але, подібно до Гобса, він, по суті, визнавав, що суспільство існує, аби боронити право власності та інші приватні права, яких саме суспільство не започатковує. Як наслідок, психологія, що виросла у XVIII столітті з Локової теорії здорового глузду,

<sup>1</sup> *Of Civil Government* (Book II), sect. 25.

була наскрізь егоїстичною у своєму поясненні людської поведінки. В її основі лежали поняття задоволення та болю, а не інстинкту самозбереження, як у Гобса, — сумнівне вдосконалення, адже задоволення було таким чисто егоцентричним мотивом, як і мотив безпеки. Краща Гобсова логіка брала своє попри гостріше Локове чуття. Задяки своїй дивній ненавмисній співпраці ці двоє людей накиннули соціальній теорії презумпцію, що егоїстичний інтерес індивіда очевидний і нездоланний, тим часом як громадський чи суспільний інтерес — благоденський і неістотний. Можливо, Локів вплив саме через те, що був спонтанніший, був і непомітніший. Лок не позбавив чинності давню теорію природного права з усіма її емоційними підтекстами і майже релігійною зумовленістю, але цілком змінив, сам того не відаючи, значення, в якому цей термін вживано в авторів на кшталт Гукера. Замість права користуватися спільним громадським добром, Лок запровадив групу природжених, невід'ємних особистих прав, які обмежують сферу компетенції спільноти і правлять за шит, коли треба запобігти зазіханню на волю чи власність приватних осіб. Подібно до пізніших лібералів, він вважав, що дві справи — збереження громадського добра та оборона приватних справ — стають однією спільною справою. За тогочасного стану політичної думки і промислового розвитку, можливо, тут була дешифрація правди, але логічних підстав для такого твердження не було ніяких, за винятком розпливчастого припущення, що в гармонії з природою «добро так чи так зробиться кінцевою метою зла». Ця сентиментальна віра у природу, не підтверджена жодним здобутком тогочасної науки чи тогочасної філософії, червоною ниткою проходила крізь усю історію політичної й економічної теорії XVIII століття.

Надзвичайно важко зрозуміти достеменно, що Лок вважав філософським виправданням своєї теорії природних прав, чи, іншими словами, збагнути, як він збирався узгодити свою політичну теорію зі своєю загальною філософською позицією. Те, що геть усі індивіди наділені від свого Творця правом на життя, волю і майно, поминаючи посилення на їхні соціальні та політичні зв'язки, не є, звичайно, твердженням, чию слушність вдається підперти бодай якимось емпіричним доказом. Виходить, що нема жодного способу це довести; це мусить сприйматися, за словами Томаса Джеферсона, просто як щось самоочевидне, як аксіома, з якої можна виводити суспільні і моральні теореми, але яка сама з себе очевидніша за будь-яку іншу етичну засаду. Може, саме в це Лок і вірив. Тенденція розглядати природне право у моральній та правничій науці за аналогією до геометричних аксіом була вельми стійкою впродовж усього XVIII століття, починаючи з періоду, що почався після Гроція. Але якщо навіть припустити, що певні моральні цінності самоочевидні, це аж ніяк не означає, що вони мають виступати як природжені особисті права. Можливо, Лок ніколи конкретно не стикався з цим питанням, оскільки, здається, не усвідомлював, наскільки його власна теорія природних прав різниться від її давнішої версії.

Проте, якщо дати спокій цьому останньому питанню, то все ще важко зрозуміти, як Локова філософська позиція виправдовувала його віру в те, що поза всяким сумнівом самоочевидна думка в етичному чи будь-якому іншому питанні саме в силу своєї самоочевидності є слушною. Перша Локова праця «Есе про людське взаєморозуміння» була присвячена висвітленню того, що жодна ідея не є природженою, тобто не є таким істотним складником розуму, що віра в неї виправдана без наведення доказів. Практично це визнання самоочевидності є чимось непевним, оскільки навіть фальшиве твердження в силу звичаю чи звички може видаватися очевидним. Певна річ, Лок сподівався, що його атака на природжені ідеї розвіє всілякі упередження як у моралі та в релігії, так і в науці. Свою власну віру в те, що ідеї походять від почуттів, він розглядав як ґрунт для знання, що не має нічого спільного з фальшивими критеріями природності.

Вірний такій емпіричній теорії походження ідей, Лок відмовився від думки, що якась емпірична наука — наука, залежна від повідомлень органів чуттів про фізичне існування, — могла б бути беззаперечно правильною. Він гадав, що розум здатний усвідомлювати доконечну потребу «згод і незгод» між певними ідеями і що ті ідеї були достатньо спроможними, щоб сприяти кільком наочним наукам на зразок математики — до їхнього числа він зараховував і етику. Отже, Лок вважав, що його політичну теорію підпирали самоочевидні істини наочної науки етики. Тож його філософія, що зрештою засвідчила хибність загалом емпіричної теорії здорового глузду, поєднувалася з раціоналістичною науковою теорією та методологією політичної науки. Курйоз його суспільної філософії — теорія, позначена виразним духом толерантності, вирішальним у справі обстоювання свободи релігії, й водночас надзвичайно догматична у визначенні прав власності.

У філософії Лок справив вплив в основному своїм емпіризмом, тобто психологією, де людські знання і поведінка виводяться з почуттів і де вироблення правил поведінки вимагає, щоб загальні правила підпиралися досвідом. Було очевидно, що природні права — незаперечні вимоги свободи дії, властивої людям, хоч би які суспільні зв'язки мали вони чи не мали їх зовсім, — не могли бути виправдані в такий спосіб і не могли пройти як безсумнівні аксіоми після його спростування природжених ідей. Сталося так, що в першій половині XVIII століття його англійський наступник, зазнавши впливу ідей «Есе», швидко розробив теорію поведінки з огляду на задоволення та біль, коли перше діє як сила притягальна, а друге — як сила, що відштовхує, а також теорію цінностей, де якнайбільшу загальну суму втіх після висвітлення болів як від'ємних величин було визначено як суспільно корисну мету поведінки. Спочатку загалом академічна психологія поєдналася з теологічною етикою — і постала нова теорія, що перейшла через французького посередника «до рук» Бенґама і філософських радикалів. З логічних міркувань, як це розкрив Г'юм, вона цілком зреклася Локових природних прав та фікції про природний

стан і контракт. Однак вона залишалася егоїстичною, як у своїх психологічних трактуваннях поведінки, так і в своїй теорії цінностей — етичних, політичних та економічних, — і тільки припускала збіг особистої свободи з найбільшим громадським добром. Індивідуалізм усієї суспільної теорії в період між Локом і Джоном Стюартом Мілем залежав не так від логіки, як од її відповідності інтересам класу, що в основному її породив.

### Контракт

Змалювавши природний стан як умову миру і взаємодопомоги та визначивши природні права за аналогією з власністю як такі, що передували самому суспільству, Лок далі заходився виводити цивільне суспільство зі згоди його членів. Ця частина його теорії неминуче потерпала від природної суперечності, перебраної від Гукера її узгодженої з Гобсом. Державна влада, яку він означив як «право творити карні закони... для регулювання і збереження власності, а також застосовувати силу спільноти для виконання таких законів... все це лише для громадського добра»<sup>1</sup>, — така влада може поставати лише за згодою і бути наданою мовчазно; згоду має дати кожен індивід у своїх власних інтересах. Державна влада не може мати жодного права, окрім виведеного із особистого права кожної людини боронити себе та свою власність. Законодавча і виконавча влади, використовувані державним правлінням для оборони власності, — не що інше, як природне право кожної людини, що перейшло «до рук спільноти» чи «перейшло до громадськості», і це виправдане єдино тим, що так краще боронити природні права, ніж шляхом самопомоги, на яку кожна людина має природне право. Це «первісна угода», за якою люди об'єднуються в одне суспільство; це щира згода «для об'єднання в одне політичне суспільство — втілення єдиного договору, укладеного чи такого, що має бути укладеним, між індивідами, що входять у державу чи створюють її»<sup>2</sup>.

Суперечливим моментом цієї теорії є те, що в Лока піде нема ясності щодо такого: що конкретно постає завдяки «первісній угоді». Чи саме суспільство, чи лише врядування? Що ці дві речі відмінні, він виразно заявив пізніше — у другій праці під назвою «Трактат», де довів, що політична революція, яка розпускає уряд, не робить, як правило, розпуску спільноти, якою цей уряд керує. Крім того, індивід передає своє природне право спільноті чи громадськості, яка напевно має бути чимось реальним, якщо може одержати в дарунок владу. З другого боку, право, суворо за Локовою теорією, перебуває в руках індивідів лише до того, як вони передадуть його. Проте таку передачу особистого права він вважав умовною як щодо суспільства, так і щодо врядування, бо кожен її передає «лише

<sup>1</sup> Там само, розд. 3.

<sup>2</sup> Там само, розд. 99.

на те, щоб краще зберегти свою свободу і власність», але саме суспільство «зобов'язане забезпечити власність кожного»<sup>1</sup>. Щоб прояснити цю проблему, континентальні автори на кшталт Альтузія та Пуфендорфа, які ретельніше розробили теорію угоди, передбачають два контракти: один між індивідами, що започатковують спільноту, а другий між спільнотою та її врядуванням. Приблизно таку позицію Лок мовчазно припускає, хоч ніде її не формулює. Подвійний контракт, звичайно, не зараджує справі, оскільки поширення тієї самої концепції на два випадки — вельми сумнівний момент, але він надає теорії формальної ясності. Формальна ясність не була для Лока ідеалом, тож він задовольнявся об'єднанням двох поглядів. Давніша теорія, яку він запозичив у Гукера, припускала спільноту, здатну вважати свої магістрати морально відповідальними; цього він насамперед дотримувався, коли обстоював Революцію як законну спробу створити англійське врядування, яке служило б потребам англійського суспільства. Новіша теорія, яку найвиразніше сформулював Гобс, припускала лише індивідів та їхні особисті інтереси, і Лок теж дотримувався її — у тих межах, у яких мислив і суспільство, і врядування як засоби оборони життя, волі та майна.

Ці два аспекти Локової теорії об'єднані — і, слід сказати, дуже ризиковано — гіпотезою, що функціонування спільноти визначається згодою більшості її членів. Консенсус, за яким кожна особа згоджується з іншими утворити державу, зобов'язує її підпорядкуватися більшості; як твердив Пуфендорф, фікція суспільного контракту мусить доповнюватися ще однією фікцією одностайного консенсусу. Таким чином, згода більшості стає тотожною функціонуванню всього суспільства.

*Все, що чинить усяка спільнота, вона чинить лише за згодою індивідів, що конче потрібно для єдиного загалу, призначеного рухатися єдиним шляхом; конче потрібно, щоб загін цей рухався тим шляхом, куди його пориває могутніша сила, якою є згода більшості<sup>2</sup>.*

Проте такий розв'язок проблеми відкриває простір для заперечень з обох боків. Якщо права індивіда такі невід'ємні, то коли їх позбавляє його більшість, для нього це не краще, ніж коли б їх позбавляв його один тиран; Локові вочевидь не спадає на думку, що більшість може бути тиранічною. Не піддається також поясненню, чому індивідуаліст повинен відмовлятися від своєї особистої думки тільки через те, що тих, хто не згоден з ним, багато. З другого боку, якщо «громада», чи «спільнота», справді має свою власну унітарну якість, нема жодного *a priori* пояснення, чому те, що вона ухвалює, мусить завжди вироблятися переважно більшістю. Давніші теорії народної верховної влади — такі, як теорія Марсілія, — звичайно твердили, що «переважну частину» спільноти слід оці-

<sup>1</sup> Там само, розд. 131.

<sup>2</sup> Там само, розд. 96.

нювати не тільки за кількістю, а й за якістю. Загалом не можна сказати, що засада підпорядкування інтересів меншості інтересам більшості обгрунтована так неспростовно, як це трактував Лок.

### Суспільство та врядування

Загалом Лок розглядав зачаткування врядування як набагато менш важливу подію, ніж первісна угода, що породжує громадянське суспільство. Одного разу більшість погодилася створити врядування: «вся влада спільноти, природно, в більшості». Форма врядування залежить від того, як більшість, або, інакше, спільнота, розпорядиться своєю владою. Її можна утримувати чи делегувати до законодавчого органу того чи іншого типу. Враховуючи досвід англійської Революції, Лок вважав, що законодавча влада є найвищою в системі державного управління, хоч він припускав можливість того, що виконавча влада теж може брати участь у законотворенні. Обидві влади, проте, обмежені. Законодавча влада ніколи не може бути арбітральною, бо навіть ті, хто її заснував, не мали такої влади; вона не може керуватися імпровізованими ухвалами, оскільки люди єднаються, щоб мати відомий закон та відомих суддів; вона не може позбавляти права власності без згоди, яка в Локовій інтерпретації означає більшість голосів; і вона не може делегувати себе, оскільки вона незмінно залежна там, де спільнота визначила їй місце. Загалом її влада ґрунтується на громадській довірі, оскільки люди мають найвище право змінювати законодавчу владу, коли та своїми діями перекреслює їхню довіру до себе. Виконавча влада, своєю чергою, обмежена загальною залежністю від законодавчої, не кажучи вже про те, що її прерогатива обмежена безпосередньо законом. В інтересах свободи важливо, щоб законодавча і виконавча влади перебували не в одних руках. Кожна деталь Локового трактування зв'язку між законодавчою і виконавчою владами відбиває певні аспекти суперечки між королем і парламентом.

Проте влада народу над урядом у Лока ще не цілком така, як у пізніших демократичних теоріях. Називаючи законодавчу владу владою громадської довіри і представництвом більшості, що діє в інтересах спільноти, він, однак, зберіг давніший погляд, що згода спільноти доти позбавляє людей влади, доки врядування вірне своїм обов'язкам. З цього погляду в логічному плані його теорія була досить умовною, як це пізніше відзначив Руссо. Бо якщо уряд просто довірена особа людей, важко зрозуміти, чому принципал мав би зв'язувати собі руки виправданням довіри. Законодавча влада народу насправді зводиться до одної функції, хоча Лок усе ж припускає можливість демократії, а саме — до заснування верховної законодавчої влади. Навіть якщо спільнота вважає за краще відновити свою владу, вона не може домогтися свого, «поки не буде розпущено уряд». Демократ, подібний до Руссо, природно, вважав такий погляд за нічим не виправдане обмеження вічного права народу розпо-

ряджатися собою так, як він вважає за потрібне. Можливо, збіглося кілька причин, щоб зміцнити Лока в його переконанні. Він був людина обачлива і врівноважена і не мав ніякої охоти потурати сваволі, хай би навіть йому довелося обстоювати революцію. Крім того, він слушно дивився на демократичне врядування, принаймні в Англії, як на питання академічне. Та чи не найважливішою причиною була живучість у його свідомості традиції, яку він виводив від Гукера і яка визначала погляди Кука та сера Томаса Сміта. Право спільноти розпоряджатися собою не було думкою, несумісною з певним визнанням невід'ємності права її короля та інших органів урядування, які, зрештою, мали свій статус або зрозумілу зацікавленість у збереженні свого становища. Цей аспект Локової теорії жив далі в лібералізмі вігів XVIII століття, який трактував врядування, попри те, що воно відповідальне за загальний добробут, як гарант рівноваги між найважливішими інтересами королівства, такими, як інтереси корони, вельможного панства, церкви і громади. Завдяки Едмунду Берку ця концепція стала вихідним пунктом для теорії новітнього консерватизму. Англійська революція не порушила надто глибоко традиції англійського врядування, тож і Лок, її філософський виразник, був найконсервативнішим із революціонерів. Локові ідеї у Франції XVIII століття мали зовсім іншу долю.

Незалежно від дат, коли написано його трактати, Локовою метою було обстоювати моральне право революції; тож наприкінці його другого трактату дискутувалося право чинити опір тиранії. Його найпереконливіші аргументи випливали із засад, запозичених у Гукера. По суті, все зводиться до думки: англійське суспільство і англійське врядування — дві різні речі. Друге існує для добробуту першого, і уряд, який наражає на серйозну небезпеку суспільні інтереси, справедливо підлягає зміні. Цей аргумент підпирається досить розволіклим дослідженням права, що його можна здобути завоюванням. Лок тут розрізняє справедливі й несправедливі війни. Звичайний агресор не здобуває жодного права, навіть завойовникові, що звитяжив у справедливій війні, не вільно запроваджувати права, суперечного праву свободи і власності завойованих. Така аргументація спрямована проти всіх теорій, за якими звичайне завоювання чи успішне застосування сили наділяє уряд законною владою. Засада Локової аргументації, по суті, така сама, як і розгорнена згодом Руссо: моральна виправданість і сила — дві різні речі, й до останньої з них не варто прикладати першу. Отже, уряд, що набуває чинності, може бути виправданий, як і всі уряди, лише тоді, коли він розуміє і підтримує моральні права, невід'ємні від осіб і спільнот. Іншими словами, моральний лад — постійний і самовідновний, а уряди — лише рушії морального ладу. У цьому розумінні природне право означає для Лока, по суті, те саме, що воно означало для Цицерона та Сенеки, а також для всього середньовіччя.

Уряд, не відповідний суспільству, анулюється або змінює осереддя законодавчої влади, або засобами, продиктованими зневірою в ній народу. Лок розглянув два випадки, взяті із англійського досвіду попередніх

сорока років. Він хотів показати, що справжній ініціатор Революції — король з його намаганнями розширити прерогативу і правити без парламенту; то було усуненням осереддя найвищої законодавчої влади, законно утвердженого людьми в особах своїх представників. Добре він пам'ятав і негідну поведінку Довгого парламенту, а отже, й гадки не мав залишати законодавчу владу необмеженою. Всяке зазіхання на життя, волю чи власність підданців — *ipso facto* незаконне, і законодавча влада, яка намагається творити таке беззаконня, втрачає свою чинність. Тоді влада повертається до народу, й він має забезпечити чинність нового конституційного законодавства для нової законодавчої влади. Як і у всіх аргументаціях такого роду, Лок створює значну і, можливо, зайву плутанину вживанням слова «законний». Він постійно говорить про незаконні дії виконавчої і законодавчої влад, добре знаючи, що про законність, про законний опір тиранії не може бути й мови, якщо він має намір удатися до позазаконного, але спроможного оборонити мораль, засобу. Загалом кажучи, він уживав слова «законний» як синонім справедливого чи правильного і не робив ніякої різниці між тим, що є морально справедливе, і тим, що дає підстави судового переслідування. Таке вживання зумовлене традиційно вірою в те, що закони — природний, чинний і моральний — одне-єдине ціле і що, отже, є «фундаментальні» закони, яких не виробляє навіть верховна законодавча влада. Такі засади втратили свою вагу в англійському праві з приходом тієї самої Революції, яку Лок обстоював, хоч віра в моральні обмеження щодо парламенту залишилася. Можливо, американська практика розмежування конституційного і державного прав, ординарної законодавчої влади й екстраординарної законодавчої влади через референдум стояла ближче до Локової ідеї.

### Складнощі Локової теорії

Локову політичну філософію навряд чи можна викласти просто й безпосередньо через логічні складнощі, які впливають на поверхню, коли піддати її аналізу. Попри позірну простоту, що робить її найпопулярнішою з політичних філософій, вона насправді вельми ускладнена. Адже це факт, що Лок дуже виразно бачив усе розмаїття проблем, охоплених політикою XVIII століття, і сумлінно намагався об'єднати їх усі. Але в його теорії не було жодної логічної структури, виробленої настільки, щоб обійняти такі ускладнені теми. Хоча в силу обставин Лок став обранцем революції, він аж ніяк не був радикалом, а за своїм інтелектуальним темпераментом був найменше серед усіх філософів схильний до доктринерства. Можливо, це пояснюється тим, що його зріле життя припало на період, коли наслідки громадянської війни остаточно вкристалізувалися, але не були визнані. Свої засади він в основному успадкував і ніколи їх надто суворо не перевіряв. Але він був напрочуд чутливим до життєвих реалій і цілковито щирим у своїх спробах глянути дійсності у вічі.

Середина XVIII століття кардинально змінила як англійську політику, так і англійську теоретичну думку, але нерозривний зв'язок із часами, що передували громадянським війнам, не урвався. Локова політична філософія була спробою сполучити минуле з теперішнім, а також знайти засаду згоди для розважливих людей усіх партій, але він не синтезував усього того, що об'єднав. А що він об'єднував різні елементи з минулого, то його політична філософія породила різні теорії у наступному столітті.

Недоліки логічної структури в Локовій політичній теорії пояснюються тим, що він ніколи не зважав на те, що напевне було фундаментальним, а що похідним. Фактично в його міркуваннях про громадянське суспільство є не менш як чотири рівні, і з них останні три вочевидь виступають як похідні від першого. Але при слушній нагоді Лок ніколи не вагався абсолютизувати кожен з цих чотирьох рівнів. Підмурок усієї його системи — існування індивіда і його прав, надто права власності. Загалом це має розглядатись як найвизначніший аспект його політичної теорії, який висунув на перший план оборону особистої свободи від політичного тиску. Це по-перше. По-друге, люди також члени спільноти, і хоч Лок змалював суспільство як залежне від мовчазної згоди і як таке, що мислить більшість як дієву силу, він постійно говорив про спільноту як про окреслену одиницю і запоруку особистих прав. По-третє, над суспільством стоїть урядування, яке опікується спільнотою подібно до того, як ця остання опікується індивідом. Зрештою, в межах урядування виконавча влада менш важлива і наділена меншими повноваженнями, ніж законодавча. Проте Лок, певна річ, не розглядає короля і його міністрів просто як комітет парламенту. В обороні свободи і права власності законодавча влада контролює виконавчу, а спільнота контролює врядування. Тільки в малоймовірному разі, коли скасоване саме суспільство, — випадок, що його Лок ніколи не припускав серйозно, — оборона волі переходить до компетенції самопомогі. Суспільство, законодавча влада, навіть король, — усі були трактовані як такі, що мають щось на зразок законного права чи постійної влади, які можуть бути втрачені тільки з необхідності, зате права власності і волі були єдиними правами, які Лок декларував як цілком невід'ємні. Переконаливість Локової теорії дуже зросла від того, що він не намагався надто точно показати, наскільки теперішня влада інституцій виводиться від рівних і невід'ємних прав індивідів.

Фактичні складнощі Локового політичного мислення, приховані під очевидною простотою його сентенцій, спричиняють труднощі в оцінці його впливу на пізніші теорії. Те, що було негайно підхоплене, включало в себе його найясніші, але й найменш важливі висновки. Свою величезну популярність на початку XVIII століття він майже напевно завдячував оманній простоті мислення, яка завжди орієнтувала його філософію на здоровий глузд. Зміни у ліберальному мисленні, що зазнало впливу Революції, розвинули дух Локової філософії, спрямували її до шанування релігійної толерантності, справді життєздатної в Англії XVIII століття, попри позбавлення католиків і сектантів політичних прав після поновлення

Ревізійного акту. Зверхність парламенту вже не була яблуком розбрату, і частина розбіжностей у питанні влади корони вже не мала такої ваги. Висловивши нещирі запевнення у своєму ставленні до Лока, вігізм у XVIII столітті репрезентував цілком другорядні елементи «Трактату»: положення про те, що повноваження врядування залишаються непорушними в органах, де їх одного разу зосереджено, якщо один із них не зазіхає на компетенцію іншого, та про те, що урядування є основою, на якій утримується рівновага законних інтересів королівства: інтересів корони, земельної аристократії та корпорації<sup>1</sup>. В цих запозиченнях не лишилося майже нічого з Локової теорії особистих прав, але фігурує багато чого з того, що Айртон, дискутуючи з левелерами, назвав «постійними непорушними інтересами» королівства. Завдяки цьому міф про розмежування повноважень зміг дожити до кінця століття. Як сказав Блекстоун:

*Всі галузі нашої державної політики взаємно підтримують і регулюють одна одну: коли дві палати перетягують кожна у свій бік каната своїх супротивних інтересів, що цілком природно, а прерогативи їхні все ще різняться між собою, вони взаємно утримують одна одну від перевищення своїх попередніх лімітів... поки все це убезпечене від відокремлення і штучно сполучене до купи змішаною природою корони, яка є частиною законодавчої влади й основою виконавчого магістрату<sup>2</sup>.*

Монополія на владу класу землевласників суперечила не лише Локовій теорії індивідуальних прав, а також і його теорії важливості права власності загалом.

Тож найбільша вага Локової філософії криється в тому, що завдяки їй тогочасна Англія посіла належне місце у політичній думці Америки і Франції, яка досягла апогея у великих революціях кінця XVIII століття. Тут Локове обстоювання спротиву в ім'я невід'ємних прав особистої свободи, згоди і свободи володіти і користуватися власністю привело до повного здійснення таких прав. Через те, що початки всіх цих концепцій набагато давніші, ніж Локів доробок, і право їхнього первородства належало всім європейським народам, починаючи з XVI століття, — не можна приписувати їхнє існування в Америці та у Франції йому одному, але він був знаний усякому, хто цікавився політичною філософією. Його щирість, його глибока моральна переконаність, його первісна віра у волю, людські права і в гідність людської природи у парі з його поміркованістю і практичним розумом зробили Лока ідеальним речником революції середнього класу. Як палкий пропагандист ідеалів ліберальних, але не насильницьких реформ, Лок, можливо, переважає всіх інших авторів,

<sup>1</sup> Див.: розважання про засади вігів у *Appeal from the New to the Old Whigs*, Burke.

<sup>2</sup> *Commentaries*, Bk. I, ch. 2, sect. 2.

хоч би ким вони були. Навіть його сумнівні ідеї — такі, як розмежування повноважень та неодмінна мудрість ухвал більшості, — живуть і далі, стали складником демократичного кредо.

Упродовж XVIII століття система природного права, що забезпечила підґрунтя для Локової політичної філософії, поступово втратила свою домінуючу роль у науковій думці. Почасти до цього спричинився загальний поступ емпіричного методу як у природничих науках, так і в суспільних студіях, але аж ніяк не розвій тих частин Локової філософії, які підкреслювали вагу природної історії людського пізнання. Такий розвій тримався меж, накреслених самим Локом. Він неабияк розширив психологічне тлумачення поведінки, поставив її в залежність від гонитви за втіхою та униканням болю як своїх основних мотивів. Замість раціонального стандарту природного блага, взятого на озброєння теорією природного права, він започаткував утилітаристську теорію моральних, політичних та економічних цінностей. Десь у середині століття Г'юм показав, що цей розвиток у своєму логічному завершенні дозволяє повністю зігнорувати теорію природного права. Тож внутрішня структура Локової політичної філософії була цілком зруйнована. Проте більшість практичних цілей цієї філософії та багато чого з її внутрішнього духу перейшло до утилітаризму. Хай і менш виразний у обстоюванні революції, утилітаризм продовжив Локів дух обачливої, але радикальної реформи. Програма утилітаризму продовжила ту саму ідеалізацію особистих прав, ту саму віру в лібералізм як панацею від усіх політичних лих, ту саму чутливість до всього, що стосується прав власності, й ту саму переконаність, що громадські інтереси мусять бути усвідомлені з погляду особистих гараздів.

## Вибрана бібліографія

- Locke on Peace and War*. By Richard Cox. New York, 1960.  
*John Locke, A Biography*. By M. W. Cranston. London, 1957.  
*Life and Letters of Sir George Savile, Bart., First Marquis of Halifax*. By H. C. Foxcroft. 2 vols. London, 1898.  
*A Character of the Trimmer: Being a Short Life of the First Marquis of Halifax*. By H. C. Foxcroft. 2 vols. Cambridge, 1946.  
*John Locke's Political Philosophy*. By J. W. Gough, Oxford, 1950.  
*The Social Contract*. By J. W. Gough. 2d ed. Oxford, 1957. ch. 9.  
«Religious Toleration in England». By H. M. Gwatkin. In the *Cambridge Modern History*. Vol. V (1908), ch. 11.  
*The Library of John Locke*. By John Harrison and Peter Laslett. Oxford, 1965.  
*The Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age, A. D. 1650 — 1750*. Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1928. Chs. 3, 4.  
*John Locke and the Doctrine of Majority-rule*. By Wilmoore Kendall. Urbana, Ill., 1941.  
*The Moral and Political Philosophy of John Locke*. By Sterling P. Lamprecht. New York, 1918.  
*Property in the Eighteenth Century, with Special Reference to England and Locke*. By Paschal Larkin. London, 1930.  
*Political Thought in England from Locke to Bentham*. By Harold J. Laski. London, 1920.



- «The English Revolution and Locke's Two Treatises of Government». By Peter Laslett. In the *Cambridge Historical Journal*, Vol. XII (1956), pp. 40 – 55.
- John Locke: Essays on the Law of Nature*. Ed. by W. von Leyden. Oxford, 1954.
- John Locke, A Critical Introduction*. By John D. O'Connor. Baltimore, 1952.
- «Locke's Theory of the State». By Sir Frederick Pollock. In *Essays in the Law*. London, 1922. Ch. 3.
- «English Political Philosophy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries». By Arthur Lionel Smith. In the *Cambridge Modern History*, Vol. VI (1909), ch. 23.
- Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*. By C. E. Vaughan. 2 vols. Manchester, 1925. Vol. I, ch. 4.
- «Locke and the Law of Nature». By John W. Yolton. In the *Philosophical Review*, Vol. LXVII (1959), pp. 477 – 498.

## Франція: занепад природного права

Революція 1688 року й оприлюднення Локових праць завершили собою дивовижне півсторіччя творчо-політичної філософії, що була супутницею англійських громадянських воєн. Потому настав, як це часто трапляється, період затишшя, ба навіть застою. Момент вимагав, щоб нове урядування закріпило свої здобутки; аж до середини XVIII сторіччя реальною здавалася загроза реставрації Стюартів, яка принесла б перехід під римо-католицьке зверхництво та ще й під французьким впливом. Англійська думка за своїм характером зробилась консервативною, навіть поблажливою — і то не безпідставно, адже урядування в Англії, хай там яке воно було олігархічне й корумповане, виглядало ліберальним у порівнянні з рештою Європи. Воно принаймні надавало всім значного обсягу громадянської свободи і свободи політичної тим класам, які єдині вирізнялись політичним самосвідомленням. Розвиток партійної системи й зростання міністерської відповідальності було справою не так свідомого теоретизування, як експерименту й пристосування. Аж поки Девід Г'юм у середині сторіччя й Едмунд Берк наприкінці його спонукали британських мислителів додати матеріальний доважок до соціальної філософії; останні ж роки мислительської діяльності Берка перебували під владою політичних подій у Франції.

### Відродження політичної філософії у Франції

Отож політична теорія XVIII сторіччя знайшла свій осередок у Франції. Вже сам цей факт був революційним, адже, хоча французька філософія Декартової доби вела перед у науковому визволенні Європи (як французька література вела за собою красне письменство), вона не мала що сказати про політику чи соціальні питання. Цариною її панування були переважно математика, метафізика й богослов'я. Соціальна філософія небагато могла сказати епосі такого особистого чи бюрократичного самодержав'я, що започаткувалося у Франції за Генріха IV, розвинулося в добу Рішельє та Мазаріні й сягнуло своєї вершини в монархії Людовіка XIV. Це правда, що за часів Фронди<sup>1</sup> не могли зостатися непоміченими громадянські війни в Англії, але увага, що їм припала, тільки підтвердила ту істину, що

<sup>1</sup> Єдиним значним письменником був Клод Жолі; див. Ж.Б. Бріссо, «Ліберал у XVII сторіччі: Клод Жолі (1607 – 1700)». Париж, 1898.

політичні ідеї так і лишаються безплідними, поки не впадуть на сприятливий ґрунт відповідної політичної нагоди. Єдиним відгуком на Людовікову автократію стали слова Боссюе: «Королівський трон — це престол не людини, а самого Бога»<sup>1</sup>. Формально це була давня теорія божественно-монархічного права, а по суті (наскільки в ній було якоїсь філософської суті) ця сентенція залежала від Гобсового твердження, що між абсолютизмом та анархією не може бути третього, проміжного, явища. Однак останні тридцять років Людовікового правління — від близько 1685 до його смерті в 1715 році — стали часом дедалі більшого занепаду. Після періоду воєнної слави, що була зачарувала Францію, Людовік учинив істотний гріх — зазнав невдачі. Через його амбітність уся Європа повстала проти нього; його грандіозні плани завоювань закінчилися приниженням; тяжке й нерівномірне оподаткування призвело до повсюдного злиденства. Його важка рука давила і церкву, й державу, а проте своєю політикою щодо заальпійських єзуїтів він одвернув од себе симпатії католиків-галіканців. Його переслідування протестантів, кульмінацією якого стало скасування Нантського едикту, не лише вжахнуло всіх гуманно настроєних людей, але й істотно спричинилося до загального зубожіння країни.

Занепад абсолютистської влади ще раз повернув французьку філософію обличчям до політичної та суспільної теорії. Започаткувавшись трохи непевно в останні роки XVII сторіччя, зацікавленість політикою постійно зростала. У першій половині XVIII сторіччя з'явилось напрочуд багато книжок, що висвітлювали цей предмет із різних боків: тут були й історичні твори про інституції в давній Франції, описові праці про урядування в Європі, надто в Англії, звіти про подорожі, де змальовувалися звичаї та установлення американських чи там азійських народів, із непрямыми натяками на Францію; плани, як реформувати оподаткування та поліпшити сільське господарство чи торгівлю, і, нарешті, філософські теорії про кінець урядування та його виправдання. Від 1750 року й до самої революції країна була одержима обговоренням таких речей. Усі розділи літератури: поезія, драматургія чи роман — зробилися засобами, через які здійснювалось суспільне обговорення. Всяка філософія, ба навіть усяке навчання схилилося до цього напрямку, і суто наукові видання могли містити в собі рудименти суспільної філософії. Чи такий поет, як Вольтер, чи романіст, як Руссо, чи вчений на кшталт Дідро або Д'Аламбера, чи там державний службовець, як Тюрго, чи метафізик, як Гольбах, — усі вони творили політичну теорію так само невимушено, як соціолог Монтеск'є писав сатиру.

Нелегко в цій веремії ідей, що нескінченно повторювались, прикладаючи то до цього, то до того, зробити лад, не звівши різних філософій до формул, що затьмарювали б їхній зміст, і подвійно нелегко скласти оцінку новому значенню, вкладеному в давні формули. Коли розглядати цю французьку філософію як абстрактну теорію, то нового в ній набереться

<sup>1</sup> «Політика, знайдена в живих словах Святого Письма» (написано близько 1670 року; вперше надруковано 1709 року), III, II, 1.

небагато. Здебільшого суперечка зводилась до популяризації, а не до оригінальної творчості; що ж до оригінальності, то XVIII сторіччяявило її в філософії незрівнянно менше, ніж XVII. Але ж давня ідея в новому оформленні — це вже не зовсім та сама ідея. Протягом сторіччя чітко продумані теорії виявляли схильність ставати невразними, набуваючи характерної для популярного мислення еклектичності. Знов і знов стверджувалась очевидність природних прав, однак раціоналізм як істотна риса системи очевидних принципів постійно все більше віддалявся від зростаючої емпіричності суспільних студій. Етичний і політичний утилітаризм, по суті, емпіричний у смислах, що в нього вкладалися, раз у раз переплітався з теорією природних прав, попри логічну несумісність цих двох позицій. Ще серйозніша несумісність крилася в зростанні філософського романтизму, однаково ворожого як до емпіризму, так і до раціоналізму, хоча його все так само вбирали в одіжку старої термінології. Ця нова тенденція була найоригінальнішим чинником у філософії XVIII сторіччя, але на повну силу його руйнівність виявилася аж після Революції.

Навряд чи й можливо дати якийсь задовільний лад цьому складному матеріалові, але загалом, здається, ясно, що у французькому XVIII сторіччі особно стоїть лиш одна постать — Жан-Жак Руссо. Він і сам відчував це й страждав від цього; його знайомі відчували це й за це його недолюбували; всі критики, хоч як по-різному його трактували, старалися не пустити цього повз увагу. Літон Стрейчі сказав: «Він вирізнявся однією рисою, що відділяла його від сучасників, що залягала між ним і ними неподоланною прірвою: він був модерний». Слово «модерний» нічого не означає, але воно наводить нас на важливий факт. Хоч би скільки уживав Руссо ходових гасел, а його політична філософія і якістю своєю, і впливом відрізнялася від усього написаного у XVIII сторіччі; по-різному пов'язувалася вона і з перед-, і з післяреволюційним часом. Тож, мабуть, найкраще буде присвятити Руссо окремий розділ, аби повніше висвітлити його хоч і туманну, але значущу політичну філософію. В цій статті подається підсумок найтипівіших французьких ідей передреволюційної доби. Назагал ці думки походять від Локової філософії, але в них виявилися значні відмінності, що потребують особного розгляду.

### Засвоєння Лока

Критика правління Людовіка XIV, яка розпочалася наприкінці XVII сторіччя, спочатку була не плодом якоїсь політичної філософії, а просто реакцією свідомих людей на кепське врядування. Започатковувалась вона із зауважень такого собі, як Вобан, інженера щодо невідповідного оподаткування сільського господарства чи котрогось судді (як Буагільбер) із приводу спустошливих наслідків гнобительських обмежень торгівлі<sup>1</sup> й

<sup>1</sup> Вобан, «Проект королівської десятини», 1707; Буагільбер, «Опис Франції», 1695.

вимагала тільки більш просвіченої форми самодержав'я. Попервах критика самої автократії провадилася в ім'я стародавніх французьких інституцій, що їх розчавила корона. Цю ідею розвивав Фенелон: споглядально в героїчному романі «Телемах» й конструктивніше — в спорадичних своїх писаннях<sup>1</sup>. Незалежні місцеві урядування й провінційні збори, поновлення Генеральних штатів та незалежність вищих судів — усе це вишукувалося як можливі корективи до абсолютизму й захищалося як повернення до споконвічної конституції країни<sup>2</sup>. Ця мрія вперто трималася голів, особливо серед шляхетного стану, аж до самої Революції; сліди її можна простежити в «Дусі законів». Але це була тільки мрія. Час від часу парламент Парижа міг опиратися реєстрації того чи іншого едикту й зажити цим народної шани — така собі обструкція, що нагадує сутичку між Куком і Яковом I. Останнє, однак, виказувало свою дієвість лише як прелюдія до боротьби між Карлом і парламентом, а в Франції не було ж парламенту, щоб підхопити цю дискусію. Ті парламенти чи то вищі суди не репрезентували нічого, тож придушення їхніх привілеїв у 1770 році стало справжньою реформою. Абсолютизм не лишив Франції ніякої традиційної конституції, на реставрацію якої могла б претендувати котрась реформістська партія.

Для критики абсолютної монархії терміново необхідна була хоч якась філософія — подвійно необхідна, оскільки коріння всякої конституційної традиції так старанно викорчовувалося, а філософія англійської революції була зовсім близько, під рукою. В XVII сторіччі французька філософія була порівняно самодостатньою; у XVIII ж, коли картезіанство стало закостенілою схоластикою, його свідомо замінювали філософією Лока й наукою Ньютона. Щодо політичної думки, то тут такий наслідок був уже заздалегідь ухваленим рішенням після того, як поновлення Нантського едикту зробило релігійну терпимість основною частиною всякої реформістської філософії. Після того як Вольтер пожив в Англії від 1726 до 1729 року, а Монтеск'є — десять років опісля, Локова філософія зробилася підвалиною французького просвітництва, а захоплення англійським урядуванням стало ключовою нотою французького лібералізму. Звідси й «новий напрям ідей», як правило, філософської та психологічної умоглядності, й принципи «Трактатів про урядування» (замінені, звичайно, іншими англійськими творами) в якості аксіом політичної й соціальної критики. Принципи ці були вельми простими й дуже загальними. Закон природи чи розуму, вважалося, сам собою забезпечить відповідний спосіб життя, без додання будь-якої об'явленої чи надприродної істини, оскільки він, вірилося, є закарбований приблизно в однаковій формі у всіх умах всіх людей. Внаслідок засвоєння Гобса й Лока змістом того закону природи став ґрунтовно освічений егоїзм, але при цьому гадалося, що завдяки гармонії, притаманній природі, по-справжньому освічений егоїзм вестиме

до всезагального блага. Відповідно до цих загальноетичних засад вважалося, що уряди тільки на те й існують, щоб сприяти свободі, безпеці, користуванню власністю й іншими індивідуальними чеснотами. Тож, мовляв, політична реформа повинна бути націлена на те, щоб утвердити уряд відповідальний, щоб зробити його представницьким, обмежити зловживання й тиранію, скасувати монополію та привілей, — одне слово, створити суспільство, де б особисті заповзяття й здібності були ключами до влади й багатства. Щодо чинності цих загальних засад, то тут не було істотної різниці ні між французькими авторами, ні між ними й Локом, однак у Франції відмінне оточення надавало цим абстракціям забарвлення, вельми не подібного до того, що панувало в Англії.

### Відмінне оточення

Ми вже згадували той факт, що автократія так ревно потрудилася у Франції, що ніяка дієва реформа не могла відбутися тут під знаком ідеї поновлення традиційної конституції. Стародавній ідеал фундаментального права, що його Франція XVI сторіччя поділяла з усією Європою і що був ще досить життєздатним, аби триматися майже на рівних з ідеєю суверенності у філософії Бодуена, втратив будь-яке конкретне значення за монархії Людовіка XIV. В Англії це було щось трохи більше за термінологічну різницю, коли левелер-урівнювач називав своє «право за народженням» правом людини чи правом англійця: в тому чи в тому випадку це означало щось конкретне в дусі традиції звичайного права. Права французів — якщо мова не про привілеї дворянства — практично видавалися б чистим безглуздом. Унаслідок цього права людини (а французькому лібералові більше й не було на що посилалися) тут були неминуче абстрактнішими, відірванішими від ужитку й конкретного застосування, відкритішими для спекулятивного тлумачення. Переселяючи Лока до Франції, французи мусили опустити достеменно найхарактернішу (в усякому разі найбільш «англійську») рису Локового політичного раціоналізму. Вони ніяк не могли переселити Річарда Гукера чи то поступовий перехід ідей та інституцій, а саме завдяки цьому Лок зумів долучити свою філософію до традиції, що йшла ще від св. Томи й середніх віків; ані не могли вони прив'язати свою нову філософію до будь-котрого французького мислителя XVI сторіччя. Історична і заразом відносно консервативна якість англійської революції (так само й в ідейному плані) неминуче мала бути втрачена. Ця особливість справила глибокий вплив на французьку політичну філософію. Розум був поставлений в цілковиту опозицію звичаєві й фактові, чого ніде не було у Лока. Навряд чи котрийсь англійський політик будь-коли висловився б отак, як сказав один промовець перед Національними зборами:

<sup>1</sup> Див. його лист до Людовіка XIV (1694), «Твори» (Париж, 1870), т. III, с. 425.

<sup>2</sup> Буленвільєр, «Історія давнього урядування у Франції», 1727.

*Беручись за трактування таких поважних речей, я шукав істини в природному ладі речей, а більш ніде. Я бажав, так би мовити, зберегти незайманість моєї думки<sup>1</sup>.*

Ця апіорна, догматична, а звідси й радикальна риса французької політичної думки, що контрастувала зі своїм англійським взірцем, була доведена до крайності ще й тими обставинами, що її породили. Хоч це було вчення про свободу, але ж писалося воно під деспотичним ярмом людьми, що здебільшого не мали досвіду урядування та й не могли його мати. Поза станом державних службовців ніхто у Франції не мав такого досвіду, а бюрократи (за винятком хіба що Тюрго) мало творили політичної філософії. Самодержав'я зробило з урядування таємницю, і провадилось те урядування секретно, ніколи, навіть якщо знало, не поширюючи фінансової чи там якої інформації, що на ній могло б вибудуватися розумне судження про політику. Не могло бути й мови про критику чи дискусію на публічних зібраннях чи в пресі. Місцеве урядування, що завжди було школою англійської політики, цілковито підпорядковувалось контролеві центру, а цей контроль звичайно супроводився тяганиною, тертям і канцелярським формалізмом. Ані не було у Франції такого корпусу звичаєвих ідей, випробуваних постійним ужитком, як англійське звичаєве право. До прийняття Наполеонівського кодексу Франція мала триста шістьдесят систем місцевого приватного права, що їх монархія, не розвиваючи, звела до купи простою адміністративною уніфікацією. З необхідності французька політична філософія у XVIII сторіччі була набагато більше, ніж англійська, філософією літературною; книжною, в певному розумінні, хоч і не вченою філософією, писаною для салонів та освіченої буржуазії — єдиної публіки, до якої міг звернутися автор. Вона рясніє формулюваннями й огульними узагальненнями, гониться за блискучими ефектами й розвивається переважно в атмосфері туманних, але знайомих ідей. Часто це — дієва пропаганда, й то частіш негативна, ніж позитивна, але відносно рідко відповідальна. Заради справедливості варто хіба додати, що й сьогодні відомо не більше, ніж було у XVIII сторіччі, яка ж критика тодішнього французького правління могла б бути по-справжньому конструктивною.

Були причини, як суспільні, так і політичні, що надали французькій політичній філософії присмаку гіркоти, відповідника якій у Лока не було. Французьке суспільство було сплетінням розмаїтих привілеїв, від чого прірва, що розділяла класи, усвідомлювалась глибше і діяла дражливіше, коли не реальніше, ніж в Англії. Духовенство усе ще володіло чи не п'ятою частиною території Франції, маючи величезні прибутки й істотні привілеї та звільнення від податків і ніяких моральних чи інтелектуальних переваг, що виправдовували б таке їхнє становище. Подібним чином і дворянство мало привілеї, але без політичної влади чи лідерства. Французьке сільське господарство не надавало їм такої змоги капіталістичного

<sup>1</sup> «Універсальний порадник», 15 травня 1793 року.

розвитку, якою користувався англійський землевласник, а французька політика — такої змоги для лідерства. Феодальні ренти дворянства були економічним дренажем, за який не було ніякої компенсації — чи економічної, чи політичної. Середньому класові і духовенству, й дворянство здавалися паразитами, осипаними суспільними привілеями та значними звільненнями від тягаря оподаткування. До того ж і сам французький середній клас відрізнявся від англійського. У Франції не було нічого й схожого на англійського дрібного землевласника-йомена, і французьке сільське господарство навіть перед самою Революцією відзначалося великою кількістю селян-власників. Типовий представник середнього класу належав до міської буржуазії; він володів майже всім капіталом і слугував головним кредитором для платонеспроможної держави. У французьких політичних писаннях відчувалася класова свідомість, прозирило почуття експлуатованості, що лише спорадично виринало в англійській політичній творчості. І насправді Французька революція була соціальною, тоді як Англійська — ні; вона втиснула в три чи чотири роки експропріацію церковних земель, земель корони і дворян-емігрантів, яку можна порівняти з відповідним відчуженням в Англії протягом правління Генріха VII й Генріха VIII. Навряд чи буде перебільшенням, коли ми скажемо, що Локова філософія в передреволюційній Франції була атакою на законні інтереси, а в Англії після Реформації — захистом їх.

Відмінності, про які мова, відносяться до категорії простору, та не менш важливі різниці належать і до часової царини. Той факт, що в Англії Лок належав до XVII сторіччя, тоді як Лок у Франції — до XVIII, сам собою є значущою відмінністю. В дні Гроція та Декарта, ба навіть у дні Лока, посилення на розум було ризикованим високоінтелектуальним поривом, новаторською розвідкою на межі філософії та науки й визволенням з-під авторитету влади. У XVIII сторіччі таке посилення вже ризикувало стати кліше. Що далі відходило воно від свого джерела, то ставало все впевненішим, догматичнішим та банальнішим. Адже попри всю ту шану, яку віддавано просвіті, чимало з того, що приймалось за раціоналістичну етику чи раціоналістичну політику, було безперечним різновидом продиктованого розважливостю моралізаторства, яке не проникло глибоко в розум тоді, а сьогодні не видається морально зворушливим. Гольбахів матеріалізм довів, що менторська література може бути однаково пласкою як тоді, коли виходить із-під пера атеїста, так і тоді, коли пером водить рука священника. Проте тисячі французів, а також англійців та німців, читали ці книжки з палким інтересом. Ці книжки донесли до нової, ширшої публіки те, що створило стільки філософів і вчених, від Декарта й Галілея до Лока й Ньютона. У порівнянні з іншими періодами XVIII сторіччя неминуче програє, і то дуже. Завжди варто перечитувати генія будь-якого часу, але немає нічого безнадійнішого за популярну філософію, що перестала бути популярною.

Є, однак, інша й набагато важливіша сторона цієї справи. Впевненість XVIII віку, його віра в розум постали не з самої обізнаності, але почасти

були наслідком солідних наукових досягнень. До виходу в світ Ньютонових «Начал» у 1687 році тогочасна наука переживала період випробування; кілька філософів палко вірили в неї, але ніхто не знав напевне, чи вона вистоїть. А вже після Ньютона всяк знав, хоч би й мав щонайневизначніше уявлення про того нового двигуна. Ідея нової науки подіяла на людську уяву сильніше, ніж сучасна нам дійсність вплинула на технологію. Адже розум Ньютона, здавалось, сягнув до самого серця природи, аби відкрити «ту мудрість, яку ми бачимо однаково виявленою у витонченій будові й певних рухах найбільших та найменших частин»<sup>1</sup>. Сила розуму охоплювала все; справдився Беконів вислів про те, що знання — це сила, і вперше в історії люди змогли співпрацювати із тими доброзичливими намірами, що їх навіть атеїсти на кшталт Гольбаха все ще відносили до гармонії природи. Ніщо не характеризує суспільної думки XVIII сторіччя так вичерпно, як віра в можливість щастя й поступу під проводом розуму. Багато що з того — наприклад, віра в гармонію природи, — було чистою плутаниною, якої нова наука ніяк і нічим не підтверджувала. Але в цілому віра в те, що доля людини перебуває у владі її розуму, була гідною шани й виглядала людянішою, ніж релігія авторитету, що їй передувала, чи її наступниця — релігія сентиментальності. В широкому масштабі ця віра не переоцінювала спроможності наукового розуму керувати природою, але чи та спроможність поширюється на людські взаємини, того ніхто не знає й сьогодні, як ті філософи не знали тоді. Їхня поверховість крилася в разючому перебільшенні простоти проблеми.

### Монтеск'є: соціологія і свобода

З усіх французьких філософів XVIII сторіччя найважливішим (після Руссо) був Монтеск'є. З усіх їх він мав чи не найясніше уявлення про складнощі суспільної філософії, і все ж таки й він грішив крайнім спрощенням. Він єдиний узяв на себе труд, метою якого було емпіричне вивчення суспільства й урядування в широкому масштабі, а проте його гадані індукції цілковито контролювались заздалегідь прийнятими упередженнями, для доведення яких він ані мав, ані шукав емпіричних доказів. Він спробував створити політичну філософію, яка б визнавалась за таку, що її можна застосувати до якнайширшого кола обставин, однак майже все, що він написав, першою чергою стосувалося стану справ у Франції. Як наслідок цього, Монтеск'є представляє водночас і найкращі наукові прагнення своєї доби, і її неминучі помилки. Не відкидаючи вбік раціоналістичного апарату (таких понять, як природне право справедливості й договір), насправді він знехтував договір і запропонував соціологічний релятивізм, що є зовсім несумісним із самоочевидністю моральних законів.

<sup>1</sup> Із Маклоренової популяризації Ньютона; цитовано Карлом Л. Бекером у «Небесному місті філософів XVIII сторіччя» (1932), с. 62.

Він запровадив план для вивчення урядування стосовно як фізичного, так і суспільного середовища. Цей план вимагав широкомасштабного порівняння різних інституцій, але авторові бракувало і точності знання, і достатнього абстрагування, без яких той план переставав бути дієвим. Його любов до політичної свободи, чистий ентузіазм прохолодного у всьому іншому темпераменту були витримані в найкращій традиції XVIII сторіччя, але він звів свою теорію до квапливого й поверхового аналізу конституційних засад свободи.

Не можна сказати, що «Дух законів» Монтеск'є вирізняється якимсь упорядкуванням; від сумної долі, якої зазнала «Республіка» Бодуена, цей твір порятувався головним чином завдяки вищому стилеві. Він звернувся до двох чільних питань, не пов'язаних ніякою внутрішньою спорідненістю. По-перше, він узявся за розробку соціологічної теорії урядування й права, показуючи, що своєю структурою і функціонуванням вони залежать від обставин, серед яких живе той чи той народ. Ці обставини включають фізичні умови — такі, як клімат, ґрунти, — а ці, на думку автора, мали безпосередній вплив на національну ментальність; стан мистецтва, торгівлі та способи вироблення товарів; ментальні й моральні темпераменти, нахили; форму політичної конституції, а також звичаї, звички, що стали складовою частиною національного характеру. Одне слово, форма врядування, коли вжити цей вираз у щонайширшому розумінні, є така цілісність, що вимагає взаємного пристосування всіх інституцій того чи того народу, якщо те врядування має лишатися сталим і впорядкованим. По-друге, мислителя Монтеск'є переслідував страх, чи абсолютна монархія не підірвала традиційного французького устрою настільки, що свобода стала неможливою назавжди. Його відраза до деспотизму впадає в око навіть там, де він намагався дати об'єктивний звіт про такі уряди, як російський та турецький. Його практичною метою — і це в його праці впливало на умови чи не найдужче — був аналіз конституційних умов, від яких залежить воля, і відкриття через той аналіз засобів відновлення прадавніх вольностей французів. Щодо цього останнього пункту, то з'ясовується, що якогось певного висновку він так і не дійшов. Його писання стали допомогою і втіхою як реакціонерам, що сподівалися на реставрацію судів-парламентів, маєтностей та провінційних зборів, так і лібералам, які плекали надію створити подобу англійського урядування.

Оці два аспекти думки Монтеск'є не були чітко відокремлені один від одного ні місцем, ні датуванням. «Перські листи» (1721) загалом були суспільною сатирою на умови життя у Франції; в них автор віддав належне Людовікові XIV, занепадові судів-парламентів і загниванню нобілітету<sup>1</sup>. Думкою, що крилась за тією критикою, була та сама концепція деспотизму, розвинута в «Духові законів»: це — таке урядування, коли всі проміжні ланки влади між королем і народом розчавлено, а закон ототожнено з волею володаря. Саме це тлумачення деспотизму надавало великої ваги

<sup>1</sup> Див. листи 24, 37, 92, 98 (вид. Лабулайє).

ідеї розмежування влад, що його, як видавалося Монтеस्क'є, він знайшов в англійській конституції. Однак в «Перських листах» він уже гадав, що найкраще урядування те, яке «веде людей шляхом, найбільш підходящим для їхніх нахилів», а його обговорення причин винародовлення засвідчило його чуття до соціологічної спекуляції<sup>1</sup>.

Написання «Духу законів» (1748) розтяглося щонайменше на сімнадцять років, тож усі згодом визнавали, що окремі частини праці дуже відмінні одна від одної. Принагідні згадки про Англію в перших десяти книгах аж ніяк не провіщають звіту про англійську конституцію в Книзі XI<sup>2</sup>, а його тлумачення римської конституції наприкінці книжки, після того як він відкрив закономірність розмежування влад, зовсім не схожі на його давніші судження про античну республіку<sup>3</sup>. Не випадає, здається, сумніватися, що мандри Монтеस्क'є по Європі між 1728 і 1731 роками, надто ж його перебування в Англії, стали тим досвідом, який сформував злам в історії зростання його інтелекту. На ранній стадії творчого життя його любов до свободи була переважно етичної спрямованості, вихованої на вивченні класиків, і відбивала захоплення античною республікою, подібне до захвату Макіавеллі, Мілтона й Гарінгтона. Ця стадія розвитку його думки лишається в «Дусі законів» у тій теорії, що добросесність чи громадський дух є передумовою цієї форми урядування. Але спостереження Монтеस्क'є стосовно існуючих республік — в Італії та Голландії, не містять навіть зародка цієї концепції. Саме перебування в Англії нашоувнуло його на нову ідею — ту, що свобода може бути наслідком не вищої громадянської моральності, а правильної організації держави. Його славетна одинадцята книга про складання конституції у відповідності з розмежуванням влад і стала записом того відкриття.

### Закон і довколишнє середовище

Очевидно, що загальні принципи суспільної філософії Монтеस्क'є починалися із закону природи. Закон, як визначає він у першому реченні, що ним відкриває «Дух законів», є «необхідні відносини, що постають із самої природи речей». Ця туманна формула містить у собі, як завжди буває в таких випадках, двозначність, і він нічого не робить задля її розтлумачення. У фізиці «необхідне відношення» означає всього-на-всього однаковість у поведінці тіл. В суспільстві закон є правилом чи нормою людської поведінки, якого всі, здавалося б, повинні дотримуватися, але який часто порушують. Для цього факту Монтеस्क'є має два пояснення, жодне з яких так нічого й не пояснює: свобода волі й недосконалий розум, який не дозволяє людям жити у відповідності з довершеністю, що

<sup>1</sup> Лист 80; 112 – 122.

<sup>2</sup> Пор. кн. II, р. 4.

<sup>3</sup> Про дати цих кількох книг див. Ж. Дедьє, «Монтеस्क'є» (1913), с. 82.

її появляє вся решта природи. Але, всупереч Гобсові, він наголошував на тому, що природа таки створює взірць абсолютної справедливості, який передре позитивному законові; заперечувати це — так само безглуздо, як і стверджувати, ніби «до накреслення кола всі його радіуси не були однакові». Очевидно, що він ніколи не розглядав природного закону хоч би з якою сумлінністю. До свого переліку він включав такі різноманітні чинники, як знання Бога, тілесні апетити й основоположні умови суспільства. Це був у нього просто такий умовний спосіб розпочати виклад матеріалу. Його цікавила тільки та ідея, що в суспільстві цей основоположний природний закон, який він звичайно ототожнював із розумом, повинен діяти в різних оточеннях і, отже, повинен у різних місцях витворювати різні інституції. Клімат, ґрунт, заняття, форма врядування, торгівля, релігія, звичаї — усе це є умови, якими доречно визначати, що саме у тому чи тому випадку витворить розум (чи закон). Ця доречність чи відношення умов (фізичних, розумових та інституційних) формує «дух законів». Певне, Монтеस्क'є пропонував щось на кшталт соціологічного дослідження порівняльним методом різних інституцій та впливу на них інших інституцій і неінституційних фізичних умов. Припущення, що все це є варіантами однієї «природи», навряд чи було чимось більшим за просту фікцію.

Нелегко визначити з певністю оригінальність чи значення монтеस्क'євського задуму. Що було дійсно його, так це той грандіозний масштаб, у якому він пропонував це виконати. Саму ідею в першому випадку він, можливо, запозичив у Арістотеля, особливо з тих книг «Політики»<sup>1</sup>, де аналізувались незліченні відтинки демократії та олігархії в грецьких містах-державах. Думку, що закони мають бути пристосовані до цілого набору обставин, фізичних та інституційних, докладно розвинув ще сам Арістотель, — так само, як і теорію про пов'язаність національного характеру з кліматом. З новочасних письменників такі самі концепції розвивав Бодуен, але ні Арістотель, ні Бодуен не задумували дослідження на тему, так би мовити, космічних закономірностей. Монтеस्क'є був зачарований великим розмаєм посталої в XVII сторіччі літератури про мандрівки, де йшлося про аборигенів обох Америк та Африки й про екзотичні цивілізації Азії. Шарденів «Журнал» (1711) особливо наголошував на впливові клімату, тож із нього й взяв Монтеस्क'є переважну частину інформації, використаної в «Перських листах». Власне, він пропонував показати мінливість основних типів урядування у всій множинності обставин, до яких цим типам доводиться пристосовуватись.

Для Монтеस्क'є, як і для Арістотеля, типи чи взірці урядування є сталі; вони тільки трохи змінюються під впливом свого оточення. Оскільки Арістотель обмежувався тільки грецькими містами, в цьому припущенні була істотна частка істинності, однак воно ставало небезпечним у дослідженні такого масштабу, як замислив Монтеस्क'є. Зважаючи на важ-

<sup>1</sup> Книги IV – VI в традиційному поданні.

ливість матеріалу, охопленого цим задумом, він напрочуд мало зусиль віддав визначенню тих форм урядування, які можна використати в такому широчезному порівнянні. Він не пояснював, ні на яких підставах інколи приймав традиційну потрібну класифікацію, ні чому в інших випадках відступав від неї. Він просто стверджував, що є урядування трьох видів: республіканське (сплав демократії з аристократією), монархічне й деспотичне. Деспотизм відрізняється від монархії своєю свавільністю і прихильністю, тоді як монархія є конституційним урядуванням відповідно до форм права і вимагає неперервності «проміжних влад» — таких, як нобілітет чи громади, — між монархом і народом. До кожного з цих видів урядування він приклав по «принципу» чи рушійній силі у характері підданців, звідки й виводяться повноваження уряду й чим забезпечується неперервність його діяльності. Таким чином, народне урядування залежить від громадської доброчесності чи від громадського духу народу; монархія покоїться на чутті честі військового класу, а деспотизм — на страхі чи рабському дусі своїх підданців.

Неможливо допевнитися, чи Монтеск'є у своїй класифікації дотримувалася хоч якогось принципу. Щодо числа правил, то тут монархія і деспотизм співпадають; що ж до конституційності, то республіка може бути такою ж беззаконною, як і деспотизм. До того ж ідея, ніби деспотичні уряди не мають закону, була вигадкою — так само, як і думка, що ці його три види урядування стосуються відповідно малих, середнього розміру й великих держав. Тут не випадає припускати, ніби цю класифікацію форм урядування хоч у якомусь розумінні виведено із спостережень чи порівняння. Як спробу в галузі політичного реалізму її не зрівняти з Гарінгтоновою теорією про те, що різні види урядування можна класифікувати відповідно до певних форм землеволодіння. Здається, Монтеск'є виходив тільки із свого суб'єктивного інтересу, мотивованого його етичною реакцією на політичні проблеми Франції. Його республіка, що тримається на стійкій громадянській доброчесності народу, була Римською республікою (чи її ідеалізацією), не маючи ніякого відношення до республік сучасних. Його деспотизм був тим, чим, як йому ввижалося, стала Франція внаслідок політики Рішельє та Людовіка XIV після того, як місцеві уряди, суди-парламенти й дворянство були позбавлені своїх привілеїв. Його монархія була тим, чим, як йому бажалося, мала залишитися Франція, або тим, чим, на його пізніші переконання, була Англія. Ось чому основні обриси теорії Монтеск'є визначаються не емпіричними міркуваннями, а його задалегідь складеною думкою про те, що є бажаним для Франції.

Якщо в «Духові законів» і є якийсь лад, полягає він у простеженні видозмін права й інституцій, властивих кожній формі урядування, та в варіаціях кожної з них, викликаних фізичними й інституційними обставинами. Але як по правді, то розглядуваний матеріал не надто пов'язаний між собою, а кількість недовладностей надзвичайно велика. Книги IV й X присвячені й освітнім закладам, і карному праву, й законам проти розкоші, й становищу жінок, і характерним викривленням кожної з форм, і влас-

тивому кожній типові мілітарної організації. Книги XI й XII містять славетну дискусію про політичну й громадянську свободу, а книга XIII присвячена політиці оподаткування. Книги від XIV до XVII висвітлюють вплив клімату на урядування й промисловість, його відношення до рабства й політичної свободи. Книга XVIII в більш стислій формі розглядає відповідний вплив ґрунтів. Книга XIX, недоречно повернувшись знов до впливу звичаїв, рве навіть цю блаженську послідовність. Книги від XX до XXII — це фактично набір різних міркувань про торгівлю й гроші; книга XXIII — про населення, а книги XXIV й XXV — про релігії. У книгах від XXVI до XXXI праця збивається на історію римського й феодального права.

Підсумувати висновки Монтеск'є абсолютно неможливо: вони здебільшого епізодичні і, як правило, вельми слабо пов'язані з тим, на що він посилається як на докази. Маючи на оці головну мету його дослідження, можна сказати, що він хитається між двома тенденціями, які намітилися уже в тих плутаних засадах, що з них він виходив на початку. З одного боку, він був схильний припускати, що людське право засноване на розумі й що, відповідно, завжди є поважна підстава, за певних обставин, для його будь-якого вжитку — тільки б він був повсюдний і постійно впроваджуваний. Така позиція узгоджувалася з його загальною консервативною схильністю і з тією теорією, що такі фізичні чинники, як клімат, безпосередньо діють на розумові й моральні здібності. Однак, коли б довести це до логічного вивершення, воно означало б цілковитий моральний релятивізм, який, звісно, ніколи не був позицією Монтеск'є. А з другого боку, він, певне, думав про клімат і декотрі установлення (такі, як рабство й полігамія) як про несприятливі умови, що їх треба було компенсувати законодавством, аби досягти доброго морального результату. Цей спосіб тлумачення політичної еволюції містить припущення, що моральні ідеї, принаймні самих законодавців, є незалежними від суспільної спричиненості й що причинний вплив клімату й тому подібного виявляє дієвість здебільшого тоді, коли потрапляє в сферу їхніх розрахунків. Такий погляд підтинає соціологічну теорію політики й повторює перебільшені ідеї про вплив правителя, які пустив в обіг Макіавеллі. Щоправда, вина Монтеск'є в цьому не така велика, як його сучасників.

Тому й неможливо надати хоч якогось точного значення знаменитому твердженню Монтеск'є, що закони повинні бути пристосовані до обставин, за яких існує нація. Безперечно, цим він запропонував поправку до чисто абстрактного чи апріорного судження про політичну справедливість. Не викликає сумніву також те, що цим він запропонував провадити порівняльне вивчення права у широкому масштабі, але план для такого вивчення лишився цілком туманним. Найпереконливіше припущення Монтеск'є — що природні сили, як от клімат, безпосередньо діють на тіло людини, а отже, й на розум, — розділило долю такої ж гіпотези в біології, яка видавалася такою багатонадійною Ламаркові. Треба приймати з якнайбільшими застереженнями твердження, ніби Монтеск'є справді розглянув

і використав індуктивний і порівняльний метод вивчення суспільних інституцій. Навряд чи вишукається ще хоч кілька поважних політичних теоретиків, які б дужче захоплювались покvapними узагальненнями чи були менш схильні розрізняти між точними висновками й самонавіяними упередженнями. Він дійсно був дуже начитаною людиною, але знання його було неточним; судження свої він звіряв не науковими мірилами прийдешніх часів, а термінами тих джерел, що були в його розпорядженні. Свою таку багату на цікавинки ерудицію він використовував переважно для ілюстрування своїх поглядів, що були б точнісінько такими самими, навіть коли б він ніколи в житті не чув про Персію. Навіть у європейських політичних справах, що лежали в нього перед носом, Монтеск'є не розбирався так глибоко, як Макіавеллі, Бодуен чи й той самий Гарінгтон, а вони ж не робили подібних заявок на всезагальне знання. Від звинувачення в елегантному аматорстві цього мислителя порятовують не його наукові досягнення, а цілковита відданість ідеї свободи. Монтеск'є був моралістом, якому здавалося, що вічні істини почали зношуватися, але якому бракувало конструктивної сили піти далі без них.

### Розмежування влад

В цілому та оцінка сучасників Монтеск'є — що значення останнього полягає в поширенні та зміцненні віри в британські інституції — не була помилковою. Перебування в Англії звільнило Монтеск'є від упередженого переконання, ніби політична свобода залежить від вищої доброчесності, яку знали тільки римляни, а реалізували — тільки в місті-державі. Воно надало змістовності його органічному неприйняттю деспотизму й підказало, в який спосіб можна було б зарадити згубному впливові абсолютизму в Франції. Припущення, ніби сам Монтеск'є вірив у можливість зімітувати у Франції англійське врядування, навряд чи відповідає істині, але славнозвісна одинадцята книга «Духу законів», де він приписував свободу в Англії розмежуванню законодавчої, виконавчої та юридичної гілок влади, а також їх взаємному врівноважуванню, утвердила ці доктрини в якості догматів ліберального конституцієтворення. Величезний вплив Монтеск'є в цьому відношенні не підлягає сумніву, і цей вплив можна вичитати на дозвіллі в біллях про права американської та французької конституцій<sup>1</sup>.

Ця ідея була, звісно, однією з найдавніших у політичній теорії. Ідея змішаної держави була такою ж давньою, як і Платонові «Закони», і нею скористався Полібій для пояснення гаданої сталості римського урядування. Пом'якшена чи змішана монархія була відомою концепцією впродовж середніх віків, а середньовічний конституціоналізм залежав

<sup>1</sup> Наприклад, «Віргінська декларація прав» (1776), р. 5; «Масачусетська конституція» (1780). Преамбула, р. 30; «Французька декларація прав людини й громадян» (1791), р. 16. Американці, звісно, взяли свій розподіл влад не тільки в самого Монтеск'є.

насправді від розмежування влад, на відміну від тієї повновладності, на яку претендувала нова монархія. В Англії концепцію розмежування влад наповнювали конкретним значенням сутички між короною та судами звичаєвого права, а також між короною і парламентом. Гарінгтон вважав це розмежування істотним для вільного врядування, а Лок відводив йому допоміжне місце у своїй теорії парламентського пріоритету. Але насправді ідея змішаного врядування ніколи не була наповнена досить певним значенням. Почасти вона містила в собі участь і врівноважування суспільних та економічних інтересів і класів, почасти — поділ влади між такими корпораціями, як громади-комуни чи муніципалітети, і тільки незначною мірою — конституційну організацію правової влади. Певне, найбільша користь була від неї як противаги крайній централізації та як нагадування про те, що жодна політична організація не працюватиме, якщо не засновуватиметься на взаємоповазі й чесній взаємодії різних її складових частин.

Те нове, що Монтеск'є вніс до стародавньої доктрини, полягало в тому, що він звів розмежування влад у систему правових стримувань та врівноважувань між різними частинами тієї чи тієї конституції. Однак він не був у цьому вельми точним. Багато з того, що містилося в його одинадцятій книзі, наприклад, загальні переваги представницьких інституцій, чи специфічні переваги системи журі присяжних засідателів, чи спадкоємне дворянство, не мало нічого спільного із розмежуванням влад. Особливість його теорії полягала в пропозиції, що всі політичні функції повинні бути кваліфіковані як законодавчі, виконавчі та судові, однак він не піддав цього вирішального моменту ніякому обговоренню. Можливість радикального розмежування між законодавством і правовим процесом чи між проведенням якоїсь політики й контролем над її втіленням навряд чи спокусила б політичного реаліста в будь-який вік. Монтеск'є, як і всякий, хто вдавався до його теорії, насправді не брав до розгляду абсолютного розмежування трьох гілок влади: законодавчий орган має зібратися на заклик виконавчого; виконавчий утримує за собою право вето на законодавчі акти, а законодавство повинне користуватися надзвичайними юридичними повноваженнями. Розмежування влад, як описав його Монтеск'є і яким воно завжди лишалося, перекреслювалось суперечним принципом — більшою владою законодавства, а це практично зробило б із нього догму з додатком невизначеного привілею робити винятки.

Із монтеск'євською версією розмежування влад пов'язаний цікавий факт, про який сам він запевняв, нібито відкрив цей принцип, вивчаючи англійську конституцію. Насправді ж громадянські війни зруйнували ті сліди середньовічності, які дозволяли називати англійське урядування змішаним, а революція 1688 року запровадила верховенство парламенту. Звісно ж, коли Монтеск'є прибув до Англії, статус кабінету міністрів був визначений не вельми чітко, але й ніхто з тих, хто покладається на власні незалежні спостереження, не вишукав би в конституції того розмежування влад як її характерної риси. Лок із Гарінгтоном навчили його, чого він має



сподіватися, а щодо решти, то він прийняв міф, що ходив серед самих англійців. Так, він міг довідатися від свого друга Болінброка, що:

*Саме завдяки цій суміші монархічної, аристократичної та демократичної влад, спланиваних докупи в одній системі, а також завдяки взаємному урівноваженню цих трьох станів наша вільна конституція урядування збереглася протягом такого тривалого часу непорушеною<sup>1</sup>.*

Цю теорію про англійську конституцію зберіг Блекстон — почасти під впливом Монтеск'є. Навіть Берк, хоч був зовсім не той, хто серйозно повірив би в суворе розмежування законних гілок влади, вірив, ніби Англійська революція привела до урівноваження інтересів та устроїв. Ефективних нападів на це розмежування влад не було аж до Бентамової критики Блекстона в «Короткому нарисі про урядування» (1776).

### Вольтер і громадянська свобода

«Дух законів», коли не брати до уваги його аналізу англійської конституції, своїми ідеями не був характерним для політичної думки XVIII сторіччя. Щонайменше ця книга містила припущення про залежність політичних установлень від фізичних і суспільних причин, із чого виводився релятивізм політичних цінностей, який суперечив панівному тоді поглядові на політику. Загалом французькі письменники XVIII сторіччя вірили так само твердо, як і їхні колеги з попереднього сторіччя, що розум є абсолютним мірилом, за допомогою якого людська поведінка й суспільні установлення можуть бути якимось раз і для всіх виправданими чи дискредитованими. Тактична цінність цього припущення для критики корумпованих чи гнобительських урядів усім очевидна. До того ж обидва великі тріумфи новочасної думки: Ньютонова фізика й Локова психологія, — як з'ясувалося, цілком надавалися до такого тлумачення. Ньютонів успіх у визначенні механічних законів природи, істинних без просторового чи часового обмеження, кинув відблеск і на припущення, нібито політичні й економічні події можуть бути трактовані у цей же самий вкрай узагальнений спосіб, тоді як Локова пропозиція скласти всезагальну природну історію духу, засновану на принципах, вельми подібних до засад Ньютонової фізики, натякала на психологічне пояснення суспільних процесів, без скидок на поставлені історією обмеження чи на розвиток інституцій. Ньютон і Лок — це були ті два письменники, чий авторитет стояли найвище упродовж XVIII сторіччя. Вольтер, повертаючись із Англії до Франції в 1729 році,

<sup>1</sup> «Розмисел про партії». Лист 13; із «Крафтсмена» («Майстра»), написаного в 1733 — 1734 рр.

мав на меті два задуми: популяризувати фізику Ньютона й філософію Лока<sup>1</sup>.

Вольтерове захоплення Англією було менш спрямоване на тамтешнє представницьке урядування, ніж на уможливлену тим урядуванням свободу обговорення й оприлюднення думки. Ось чому початковий вплив Локової філософії у Франції був тільки опосередковано політичним. Цей вплив випромінювали як «Листи про терпимість», так і «Трактати про урядування», роблячи співзвучними обидва твори традиції французького конституціоналізму, що його порушив своїм скасуванням Нантського едикту Людовік XIV. Ці твори були співзвучні також наслідкам добродушного скептицизму П'єра Байля, який доводив, навіть ще до Локової публікації подібного аргументу, що жодна релігійна доктрина не є ані безперечною, ані необхідною для моралі. Придушення цензури як релігійної, так і політичної думки поставило свободу оприлюднення у Франції до ряду життєво необхідних питань, і в цій справі жоден публіцист не попрацював так невтомно, як Вольтер. Його атака на переслідування християнства стала чи не найбільшим із усіх будь-коли зроблених внесків до справи захисту свободи слова. Однак цей свій хрестовий похід Вольтер практично відокремив від справи народного урядування — не надто далекоглядна політика, оскільки громадянської волі не досягти, поки пліч-о-пліч із нею не стане й свобода політична. Вольтер мало цікавився політикою заради неї самої, зовсім не цікавившись народними масами, що їх мав за жорстоких та дурних. Але він був дуже зацікавлений у свободі для вчених, а ще досить людяний, щоб повстати супроти безглуздя й нелюдності французького карного законодавства. Найкращими його рисами були невтомна войовничість і Богом дана дотепність, із допомогою якої Вольтер міг завжди виставити своїх супротивників на посміховисько. Оскільки сперечатися з безмозкими інституціями було неможливо, найразючішою його зброєю стало глузування. З огляду на цензуру, такий напад на церкви, а разом і на державу, мав обмежитися переважно натяками й іносказаннями. Дідро в «Енциклопедії» виклав план, за яким мав видаватися цей великий орган лібералізму:

*У всіх випадках, де національне упередження нібито заслуговуватиме на повагу, конкретна стаття має викладати матеріал шанобливо, наводячи повний набір усіх відповідних приваб і ймовірностей. Але цей глиняний замок має бути зруйнований, а нікчемна купа пороху — розвіяна вітром постатейними примітками, де тривкі засади правили б за основу для супротивних істин. Цей спосіб неощукання людей діє негайно на справжні уми, а на уми різного гатунку він діє несхибно й без прикрих наслідків, таємно й без клопоту<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> Його «Листи про англійців» були опубліковані англійською мовою 1733 й французькою — 1734 року.

<sup>2</sup> Під словом «Енциклопедія»; переклад Джона Морлі.

Новизна Вольтерових ідей про релігію і терпимість полягала зовсім не в якійсь притаманній їм рисі. Від думок Лока Вольтерові думки відрізнялись лише трішки – повнішим запереченням «Апокаліпсису», а від думок багатьох англійців – то й нічим. Але у Франції ці ідеї набули радикального звучання, якого були повністю позбавлені в Англії, і те саме можна сказати й про політичну філософію Лока. Це було зумовлене не так самими ідеями, як оточенням, де вони опинилися. Для французького державного правління й французької церкви, якими вони були насправді, навіть помірковано-ліберальні думки виявилися підіривними. Та сама, з абстрактного погляду, філософія, що звучала консервативно в Англії, у Франції набувала радикального тону. Як зазначав Джон Морлі, англійці, що раніше були законодавцями політичної думки, у XVIII сторіччі всі були на боці статус-кво, тоді як у подібних гуртах французьких письменників було чимало таких, що ставали об'єктами активного й дієвого переслідування.

### Гельвецій: французький утилітаризм

Теоретичне приращення Локової суспільної філософії і в Франції, і в Англії мало подібні вияви. «Трактати про урядування», значною мірою засновані на самоочевидності прав особи, а також теорія знання в четвертій книзі «Нарису» не мали ніякого відношення до того, що зразу ж визнавалося як найбагатша на сугестії частина його праці, – до природної історії розуміння в термінах ідей, одержуваних первісно з чуттів, яку він спробував викласти в другій книзі. Тому спекулятивний розвиток Локової філософії дбав про приращення того, що автор називав «новим видом ідей», та про усунення картезіанства, яке все ще найбільше характеризувало його теорію наукового знання. Можливо, тією працею, що схилила шальку терезів, стало невеличке блискуче есе Берклі про «Нову теорію бачення», видане 1709 року й засноване почасти на Мальбраншеві, яке засвідчило, наскільки ефективно може бути використаний психологічний закон асоціації в аналізі й виясненні механізму мислення (візуального сприйняття глибини), яке здавалося однорідним і вродженим. До того ж цей шлях розвитку Локової думки начебто узгоджувався з його власними захопленнями відгуками на Ньютонову фізику. Г'юм у своєму «Трактаті» (1739) порівняв асоціацію ідей як пояснювальний принцип у психології із силою тяжіння у фізичному світі. Надалі пояснення розумових процесів означало зведення їх до елементів відчуття й показ їхньої еволюції через закон асоціації. В середині сторіччя Кондільяк ознайомив із цим різновидом психології Францію.

Тепер Локові етичні й політичні ідеї потребували перегляду, оскільки вони виходили з інтуїтивної сили розуму, достатньої для того, щоб збагнути очевидні істини. Він міг би відкинути вроджені ідеї, але насправді самоочевидні права індивідів були нічим іншим, як цими ідеями. Однак не

становило й великих труднощів вибудувати таку теорію людської поведінки, що змогла б пояснити і її асоціацією ідей. Найпростішою гіпотезою було припустити існування двох природних сил мотивації: бажання насолоди й відрази до болю, – і пояснити усі складніші мотиви як похідні від основних поєднанням насолоди чи болю із більш чи менш віддаленими причинами їх; себто йшлося про явно виражені умовні рефлекси. Звідси випливало, що кінцевою метою людської поведінки є просто спізнати якомога більше насолоди й зазнати якомога менше болю. Така теорія була розроблена в Англії<sup>1</sup> у 30-х та 40-х роках XVIII сторіччя й докладно представлена у Франції – у праці Гельвеція «Про розум» (1758). І в цьому випадку також постала дивовижна різниця між тим тоном, який ця утилітаристська етика мала в Англії, і звучанням, що його вона набула у Франції. В Англії це була первісно теологічна, ба навіть духовна теорія, якій віддавали перевагу ортодокси, тому що для них велике значення мали втіхи чи страждання майбутнього життя. А у Франції Гельвецій зробив із неї програму для законодавця-реформіста, який може використати механізм людської мотивації, аби привести щастя особи й громадській добробут до якнайповнішої між ними згоди. Одне слово, він зробив із принципу найбільшого щастя інструмент реформи й передав його двом своїм послідовникам: Бекарії та Бентамові. Тож так склалося, що один із них, Бентам, вивчив у Франції, і то першою чергою у Гельвеція, англійську філософію, зумівши потім принести її назад, до Англії, й використати там як чинник радикального реформування, хоча її філософські засади були вже протягом півсторіччя оплотами англійської ортодоксії.

Гельвецій у своїй передмові до книги «Про розум» заявляє, що він намагався трактувати етику, як будь-котру іншу науку, й зробити її настільки емпіричною, наскільки такою є фізика. Моралісти були схильні виступати як повчальники чи обвинувачі, причому в обох цих крайностях їхні намагання були марними, адже мораль має починатися з розуміння тих сил, що спричиняють людську діяльність. Першим принципом поведінки є те, що люди з необхідності дбають про свої власні інтереси; егоїзм у моральних науках посідає таке саме місце, як рух у фізиці. Те, що всяка людина вважає за добре, є тим, що, на її думку, сприяє її інтересам, і подібним же чином те, що будь-котра група чи будь-котра нація запроваджує як мораль, є тим, що, на її погляд, веде до загального інтересу.

*Моралісти постійно виступають проти порочності людей, але з цього видно, наскільки мало вони тямлять у цій справі. Люди не порочні – вони просто підвладні своїм власним інтересам. Нарікання моралістів, звісно ж, не змінять цієї рушійної сили людської*

<sup>1</sup> Найперший чіткий виклад цієї теорії в тезах знаходимо у праці Джона Гея «Стосовно основоположного принципу добродетності чи моральності», 1731; у творі Л.А. Селбі-Біга «Британські моралісти», т. II, с. 267. Див. Е. Олбі, «Англійський утилітаризм» (1902), розд. 1 – 9.

*природи. Скаржитися треба не на порочність людську, а на невігластво законодавців, які завжди протиставляли інтерес індивідів загальному інтересові*<sup>1</sup>.

Отже, в цілому єдиною раціональною нормою поведінки повинне бути найбільше благо для найбільшого числа людей; а те, що йому суперечить, є особливим благом певного класу чи групи. Яка-небудь група може мати хибне поняття про причини свого благополуччя й таким чином запровадити помилкову норму, або ж котрась невелика група може заради своїх власних інтересів експлуатувати більшу групу. Ліками в кожному з цих випадків є більш освічене розуміння справжнього інтересу або ж ширша загальна просвіта. Таким чином, моральність стає проблемою «законодавця», який повинен особливі інтереси зробити суголосними інтересові загальному, а насамперед повинен поширювати знання, що допомагало б людям бачити, яким чином громадський добробут включає складовою частиною їхнє власне благо. Через те, що навчання моралі доручено в основному релігійним фанатикам, через те, що правителі-тирани насправді не бажали громадського добра, й через те, що люди завжди були лінивими й забобонними невігласами, етика порівняно з іншими науками пасе задніх. Марна справа — напучувати людей, щоб шанували доброчесність, якщо водночас залишати їх під владою інституцій, які винагороджують порок. Належне розуміння мотивації людських вчинків дає в руки розумним правителям необмежену владу й відкриває необмежену можливість поступу людського блага. Задумана таким чином етика стає ключем до державної політики.

*Добрі закони — це єдиний спосіб зробити людей доброчесними. Усе мистецтво законотворчості полягає в тому, щоб спонукати людей, із допомогою почуття любові до самих себе, бути завжди справедливими до інших. Аби створити такі закони, треба знати людське серце, а насамперед усвідомлювати, що люди, хоч які заклопотані самими собою і байдужі до інших, народжуються ні добрими, ні лихими, але здатні робитися такими чи такими відповідно до того, об'єднує чи розділяє їх загальний інтерес; що та перевага, яку всяка людина відчуває до самої себе (почуття, від якого залежить продовження роду), незгладно вкарбована в неї природою; що фізичне відчуття породжує в нас любов до насолоди й відразу до болю; що насолода й біль заронили зародок егоїзму в серце кожної людини, який своєю чергою переростає в пристрасті, а з них уже постають усі наші чесноти й вади*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Про розум», II, 5; «Твори» (Париж, 1795), т. I, с. 208 прим.

<sup>2</sup> Там само, II, 24; т. I, с. 394 й наст.

Свій висновок Гельвецій підпер розробкою психологічного аргументу, яку ілюструє наведена вище цитата. Вродженими імпульсами є тільки бажання насолоди й відразу до болю. Мовою, яку згодом запозичив Бентам, він описує ці два чинники як «охоронців», наданих природою людям; усі ж інші мотиви — похідні, «штучні», утворювані поєднанням насолоди й болю з діями, що більш чи менш віддалено спричиняють ці два відчуття. На цих підвалинах він спорудив те, що можна назвати психологічною теорією культури, протиставивши її теорії Монтеск'є з її твердженням про безпосередній вплив на культуру клімату й тому подібних чинників і заперечивши, у підтексті, вплив людської природи на культуру. Оскільки всі розумові операції зводяться до асоціацій, Гельвецій робив висновок, що в інтелектуальній здатності немає вроджених відмінностей. Утворення асоціацій залежить від уваги, а увага — від рушійної сили, яку постачають або насолода, або біль. Як такі вони не є вродженими моральними якостями. Уявлення про добро і зло, що їх складають собі люди, цілковито залежать від того, що обставини чи, в ширшому розумінні, освіта роблять для нас приємним чи навпаки; нижчість чи вищість моралі тієї або тієї нації походить головним чином від законодавства. Деспотизм робить людину брутальною, тоді як добрі закони створюють природну гармонію особистих і громадських інтересів; у цілому ж великі й добрі люди з'являються повсюди, де тільки уміння законодавців запровадило належні винагороди для таланту й чесноти. Це завдання хоч і нелегке, але цілком здійсненне, тож моральний розвиток будь-якого народу на будь-яку височінь є в принципі щонайменше простим: він полягає у створенні необхідних спонук для виховання бажаних чеснот, що в стратегічні моменти доповнюються елементами насолоди чи болю.

Асоціативна психологія та утилітаристська етика виявилися великим спрощенням Локової політичної теорії, оскільки вони підмінювали неозначене число самоочевидних прав єдиною нормою цінності — найбільшим благом найбільшого числа людей. Насправді це було набагато більше, ніж просто спрощення, адже при сумлінному застосуванні така теорія знищувала природне право, вчення про договірне урядування та й всю систему природного права, яка, гадалось, буде запорукою гармонії індивідуальних інтересів у суспільстві. Жоден письменник XVIII сторіччя, за винятком Г'юма, не висловлювався з цього приводу з усією яснотою, і навіть Бентам, що слідом за Г'юмом протиставляв корисність природним правам, був далекий від того, щоб розгледіти всі приховані смисли такого протиставлення. Адже якщо моральність і суспільні установлення виправдані тільки їхньою корисністю, нею ж мають бути виправдані й права, а отже, всяка вимога якогось природного права буде або безглуздом, або просто плутаним шляхом до висновку, ніби це право дійсно веде до найбільшого блага. Гельвецій начебто ніскільки не усвідомлював цієї суперечності.

Коли утилітаристська етика була вже цілковито розроблена, в ній виявились такі припущення, що аж ніяк не виправдовувалися принципом

корисності, а приймалися насправді як самоочевидні істини. Тож припущення, ніби щастя всіх можна зробити враз максимальним, виявилось нічим іншим, як давньою вірою в гармонію природи, яка вважалася доказом того, що здійснення всіх індивідуальних прав витворить якнайгармонійніше суспільство. Знов же, те припущення, що щастя однієї людини має вважатись як таке, що має однакову цінність із щастям іншої, було тотожне вірі в природну рівність. Було цілком можливим, що обидва принципи, корисності й природного права, повинні привести до супротивних практичних висновків, і до певної міри так воно й сталося. Висновок, що його Гельвецій вивів із принципу корисності, полягає у тому, що мудрий законодавець застосовуватиме болі й покарання для гармонізації інтересів різних людей, а це аж ніяк не передбачає скільки-небудь великого ступеня свободи. Природне ж право, навпаки, передбачало, що інтереси різних людей є з природи гармонійні, коли їх лишати вільними, і до цього аргументу вдавалися ті економісти, які доводили, що законодавець не повинен чіпати торгівлю. Ці два аргументи трималися вкупі не логікою, а тим фактом, що всі, хто до них удавався, дуже легко доходили згоди щодо висновків, яких хотіли дійти. Одні й ті самі політичні реформи діставали однаковий захист незалежно від того, в ім'я чого це робилося: корисності чи природного права.

### Фізіократи

Той утилітаризм, що його розробив Гельвецій як теорію моралі й законодавства, був одночасно поширений і на економіку, коли того самого року, що й праця «Про розум», вийшла *Tableau éconotique* («Економічна картина») Кене. Подібно до Гельвеція, фізіократи розглядали насолоду й біль як дві основні пружини людської діяльності, а просвічений егоїзм був для них необхідним правилом функціонування добре налагодженого суспільства. Але законодавцеві вони не надавали такої великої ролі; завдання його було легким і зводилося, власне, до невтручання в природну взаємодію економічних законів. Оскільки кожна людина є найкращий суддя для своїх власних інтересів, найкращий спосіб зробити людей щасливими — це звести до мінімуму обмеження на індивідуальні зусилля й ініціативу. Ось чому влада має звести законодавство до необхідного мінімуму, що відвернуло б зазіхання на особисту свободу. Цей аргумент припускає існування природних народногосподарських законів — що Адам Сміт називав згодом «очевидною і простою системою природної свободи», — які створюють щонайбільше процвітання й гармонію, коли не зазнають ніякого втручання. Це було чудернацьке поєднання двох цілковито відмінних значень природного права: давнішого значення, яке запроваджувало норму справедливості й слушного розуму, і новішого значення, яке просто давало емпіричне узагальнення. З погляду чистої корисності не було ніякої підстави гадати, ніби політика невтручання влади у регулювання ділових

стосунків приведе з усією необхідністю до найбільшого блага найбільшого числа людей. Економічна свобода не сприймалась як така, що потребує ще й політичних прав; фізіократи задовольнялись абсолютною монархією, якщо та дотримуватиметься просвіченої економічної політики. Взагалі всі французькі філософи, за винятком Руссо, дужче переймалися громадянськими свободами (такими, як рівність перед законом та свобода дії), аніж народним урядуванням.

### Гольбах

Утилітаристська версія природних прав зазвучала на всю силу своєї полемічності аж у 1770 році, коли Гольбах опублікував «Біблію атеїстів» — славетну свою «Систему природи», а також праці, присвячені політиці<sup>1</sup>. Замість Вольтерового туманного деїзму Гольбах запропонував свій вид радикального атеїзму, або матеріалізму, заснованого начебто на фізичній науці, й зробив з нього плацдарм для рішучої атаки на релігію. «Система природи» стала першою із серії книг, що перепиняли течію філософії з частотою десь в одне покоління, і вона здобула величезну популярність у тих, хто вірить, що релігія — це «опій для народу». Подібно до інших таких книг, Гольбахів твір містив у собі своєрідну пантеїстичну релігію, що не мала логічної залежності від науки. Звісно ж, та його відома апострофа до Природи, якою він завершив книгу, зовсім не була добута шляхом інтелектуальної операції із споглядання тієї чи іншої механічної системи.

Гольбах випередив Вольтера ще в одному відношенні: нападаючи на релігію, він тут-таки, поруч, розгортав не менш щирий наступ на владу. Уряди взагалі, й французький зокрема, завжди були неосвічені, некомпетентні, несправедливі, зажерливі, віддані не так добробутові своїх підданців, як їх експлуатації, байдужі як до торгівлі та сільського господарства, так і до освіти й мистецтв; зацікавлені здебільшого у війнах і завоюваннях і радше призвідники винародовлення й голоду, ніж творці загального блага. Через усе це звинувачення звучала сильна нота класової свідомості — свідомості зневаженого середнього класу, що гостро усвідомлює свої власні чесноти, вкрай вороже настроєний до влади, яка експлуатує його в інтересах класу суспільних паразитів, і щиро переконаний, що його власні інтереси тотожні загальному благу. Для Гольбаха й англійських утилітаристів віра в те, що середній клас у певному розумінні є представником суспільного добробуту, переросла в переконання, нібито класовий конфлікт — це просто таке зло, яке усувається розширенням політичних прав. Таке розуміння класового конфлікту й урядування як інструменту експлуатації було занесене до Англії разом із утилітаризмом,

<sup>1</sup> «Суспільна система», 1773; «Природна політика», 1773.

де воно лежало готовісіньке, чекаючи, поки його підбере рука Карла Маркса.

Політичні філософії Гольбаха й Гельвеція у своїх загальних засадах мало чим різнилися одна від одної, ото тільки що Гольбах менше цікавився психологією, а більше урядуванням. Люди, мовляв, не народжуються лихими, а їх роблять такими лихі суспільні порядки; суть лихого урядування полягає в тому, що воно не зробило загального щастя своєю метою; причиною ж лихого урядування є те, що воно перебуває в руках тиранів та священників, чий інтерес — не урядувати, а експлуатувати; а порятунком від цього лиха буде надати вільний простір для виявлення «загальної волі»<sup>1</sup>, яка означає гармонію егоїзму й природного добра. Суверен — це діяч, що виконує в суспільстві владні функції, придушує шкідливу поведінку. Але суспільство буває добрим тільки тому, що надає людям свободу шукати свого власного блага, а свобода — це «невід'ємне право», оскільки без неї неможливе процвітання. Всі нації, взяті разом, становлять міжнародну суспільність, де війна рівнозначна убивству й грабунку в межах однієї окремо взятої нації. Деспотизм — це спотворена верховна влада, де інтереси панівного класу узурпують те, що по праву належить загальному інтересові; розподіл інтересів поміж класами є головним джерелом слабості. А порятунком, коли сказати коротко, буде освіта, яка сама собою, сподівався Гольбах, «сотворить чудо» реформування, адже люди є розумні, їм треба тільки побачити, в чому полягає їхній справжній інтерес, щоб цілковито йому віддатися. Досить тільки просвітити їх, усунути перепони, вибудовані забобонами й тиранією, зробити людей вільними, щоб вони могли йти за світлом розуму; переконати правителів, що їхні інтереси справді тотожні інтересам їхніх підданців, — і майже автоматично не забариться настати щасливий стан суспільства. Якщо люди побачать свої справжні інтереси, то віддадуться їм; коли ж вони віддадуться своєму справжньому егоїзмові, тоді настане всезагальне благо. Годі уявити щось дивовижніше за той спосіб, у який Гольбах вибудовує звинувачення супроти глупоти всієї історії, і тут-таки, без передиху, пропонує змінити її простим показом того, що глупота невігідна.

Із запалом Гольбахових звинувачень супроти владних структур контрастує вкрай велика поміркованість тих ліберальних засобів, які він пропонує. Він аж ніяк не був прихильником революції, принаймні у своїх намірах. Знов і знов він повторює, що розум не проливає крові, що освічені люди — миролюбні, що розумові здібності розвиваються повільно, але впевнено. Ще меншою мірою був він демократ. Представники народу, мовляв, повинні бути людьми заможними, «прив'язаними до держави своїми маєтностями й зацікавленими у їх збереженні так само, як і в підтриманні свободи».

<sup>1</sup> Вираз *volonté générale* («загальна воля») вжили Дідро у своїй статті про Природне Право й Руссо в статті про Політичну Економію в «Енциклопедії» (1755). Хто з них двох придумав цей вираз, невідомо, хоча Руссо надав йому свого особливого значення; див. наступний розділ.

*Під словом «народ» я розумію не те дурнє населення, яке, будиши позбавлене освіти й здорового глузду, може будь-якої миті стати зняряддям в руках бунтівних демагогів, поплічниками тих, хто хотів би збаламутити суспільство. Кожен, хто здатен жити пристойно з прибутків від своєї власності, й кожен голова родини, який володіє землею, має розглядатись як громадянин. Ремісник, купець і той, хто заробляє свою платню, мають бути захищені державою, якій вони служать, приносячи користь відповідно до свого фаху, але вони не є справжніми членами суспільства, аж поки працею своєю та винахідливістю не надбають собі землі<sup>1</sup>.*

Звідси випливає, що для Гольбаха справжній реформатор — це суверен; потрібно тільки переконати його в тому, що «безглузде право чинити зло» є поганою політикою. Віра у всемогутність просвіти не була демократичним ученням, оскільки загальної освіти, як виявилось, досягти було неможливо. Великим демократом XVIII сторіччя був Руссо, і в його ідеях про освіту розумовій просвіті приділялось найменше значення.

### Прогрес: Тюрго і Кондорсе

Вся ця література, від Гельвеція до Гольбаха, наскрізь просякнута ідеєю людського прогресу. Вона прозирала і в ідеї природного суспільного ладу, і в візії загальної науки про людську природу, і в вірі, що суспільний добробут є продуктом знання, але з найдужчою силою вона зазвучала в Локовій концепції, що знання результує з накопиченого досвіду. Ідея прогресу ніколи не була цілковито відсутня у філософському емпіризмі — ще від того часу, коли Бекон, порівнюючи давню вченість із сучасною, висловив твердження, що сучасний вік «це більш розвинений вік світу, адже він надбав, накопичив нескінченну кількість експериментів та спостережень», або коли Паскаль зробив припущення, що історію раси, подібно до історії особи, можна уявити як неперервний процес навчання. Вольтер у своїх історіях, наголошуючи на думці, що розвиток мистецтв і наук є ключем до суспільного поступу, вніс і свою частку до утвердження цього погляду. Тюрго і Кондорсе обернули ідею прогресу в філософію історії, перелічивши ті стадії розвитку, які пройшло суспільство<sup>2</sup>. Із внесків обох їх коротке есе Тюрго було важливіше у філософському розумінні, хоча Кондорсе яскравіше показує ті надії і сподівання, що їх вселяла віра в прогрес. Тюрго із глибокою прозирливістю визначив істотну різницю між

<sup>1</sup> «Суспільна система» (1773), т. II, с. 52.

<sup>2</sup> Тюрго, «Слово про поступальний прогрес людського духу», 1750; Кондорсе, «Нарис про історичну картину прогресу людського духу», 1794. В Англії подібна до філософії Кондорсе теорія була представлена в Годвіновій «Політичній справедливості» (1793).

такими двома науками, як фізика, що виявляє закони для повторюваних явищ, та історія, що простежує дедалі більше накопичення досвіду, з чого й складається цивілізація. Шукаючи взірця для цієї нескінченно зростаючої різноманітності, він запропонував дещо, не вельми відмінне від Контового закону про три стадії: анімістичну, спекулятивну й наукову. Кондорсе задовольнився тим, що, згадавши три гіпотетичні доісторичні стадії, поділив європейську історію на шість стадій: дві для стародавнього, дві для середньовічного й дві для новочасного періодів. Французька революція, гадав він, стане віхою початку нової, кращої доби. Ті злигодні, в які втягла його Революція і які зруйнували його долю швидше, ніж він встиг зробити остаточну редакцію своєї книги, не зруйнували його переконаної віри в людське призначення.

Звіт Кондорсе про прийдешню еру краще, ніж його поділ історії на стадії, розкриває значення, яке мала для нього ідея прогресу. Ця утопія, мовляв, має постати з поширення знання і з могутності, якої знання надає людям, щоб вони долали фізичні й духовні перепони на шляху до щастя. За основу тут править Локів емпіризм, витлумачений у Гельвецієвій манері. Прогрес, на думку Кондорсе, йтиме, з усією очевидністю, по трьох лініях: дедалі більшої рівності між націями, усунення класових відмінностей і загального розумового й морального вдосконалення, що буде наслідком перших двох чинників. Усі нації й раси можуть стати настільки ж просвіченими, наскільки є такими, як засвідчили Американська і Французька революції, американці й французи. Демократія покінчить із експлуатацією відсталих народів і зробить європейців радше старшими братами, ніж панамі чорношкірих. У межах кожної нації можна усунути невгоди в освіті, сприятливих можливостей та заможності, що їх суспільно-класові нерівності нав'язали не таким щасливим членам суспільства. Свобода вибору професії, страхування для хворих і старих, заборона війни, ліквідація як убогості, так і розкоші, рівні права для жінок і, понад усе, загальна освіта — створять практично однакові шанси для всіх. І, врешті, Кондорсе сподівався, що прогрес матиме сукупний ефект, оскільки вдосконалення суспільних установлень має поліпшити й розумові, моральні та фізичні сили людського роду.

*Настане час, коли сонце осяватиме тільки світ вільних людей,  
що не визнаватимуть над собою ніякого пана, окрім їхнього власного  
розуму, коли тирані й раби, священники та їхні дурні чи лицемірні  
знаряддя існуватимуть хіба що в історії чи на сцені<sup>1</sup>.*

*Було блаженство в тім світанку жити,  
А юним бути — справжній Божий рай!*

<sup>1</sup> «Нарис» (вид. О.Г. Пріор), с. 210.

Оглядаючи всю цю філософію, описану в цьому розділі, неможливо не зробити висновку, що вона буде важлива не так новизною чи глибиною поширюваних ідей, як величиною аудиторії, що на неї впливала. Її покликанням було радше популяризувати, а не відкривати. Недарма ж XVIII сторіччя прозивають віком енциклопедії, тим віком, коли Європа збирала до купи набутки, зроблені більш оригінальним генієм попереднього століття. Це справедливо навіть стосовно такої вражаючої постаті, як Монтеск'є. Політична філософія віку зводилася, по суті, до захисту природних прав, притаманних індивідуальним особистостям, та до установлення норм того, що закон із владою разом можуть по праву робити, і меж, яких вони не мають права переступати. Сама природа цього випадку вимагала, щоб такі права були зведені в ранг аксіом — плодів розумової інтуїції, які не доводяться і ще менше можуть бути захищені емпіричним узагальненням. У гіршому разі, це був кращий догматизм, ніж догматизм авторитету, від якого ця філософія визволила XVII сторіччя, але покликання на самоочевидність було все ж таки нічим іншим, як догматизмом. Ні в науці, ні в суспільних вченнях він не встояв проти широкого й постійного застосування емпіричних методів.

У цьому напрямку впродовж XVIII сторіччя відбувалася постійна, хоч і не цілком усвідомлювана переміна: суспільна філософія була настільки емпірична, що такими не були ні Гобс, ні Лок. XVIII сторіччя так узялося до вивчення суспільної історії, як XVII й не думало братись; воно так досліджувало звичаї та манери чужоземного люду, як жодному раціоналістові й на думку не спадало робити; воно так глибоко поринуло в процеси промисловості й механічних мистецтв, торгівлі, фінансів та оподаткування, що колишні носії високого знання були б цим просто шоковані. А проте цей емпіризм був, сказати б, у всьому схильний до раціоналізму; він слабував претензією на всезнання і сверблячкою простоти. Він покликався на факти, але вимагав, щоб факти промовляли наперед визначеною мовою. Навіть нова етика корисності й нова економіка, що стали головними додатками до суспільної теорії, саме з цієї причини були логічно непослідовними. Вони заявляли, що засновуються на емпіричній теорії мотивів людської поведінки, але водночас брали на себе ще й гармонію природи, яка ніколи й ніяк не могла бути забезпечена науковою доказовістю. Таким чином, популярна думка XVIII сторіччя повторювала філософію, в яку вірила насправді тільки наполовину, й сповідувала метод, який практикувала також лише наполовину. Практичне значення цієї популярної філософії виявилось надзвичайно великим. По всій Європі вона поширила віру в науку; вона виплекала надію на те, що розум спроможний зробити людей в належній мірі господарями своєї суспільної та політичної долі; вона палко захищала ідеали свободи, рівних можливостей і достойного людини життя, дарма що все це робилося здебільшого в інтересах одного суспільного класу. Вона не апофеозувала понад міру своїх упереджень. Але в інтелектуальному розумінні вона була поверхою й почасти через

це впала жертвою покликання до сентименту, яке розпочав Жан-Жак Руссо і якому загалом бракувало своїх поважних чеснот.

### Вибрана бібліографія

- The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers.* By Carl I. Becker. New Haven, Conn., 1932.
- The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth.* By J. B. Bury. With an Introduction by Charles A. Beard. New York, 1932.
- The Philosophy of the Enlightenment.* By Ernst Cassirer. Eng. trans. by Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove. Princeton, N.J., 1951.
- Montesquieu and Burke.* By C. P. Courtney. Oxford, 1963.
- Montesquieu and English Politics (1750 – 1800).* By F. T. H. Fletcher. London, 1939.
- The Faith of Reason: The Idea of Progress in the French Enlightenment.* By Charles Frankel. New York, 1948.
- Condorcet on the Progress of the Human Mind.* By Sir James George Frazer. Oxford, 1933.
- Voltaire's Politics: The Poet as Realist.* By Peter Gay. Princeton, N.Y., 1959.
- Turgot.* By C. J. Gignoux. Paris, 1945.
- The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason.* Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1930. Chs. 5, 6, 8.
- «The Age of Reason». «Diderot». By Harold J. Laski. *In Studies in Law and Politics.* London, 1932.
- The Rise of European Liberalism: An Essay in Interpretation.* By Harold J. Laski. London, 1936. Ch. 3.
- The Political Doctrine of Montesquieu's Esprit des lois.* By Lawrence M. Levin. New York, 1936.
- French Liberal Thought in the Eighteenth Century: A Study of Political Ideas from Bayle to Condorcet.* By Kingsley Martin. 2d. ed. rev. London, 1954.
- Voltaire: Man of Justice.* By Adolph Meyer. London, 1952.
- Natural Rights: A Criticism of Some Political and Ethical Conceptions.* By David G. Ritchie. London, 1895.
- The Pioneers of the French Revolution.* By Marius Roustan. Eng. trans. by Frederic Whyte. Boston, 1926.
- Voltaire and the State.* By Constance Rowe. New York, 1955.
- Progress in the Age of Reason.* By R. V. Sampson. Cambridge, Mass., 1956.
- Condorcet and the Rise of Liberalism.* By J. Salwyn Schapiro. New York, 1934.
- Montesquieu: A Critical Biography.* By Robert Shackleton. New York, 1961.
- Montesquieu in America, 1760 – 1801.* By Paul M. Spurlin. University, Louisiana, 1940.
- Baron d'Holbach: A Prelude to the French Revolution.* By W. H. Wickwar. London, 1935.

## Повторне відкриття громади: Руссо

Між найбільш характерними для французького Просвітництва письменниками й Жан-Жаком Руссо пролягла велика прірва. Її існування було очевидне для всіх причетних осіб, хоча її точної природи ніхто остаточно й не виявив. Дідро описав її як «незмірне провалля між небом і пеклом», нарікаючи, що сама думка про Руссо заважала йому працювати, «от ніби я мав біля себе чинюсь прокляту душу». Руссо своєю чергою заявляв, що всяк, хто може сумніватися у його щирості, «zasлугує на шибеницю». Гук від цієї сварки розходився по всій Європі, а затятість обох сторін була просто неймовірною. Досі ведуться суперечки навіть про елементарне питання особистої чесності, хоча навряд чи багато знайдеться сьогодні таких, хто вірить, що не було щирішої людини за Дідро чи що Руссо її справді був лицеміром. Томас Карлайл сказав якось, що він відрізняється від Стерлінга тільки своїми «поглядами». Руссо ж відрізнявся від своїх сучасників у всьому, крім своїх поглядів; навіть тоді, коли він уживав ті самі, що й вони, слова, то мав на увазі щось відмінне. Його вдача, його погляди на життя, його шкала цінностей, його інстинктивні реакції — все істотно різнилося від того, що Просвітництво підносило як гідне захоплення. Ті дванадцять років від 1744-го до 1756-го, що Руссо пробув у Парижі, стали роками його близького спілкування з колом людей, що писали «Енциклопедію», але внаслідок цього зближення тільки склалося по обидва боки переконання, що Руссо — «не їхній».

Це протиставлення і, як по правді, все, що Руссо написав про філософію й політику, виростало якимись непрямыми шляхами з його складної і нещасливої особистості. З його «Сповідей» постає виразна картина глибоко розколотої особистості, в якій велику роль відігравали хворобливі вияви статі й релігії. «Мої смаки й думки, — признається він, — завжди начебто коливалися поміж шляхетним і ницим». Його стосунки з жінками, і справжні, й уявні, виказують шалену чуттєвість, якій бракувало і тваринного вдоволення, й дієвої сублімації, але яка призводила до бунту сентиментальної фантазії та інтроспективного позування. Дисципліни, інтелектуальної чи моральної, характерної для кальвінізму в його більш життєвих формах, для нього ніколи не існувало. Але він так і лишався одержимим пуританською свідомістю, почуттям гріха й страхом перед прокляттям. На його вчинки пуританська свідомість, може, й не справляла великого впливу, але вона приносила, компенсаційним шляхом, розкішний урожай моральних сентиментів. «Я легко забуваю свої невдачі, але я не

можу забути свої вади й ще менше — свої цнотливі почуття». Палка віра Руссо в те, що люди є добрі з природи, віра, яка, сказав він одного разу, була основоположним принципом його етичних писань, була не стільки його інтелектуальним переконанням, скільки зворотним ходом вродженого страху, що він є нібито лихий. Скидаючи вину на суспільство, він спромогався одним махом і задовольнити свою потребу в осуджуванні, і знайти собі прихисток у затишному міфі.

Цей конфлікт в особистості Руссо поміж шляхетним і нищим, поміж ідеальним і реальним позбавляв його усієї втіхи від праці й віри у вартісність тієї праці. Зародження ідеї приходило мов сяйво з небес, розв'язуючи «всі протиріччя нашої суспільної системи». А втілення тієї ідеї в слова не доносило її чверті від туманної, але блискучої візії. В царині суспільних стосунків він трудився з болісним почуттям невідповідності, глупоти й недовіри до самого себе. Ніщо, здається, не приносило йому втіхи, крім жінок та стосунків, практично позбавлених інтелектуального змісту. Він мав схильність до паразитизму, тож протягом значних періодів жив у становищі напівзалежності, але ніколи не був зугарний приймати залежність як годиться. Натомість він вибудовував довкола себе міф псевдостойцизму та облудної самодостатності, який найвиразніше виявився у підозрливості до тих, хто пробував подружитися з ним, та в розкриванні витончених змов, ймовірно гаданих, з метою зрадити й напасти на його. Наприкінці його життя ці підозри набули чітко окресленого характеру манії переслідування. Попри свої роки не такого вже й неприємного блукацтва, смаком і мораллю він представляв сентиментальність дрібної буржуазії. В основному він цікавився простими речами, жахався науки й мистецтва, не довіряв витонченим манерам, сентименталізував банальні чесноти й саджав почуття на королівський трон — володарем над розумом.

### Повстання проти розуму

Більше ніж будь-хто, Руссо кидав проекцію суперечностей та недоладностей своєї власної натури на довколишнє суспільство, шукаючи беззаспокійливих засобів для своєї болісної чуттєвості. Для цієї мети він використав знайомий контраст між природним та актуальним, до якого зверталися всі, хто кликав до розуму. Але Руссо не апелював до розуму. Навпаки — він обернув цей контраст на атаку проти розуму. Проти розумової здатності, росту знання й наукового прогресу, що їх Просвітництво мало за єдину надію цивілізації, він виставив милі, доброзичливі почуття, добру волю й пошану. Цінним життя роблять лише прості емоції, може, навіть інстинкти, відносно яких люди навряд чи й взагалі відрізняються одне від одного і які, уявлялося йому, існують у чистішій, не такій перекрученій формі в простій, неосвіченій людині, ніж у просвічених та умудренних. «Мисляча людина — це розбещена тварина». Усі свої моральні оцінки

Руссо зосередив на вартості цих звичайних почуттів: милі втіхи родинного життя, радість і краса материнства, задоволення, яке приносять такі домашні уміння, як обробіток землі, універсальне почуття релігійного шанування і, понад усе, почуття спільної долі й поділяння спільного життя, — усе, що завдяки йому люди навчилися називати «реальностями» повсякденності. Наука ж, на протипагу всьому цьому, — плід пустої цікавості; філософія — просто інтелектуальний мотлох, а люб'язності ввічливого життя — фальшива позолота.

Героєм примітивізму Руссо був не благородний дикун, а роздратований, спантеличений буржуа, що не мирить із суспільством, яке його зневажає і дивиться на нього згори вниз; він свідомий чистоти свого серця й величі заслуг своїх, а ще глибоко шокований зіпсутістю філософів, для яких немає нічого святого. Руссо, отже, керований якоюсь дивною логікою, вдався до однакового осуду як суспільного ладу, що гнітив його, так і філософії, що хотіла зруйнувати основи того суспільства. Обом цим лихам він протиставляв благочестя й чесноти простого серця. Річ у тім, що Руссо був перший, хто висловив щойно пробуджений страх — страх, що раціональна критика, знищивши найнеоковірніші святощі, як-от церковні догми й повинності, може потім не зупинитися перед тими святощами, що їх поки що вважає за слушне не чіпати.

*Ці марнославні нікчемні витії [філософи], озброївшись своїми фатальними парадоксами, скрізь ідуть у наступ, аби підірвати підвалини нашої віри й звести добродішність панівець. Вони висміюють зневажливо такі старі поняття, як патріотизм і релігія, присвячуючи свої таланти й філософію руйнуванню і знеславленню всього, що люди вважають за священне<sup>1</sup>.*

Сказати б коротко, інтелект є небезпечним, бо він підриває шанобу; наука — руйнівною, бо забирає віру; розум — поганим, бо виставляє розсудливість супроти моральної інтуїції. Без шанобливості, віри й моральної інтуїції немає ні характеру, ні суспільства. Таку ноту Просвітництву нелегко було збагнути (коли це не прихований захист церкви від переоцінки цінностей, чим насправді виступ Руссо не був), адже Просвітництво звикло зосереджувати всю свою віру й надію в розумі та науці. Величезне значення Руссо полягає в тому, що він, коли брати широко, змусив філософію обернутись проти її ж власної традиції. Кант визнавав, що Руссо перший відкрив перед ним переважаючу цінність моральної волі порівняно з науковим дослідженням, і Кантова філософія започаткувала коли не новий вік віри, то принаймні новий поділ, де з одного боку знаходиться наука, а з другого — релігія і мораль. У цьому новому перегрупуванні філософія була не стільки союзницею науки, скільки

<sup>1</sup> «Мистецтва й науки», англ. перекл. Г.Д.Г. Коула, в «Суспільному договорі й розмислах» («Everyman's Library»), с.142.



захисницею релігії. Науку, мовляв, треба обачливо обмежувати світом явищ, де вона неспроможна завдати шкоди істинам серця, релігії та моральному закону. Заявити, буцім наука знає самі видимості, означає щонайменше припустити, що є ще якийсь інший спосіб пізнання дійсності. Філософія, звільнена таким чином з-під влади науки, не завжди отак тверезо ходила поруч із моральним законом. Іноді вона пошукувала вищу істину способами позараціональними й ірраціональними, з допомогою віри, світла генія, метафізичної інтуїції або й просто волі. Недовіра до інтелекту була виписана великими літерами на прапорі філософії XIX сторіччя.

Така політична філософія, котра, як у Руссо, починала із звеличення моральних сентиментів супроти розуму, далі могла розвиватися різними шляхами, але їй судилося стати супротивною традиційному лібералізму обох його гатунків: і природних прав, і корисності-утилітарності. І Руссо, і Кант заперечували, що раціональний егоїзм є поважаною моральною рушійною силою, і виключали розсудливість із списку моральних чеснот. Наслідком цього могла стати ще радикальніша доктрина рівності, яку можна б захищати на засадах розуму й прав особи, оскільки Руссо гадав, що моральні чесноти у простих людей зберігаються в щонайбільшій чистоті. Як стверджував він у своєму «Емілі»:

*Саме з простих людей складається людський рід, а те, що не є народ, навряд чи варто брати до уваги. Людина скрізь є однакою, хоч би до якого стану вона належала, а коли так, то ті стани, що найчисленніші, й заслуговують на найбільшу повагу<sup>1</sup>.*

Однак демократія такого гатунку повинна нести в собі дуже мало особистої свободи, оскільки індивідуальній винятковості вона надає надто мало значення. Та етика, що ототожнює моральність із раціональним егоїзмом, припускає принаймні свободу особистого судження, тоді як етика почуття, надто коли вона наголошує на сентиментах, однаковою мірою притаманних усім людям, не потребує навіть цього. І врешті з найбільшою певністю прищеплюється пошана до влади традиції та звичаю. Моральність простолюдина, хоч би скільки доброї волі вона втілювала, неминуче є моральністю його часу й місця. Її норми — це швидше норми групи, ніж індивіда, а така моральність завжди вчить коритися групі й пристосовуватися до узвичаєних в ній обов'язків. Коли так, то немає ніякої певності, чи залишаться вони врешті хоч трохи демократичними взагалі. Те, що Руссо склав таку високу оцінку саме простому суспільству, де немає скільки-небудь помітних рангових відмінностей, сталося більш-менш випадково. Чесноти лояльності й патріотизму, що в основному ними він захоплювався, а також слава знаходження щастя в добробутові групи не потребують якогось особливого відношення до демократії. Нелегко

<sup>1</sup> Цитата Морлі, «Руссо» (1886), т. II, с. 226 прим.

визначити, куди більше належав Руссо: чи до якобінського республіканства, чи до консервативної реакції.

### Людина як громадянин

Є зручність розрізнити два періоди політичної творчості Руссо: період формування, датований десь 1754 — 1755 роками, коли він виробляв свої ідеї, сперечаючися з Дідро<sup>1</sup>, і той відтинок часу, коли до публікації 1762 року була підготовлена остаточна версія «Суспільного договору». Багато критиків відчували фундаментальну логічну розбіжність між творами цих двох періодів, сформульовану Воганом як «задирливий індивідуалізм „Розмислу про нерівність“» та «однаково задирливий колективізм „Суспільного договору“». Відомо напевне, що сам Руссо не відчував такого протиставлення; у «Сповіді» він запевняв, що «кожна сильна ідея „Суспільного договору“ була заздалегідь оприлюднена в „Розмислі про нерівність“». Взагалі ця думка Руссо була правильна, хоча правда й те, що його писання кишать несумісними ідеями. Багато такого, що скидається на «задирливий індивідуалізм», лишилося все-таки в «Суспільному договорі», та й жодної з його робіт неможливо звести до якоїсь послідовної системи. Різниця між ранішими творами й «Суспільним договором» просто та, що в перших він випишувався на волю із суперечливої соціальної філософії, а в останньому намагався якомога ясніше виразити свою власну контрфілософію.

Та соціальна філософія, з якої мусив виплутуватися Руссо, була систематичним індивідуалізмом, що його на той час приписували Локові. Вона стверджувала, що цінність будь-якої суспільної групи полягає в щасті чи самозадоволенні, яке вона дає своїм членам, і надто в захисті їхнього природного права володіти й розпоряджатися власністю. До співпраці людей ведуть просвічений егоїзм та добрий обрахунок особистої вигоди. Громада істотною мірою є утилітаристська; в межах самої себе вона не знає ніякої цінності, хоча цінності захищає; рушійна сила, на якій вона засновується, — це універсальний егоїзм; а ще вона є головним чинником благополуччя й безпеки її членів. Цілком справедливо Руссо відносив цю філософію як до Гобса, так і до Лока. Проти Гобса він висував те зухвале заперечення, що війни, які підносяться окремим людським особистостям як природний стан речей, насправді є війнами між «громадськими особами» чи «моральними істотами», яких звать суверенами<sup>2</sup>. Люди воюють не як окремі індивіди, а як громадяни чи піддані.

<sup>1</sup> Тими головними роботами були «Розмисел про нерівність» (1754), стаття «Політична економія» в «Енциклопедії» (1755), ненадрукований розділ «Про загальне суспільство людського роду» (I, II) із першого варіанту «Суспільного договору» та ще кілька неопублікованих фрагментів. Найкращим виданням є: К.Е. Воган, «Політичні твори Жан-Жака Руссо», у 2-х томах, Кембрідж, 1915. Оpubліковані твори видано в перекладах Г. Д. Г. Коула: «Суспільний договір і розмисли» («Everyman's Library»).

<sup>2</sup> Фрагмент із «Стану війни», Воган, т. I, с. 293.

Саме Платон був тим мислителем, що найбільше посприяв визволенню Руссо з цього індивідуалізму. Фактично з Руссо починається нова ера впливу класики на політичну філософію — ера, яку подовжило гегельянство і в якій було більш еллінського, ніж у псевдокласицизмі XVIII сторіччя. Що Руссо взяв у Платона, так це загальний світогляд. Сюди входило, по-перше, переконання, що політичне підданство є, по суті, етичне і тільки вторинно виступає як предмет права та влади. По-друге (і це важливіше), він перейняв у Платона припущення, яке виразно прозирає в усій філософії міста-держави, що сама громада є головним моралізуючим чинником, а тому представляє найвищу моральну цінність. Та філософія, відносно якої Руссо стояв в опозиції, починалася з повністю сформованих індивідів; їм вона приписувала повний набір інтересів і здатність вираховувати — бажання щастя, ідею володіння, здатність спілкуватися з іншими людьми, торгуватися з ними, доходити згоди і врешті створювати уряд, що надавав би тій згоді сили. Платон спонукав Руссо запитати: де ж беруть індивіди усі ці здібності, як не в суспільстві? У межах суспільства може бути й індивідуальність, і свобода, й егоїзм, і шанування угод, тоді як поза ним немає нічого морального. Від нього індивіди дістають свої духовні й моральні здібності й через нього стають людськими істотами; основоположною моральною категорією є не людина, а громадянин.

До цього висновку Руссо підштовхнуло також його власне громадянство у місті-державі Женеві. Нелегко добачити, чи в ранньому його житті, поки він був женецьким підданцем, це справляло на нього хоч якийсь відчутний вплив, але згодом він це раціоналізував та ідеалізував. Це видно з присвяти, яку він помістив перед «Розмислом про нерівність», написавши її в той час, коли він збирався жити в Женеві. Ця ідеалізація міста-держави була однією з причин, чому його політична філософія і близько не підступалася до сучасної політики. Формулюючи свої теорії, він і словом не обмовився про державу в національному масштабі, а коли писав про конкретні питання, в його поглядах було мало спільного з його теоріями. Сам Руссо не був націоналістом ні в якому розумінні, хоча його філософія зробила свій внесок до націоналізму. Оживлюючи інтимність почуття й шану, яку означало громадянство у місті-державі, Руссо переносив це, принаймні як емоційне забарвлення, і на громадянство в національній державі. Космополітизм, який передбачало природне право, він волів розглядати просто як привід, щоб скинути з себе обов'язки громадянина.

Протягом тих двох років, коли склалися його політичні ідеї, Руссо найбільше зосереджувався на розгляді значення таких умовних висловів, як «стан природи» або «природна людина», несумісність яких із його власною ідеєю, що люди не мають моральних якостей поза громадою, була очевидною. Різниця в поглядах на цю тему з Дідро стала початком протистояння між обома чоловіками, яке тривало, скільки вони жили. У томі «Енциклопедії», видрукуваному 1755 року, були вміщені стаття Дідро

про Природне Право й розвідка Руссо про Політичну Економію; десь близько цього часу він написав і критику на статтю Дідро для «Суспільного договору», але згодом вилучив її з остаточного варіанту.

Стаття Дідро була гучною риторикою з використанням звичайних ідей: людина є розумна; її розумність підпорядковує її законам природної рівності; випробування мораллю й урядуванням є загальною волею людського роду, втіленою в законі й практиці цивілізації. Саме ця звичайна традиційність статті й зробила її мішенню для нападу Руссо — він не погоджувався із жодною статтею, написаною в дусі загальноприйнятої віри. По-перше, спільнота всього людського роду — це «справжня химера»; народ не є суспільством, оскільки проста родова подібність не утворює справжньої спілки, тоді як суспільство є «моральною особою», що виникає із справжнього зв'язку (*liaison*), який єднає своїх членів водно. Суспільство повинне мати спільні надбання — такі, як спільна мова, спільний інтерес і добробут, що не є сумою приватних статків, а їхнім джерелом. А людський рід як одне ціле не має з усім цим нічого спільного. По-друге, це ж абсолютна неправда, що розум сам собою здатен хоч коли-небудь звести людей до купи, якби вони дбали тільки кожен про своє індивідуальне щастя, як те припускає традиційна теорія. Тут-бо вся аргументація фіктивна, адже всі наші ідеї, навіть поняття егоїзму, взято із громад-спільнот, у яких ми живемо. Егоїзм не є більш природним чи більш вродженим, ніж ті суспільні потреби, що зводять людей до купи в громади. І, нарешті, якщо й існує взагалі ідея загальної вселюдської родини, то виникає вона із менших спільнот, де люди живуть інстинктивно; міжнародна спільнота — це завершення, а не початок класифікації спільнот.

*Ми зводимо загальнолюдську спільноту до сукупності конкретних суспільств; заснування менших держав спонукає нас думати про держави великі, і до того ж ми тільки тоді починаємо ставати людьми по-справжньому, коли вже зробилися громадянами. Це й підказує, що ми повинні думати про космополітів, хто, доводячи свою любов до рідної країни своєю любов'ю до всього людського роду, хизується тим, що любить цілий світ, аби зажити привілей не любити нікого<sup>1</sup>.*

### Природа й просте життя

Аргументація «Розмислу про нерівність», оприлюдненого приблизно в той самий час, була серйозно затьмарена шаленою атакою на приватну власність, якою здебільшого і вславилась ця праця. Очевидно, коли немає ніяких прав людини, то й власність не є правом; у своєму «Плані Конституції Корсики» Руссо навіть висловив думку, що держава повинна

<sup>1</sup> Воган, т. I, с. 453.

бути єдиним власником. Але, звичайно ж, він не був комуністом. У статті про Політичну Економію він охарактеризував власність як «найсвященніше з усіх прав громадянства» і навіть у самому «Розмислі» трактував її як абсолютно необхідне суспільне право. Справедливо те, що передреволюційне півсторіччя у Франції породило схеми утопічного комунізму, які до радикалізму середнього класу мають десь таке відношення, як комунізм Вінстенлі до політичної доктрини англійських левелерів. Мельє до Руссо, і Маблі, й Мореллі після нього накреслили «природні» схеми суспільства, в якому маєтності, особливо земля, мають бути у спільній власності, а вироблені товари — ділитися порівну, а в саму революційну добу «Маніфест рівних» Марешаля й Бабефове комуністичне повстання 1796 року донесли ідею, що політична свобода без економічної рівності — це поверховий засіб. Можна сказати, що атака Руссо на приватну власність у «Розмислі» лише десь у чомусь співвідноситься з тим комплексом комуністичних ідей. Але він не думав серйозно про скасування власності й не мав певної думки щодо її місця в громаді. Внеском Руссо до соціалізму, утопічного чи якого іншого, була та набагато загальніша ідея, що всі права, у тому числі й право власності, є правами всередині громади-комуні, а не супроти неї.

В цілому «Розмисел» був задуманий для того, щоб розв'язати те саме питання, що й розділ, присвячений критиці статті Дідро про Природне Право. Ось що Руссо означив у передмові як проблему книги: що насправді є природне, а що штучне в людській натурі? В загальних словах його відповідь полягає в тому, що вище, понад всякий егоїзм люди мають у собі вроджену відразу до страждання в інших. Спільною основою соціальності-товариськості є не розум, а почуття; тільки зіпсутій людині страждання ближнього не завдає безпосереднього болю. В цьому розумінні люди є «природно» добрі. Той егоїст із теорій, котрий все розраховує, існує не в природі, а тільки в зіпсутому суспільстві. Філософи-бо «знають дуже добре, що таке є громадянин Лондона чи Парижа, але не відають, що ж таке людина»<sup>1</sup>. Що ж тоді таке по-справжньому природна людина? В історії годі знайти відповідь на таке запитання, адже якщо коли й існували природні люди, то сьогодні, звісно, їх немає на світі. Якщо спробувати змалювати гіпотетичну картину, то відповідь буде певна: природна людина була твариною із суто інстинктивною поведінкою — всяка думка була б для неї «розбещеною». Вона була цілковито позбавлена мови, послуговуючись самими інстинктивними вигуками, а без мови неможлива будь-яка загальна ідея. Отже, природна людина не була ні моральною, ні порочною. Не була вона нещасливою, але так само не була й щасливою. Очевидно, не мала вона ніякої власності, адже власність результує з ідей, передбачуваних бажань, із знання, з виробництва, які не є самодостатньо природними, а такими, що передбачають ще й існування мови, думки та суспільства. Любов до самого себе, смак, зважання на

<sup>1</sup> «Стан війни», Воган, т. I, с. 307.

думку інших, мистецтва, війна, рабство, порок, подружні та батьківські почуття — все це буває притаманне людям тільки тоді, коли вони є соціабельними істотами, що живуть разом, більшими чи меншими групами.

Ця аргументація — дуже загальна; вона тільки й доводила, що природний егоїст — це фікція, що певний вид спільноти-громади є неминучий та що жодне суспільство не буває чисто інстинктивним. Проте Руссо вплив сюди ще й інший аргумент, що був логічно недоречним. Його ранні твори набагато більше, ніж «Суспільний договір», сповнені якогось песимізму, що ймовірно стало наслідком роздратування, нав'язаного перебуванням у Парижі, від чого в нього склалось переконання, що існуюче французьке суспільство було чимось лише трохи більшим за просте знаряддя експлуатації. Крайне зубожіння одного класу просто призводить до паразитичної розкоші класу іншого; мистецтва закидають «гірляндами квітів людські кайдани», оскільки перебувають поза межами досяжності тих мас, чия праця їх підтримує; а економічна експлуатація природно призводить до політичного деспотизму. Супроти цього суспільства-покруча Руссо вибрав і поставив ідеалізоване просте суспільство, що знаходиться в справедливому проміжку між примітивними лінощами й цивілізованим егоїзмом. Очевидно ж, той висновок, що існуючі суспільства — це покручі, які мають бути спрощені, не має ніякого стосунку до попереднього висновку, що певний вид суспільства є єдиною моралізуючою силою в людському житті. Коли б суспільство як таке та було покруцтвом-зіпсутістю, напрошувався б висновок, що воно повинне бути скасоване; Руссо звинувачують досі в тому, що він не насмілився зробити такий висновок. Насправді ж це був не його висновок. Те просте суспільство, яким він волів захоплюватися, знаходиться дуже далеко, як він силкувався довести, від природного інстинкту. Саме через це й не дуже ясно, які ж практичні висновки випливають (якщо випливають узагалі) з його критики природного стану. Все це залежить від природи того суспільства, в яке має бути вживлений індивід. Національна держава, війовничий робітничий клас чи заальпійський католицизм — кожне може претендувати, так само легко, як і миле серцю Руссо місто-держава, на репрезентування найвищої цінності, що їй люди повинні віддати свою вірність. Прочитання цього можуть бути однаково легко як консервативними, так і радикальними.

З ранніх робіт найясніше представляє політичну теорію Руссо стаття про Політичну Економію в п'ятому томі «Енциклопедії». Очевидно, що в певному розумінні це був парний твір до статті Дідро про Природне Право, вміщеної в тому самому томі. «Загальна воля», — найхарактерніша політична ідея Руссо, фігурує в обох статтях, і немає певності, хто з них, чи він, чи Дідро, придумав цей термін. Руссо, звісно ж, присвоїв його собі. Його стаття коротко заторкувала більшість ідей, що згодом були розвинуті в «Суспільному договорі»: теорію, що громада має корпоративну особистість, чи *той соттин* («громадське я»), органічну аналогію суспільної групи; доктрину, що загальна воля корпоративного «я» запроваджує моральні норми, дійсні для його членів, а також зрозуміле

в душі попередньої ідеї зведення урядування до простого виконавця загальної волі. Цю аргументацію підперто вже згаданим загальним принципом, що проста видова подібність ще не робить із людей суспільства, еднаючи їх тільки психологічним або духовним зв'язком — «взаємною чутливістю та внутрішньою відповідністю усіх частин», — аналогічним принципові життєдіяльності живого організму.

*Отже, політична організація — це також моральна істота, що має свою волю; і ця загальна воля, яка завжди схильна до збереження й добробуту цілого і кожної частини і до того ж є джерелом законів, становить для всіх членів держави, у їхніх стосунках один до одного й до неї, правило того, що є справедливим чи несправедливим<sup>1</sup>.*

Тенденція до формування суспільств є універсальною: де тільки індивіди мають спільний інтерес, вони утворюють суспільство, постійне чи перехідне, і кожне суспільство має загальну волю, що регулює поведінку його членів. Більші суспільства складаються не просто з індивідів, а з менших суспільств, і кожне місткіше суспільство визначає обов'язки для менших суспільств, із яких воно скомпоноване. Таким чином Руссо залишив у силі «велике суспільство» — людський рід, якого природне право є загальною волею, але тут він має на увазі не так рід, расу, як суспільство. Однак зв'язки у цьому суспільстві, очевидно, слабкі. Насправді Руссо підносить патріотизм як найвищу чесноту й джерело всіх інших чеснот.

*Відомо, що патріотизм творить найбільші чудеса доброчесності: це чудове й животрепетне почуття, що додає до сили егоїзму всю красу доброчесності, наділяє його енергією, яка, не спотворюючи його, робить із нього найгероїчнішу із пристрастей<sup>2</sup>.*

Перш ніж із людських істот постануть люди, із них мають постати громадяни; але ж, щоб вони могли бути громадянами, влада повинна надати їм свободу, запорукою якої є закон; вона повинна забезпечити матеріальний добробут і усунути грубу нерівність у розподілі багатства, а ще повинна створити систему громадського виховання, яка привчає дітей «розглядати свою індивідуальність тільки в її відношенні до державного організму». Загальну проблему політичної філософії Руссо сформулював майже в парадоксальній формі, відкривши тим парадоксом свій «Суспільний договір».

*За допомогою якого незбагненого мистецтва знайдено засіб творити людей вільними через творення їх підданцями?<sup>3</sup>*

<sup>1</sup> Воган, т. I, с. 241 прим.; англ. перекл. Г. Д. Г. Коула, с. 253.

<sup>2</sup> Воган, т. I, с. 251; англ. перекл. Г. Д. Г. Коула, с. 256.

<sup>3</sup> Воган, т. I, с.245; англ. перекл. Г.Д.Г. Коула, с.256.

### Загальна воля

«Суспільний договір» опубліковано 1762 року. За свідченням Руссо, це була частина набагато більшої праці, яку він був задумав, але не спромігся викінчити. Невідомо, який був план того більшого твору, але, зважаючи на розташування матеріалу в самому «Суспільному договорі», він, ймовірно, починав з абстрактного викладу своєї теорії загальної волі, а далі переходив до розгалужених спостережень у царині історії та політики. Остання частина опублікованого варіанту книги зберігає сліди читання Монтеस्क'є — так само, як простежується вплив Монтеस्क'є в опублікованому «Плані Конституції Корсики» та в *Considérations sur gouvernement de Pologne* («Міркуваннях про урядування в Польщі»). У своїй теоретичній частині «Суспільний договір» є вкрай абстрактним; коли ж Руссо звертається до поточних питань, то тут, як правило, нелегко дібрати, щоб його теорія має спільного з його конкретними пропозиціями чи що спільного у пропозицій з теорією. Тож можна безперечно висувати: від того, що він припинив роботу над розширенням твору, нічого не втратилося. Загальна воля і критика природного права — ось основне, що він мав сказати. Практичні застосування цієї його теорії могли бути різноманітними, але Руссо не мав ні знання, ні терпцю, щоб їх дослідити. Його віра в те, що невелика спільнота, як-от місто-держава, є найкращим прикладом реалізації загальної волі, позбавила його спроможності обговорювати докладніші сучасну політику.

Розвиток теорії загальної волі в «Суспільному договорі» заплутався в парадоксах, почасти через туманність ідей Руссо, але й почасти, здається, тому, що він мав риторську схильність до парадоксу. Очевидно, з огляду на його критику природної людини, він мав би уникати поняття договору взагалі як такого, що позбавлене значення й веде на манівці. Скидається на те, що він зберіг цю фразу, бо любив її народну привабливість, а щоб несумісність не так мозолила око, він опустил критику природного стану, написану супроти Дідро. Невдоволений цим ускладненням, він одразу ж після введення теми контракту швиденько витлумачив його, наскільки взагалі зачіпалось якимсь певне договірне значення. По-перше, його договір не має нічого спільного із правами й повноваженнями уряду, оскільки останній є просто виконавцем волі народу й таким чином позбавлений влади настільки, що не може бути суб'єктом хоч би якого договору. По-друге, той уявний акт, яким витворюється суспільство, не має навіть віддаленої схожості з договором, бо права й свободи індивіда тут не існують узагалі, окрім того випадку, коли вони вже є членами відповідної суспільної групи. Вся аргументація Руссо будувалася на тому факті, що спільнота громадян є унікальним об'єднанням, яке існує разом зі своїми громадянами в єдиному часовому вимірі; члени спільноти ані утворюють її, ані мають права супроти неї. Це — «асоціація», а не «згромадження»; моральна й колективна особистість. Слово «договір» чи не настільки ж провадило до помилки, як і будь-котре інше, що вибрав би Руссо.

*Суспільний лад є священним правом, яке є основою всіх інших прав*<sup>1</sup>.

*Проблема полягає в тому, щоб знайти форму об'єднання, яка захищатиме й опікуватиме з усією спільною силою особу й маєтності кожного члена об'єднання і в якій кожен, єднаючися з усіма, все ж може коритися тільки самому собі й лишатися, як і доти, вільним.*

*Кожен із нас віддає свою особу і всю свою силу до спільноти під верховним проводом загальної волі, і ми, в нашій сукупній спроможності, приймаємо кожного члена як невід'ємну частку цілого*<sup>2</sup>.

Інший парадокс полягав у тому, що Руссо не міг умовити самого себе облишити намагання довести, що люди індивідуально здобувають більше як члени суспільства, аніж коли б вони зоставались ізольованими. Це закладено в знаменитому реченні, яким відкривається «Суспільний договір» і в якому він пропонував пояснити, що може зробити суспільну пов'язаність «законною». Така постановка питання наводила на думку, нібито Руссо збирається показати, як це робили Гольбах чи Гельвецій, що бути членом суспільства — це загалом вигідна оборудка. Звичайно, нічого такого він і не збирався робити, якщо природна держава є химерою, а всі цінності, за якими можна було б судити про цю оборудку, існують тільки в суспільстві. Подібним же чином і твердження, що людина «повсюди в кайданах», наводило на думку, що суспільство — це тягар, за який індивіди повинні мати якесь відшкодування, тоді як Руссо збирався доводити, що вони взагалі не є людьми, коли не входять членами до спільноти-громади. Погана спільнота може накласти на своїх членів кайдани, але логіка зобов'язувала Руссо вважати, що вона чинила б так через свою поганість, а не через те, що вона — спільнота. Питання, що ж виправдовує існування спільноти, він мав би потрактувати як безглузде. Питання, що ж робить одну спільноту кращою за іншу, постає, звісна річ, закономірно; для відповіді на нього необхідне порівняння спільнот у термінах суспільного й особистого інтересів, що їх містить у собі кожна з них, а не порівняння спільноти з її відсутністю. Індивід, знов же, може мати краще становище в одній спільноті, ніж в іншій, але питання про те, вестиметься йому краще чи гірше поза всякою спільнотою, мало б бути виключеним із розгляду як незначуще. Адже саме суспільство, стверджував він, «підмінило інстинкт справедливості і надало дітям людей моральності, якої доти їм бракувало».

«Замість дурної, позбавленої уяви тварини воно зробило з нього розумну істоту й людину». Поза суспільством не могло бути ніякої шкали цінностей, щоб у їхніх термінах можна було б судити про добробут.

<sup>1</sup> «Суспільний договір», I, 1.

<sup>2</sup> Там само, I, VI.

Отже, загальна воля репрезентувала унікальну особливість спільноти, а саме той факт, що вона мала колективне благо, яке не є тим самим, що й особисті інтереси її членів. У певному розумінні вона живе своїм власним життям, здійснює свою власну долю і страждає від свого власного фатуму. У відповідності з аналогією з організмом, яку Руссо розробив на певному етапі у статті про Політичну Економіку, можна сказати, що вона має свою власну волю — «загальну волю» (*volonté générale*):

*Якщо держава є моральною особою, чие життя є спілкою її членів, і якщо найважливішою з її турбот є турбота про збереження самої себе, вона повинна мати універсальну примусову силу, аби рухати й використовувати кожну частину так, як може бути найвигідніше для цілого*<sup>1</sup>.

Права індивідів, як-от: свобода, рівність і власність, що їх природне право приписує людям як таким, є насправді правами громадян. Люди стають рівними, як стверджує Руссо, «згідно з угодою і законним правом», а не, як гадав Гобс, тим, що їхня фізична сила є істотною мірою однаковою.

*Право на свою маєтність, яке має кожен індивід, завжди підпорядковується тому праву, яке спільнота має над усіма*<sup>2</sup>.

У спільноті люди вперше здобувають громадянську свободу, яка є моральним правом і є не просто «природною свободою», що з допомогою мовного образу може бути приписана такій собі самотній тварині.

### Парадокс свободи

Оце стільки є достеменно правдивої і чесної відповіді на химерності сучасної філософської спекуляції про природну державу. Однак те, що з цієї відповіді випливає про права людей в суспільстві, є далеким від очевидності, і звіт Руссо про цю справу часом суперечив сам собі в межах однієї сторінки. Наприклад:

*Суспільна угода надає політичному організмові абсолютної влади над його членами.*

*Припускаю, що кожен, відповідно до суспільної угоди, відчужує від себе тільки таку частину своїх прав, статків і свободи, скільки спільноті важливо узяти під свій контроль; але також має бути*

<sup>1</sup> Там само, II, IV.

<sup>2</sup> Там само, I, IX.

запорука того, що верховний правитель є єдиним суддею над тим, що є важливим.

Але верховна влада, з її боку, не може накладати на своїх підданців будь-які пута, що не є потрібними для спільноти.

Із цього ми бачимо, що верховна влада, хоч яка абсолютна, священна й непорушна, не перевищує і не може перевищувати межі загальних домовленостей і що кожен за бажанням може розпоряджатися такими статками й свободою, скільки їх приділено йому за тими домовленостями<sup>1</sup>.

Фактично Руссо як хотів, так і маневрував поміж власною теорією загальної волі й невід'ємними індивідуальними правами, що їх він був облишив про людське око. Сам собою той простий факт, що будь-які права потребують суспільного визнання і можуть бути захищені тільки в термінах спільного блага, нічого не значить для з'ясування того питання, які ж із прав схоче добре налагоджена спільнота надати своїм членам. Оскільки Руссо вірив, як у щось само собою зрозуміле, у те, що сам суспільний добробут диктує певну свободу індивідуального вибору й індивідуальної дії, то він, хоч би де натрапляючи на такий випадок, характеризував його як обмеження загальної волі. За логікою це зовсім не так, якщо сама свобода є однією з тих речей, що їх потребує загальне благо. Із другого ж боку, Руссо цілком міг би й доводити це, тому що немає ніяких невід'ємних прав усупереч загальному благові, немає ніяких індивідуальних прав узагалі. Це знов було логічною плутаниною, коли тільки не доводити (чого Руссо, звісно ж, і не збирався робити), що всяка свобода суперечить суспільному благові. Істина полягає в тому, що загальна воля є настільки абстрактною — тільки й здатною стверджувати, що права є суспільними, — що не дозволяє зробити будь-який висновок стосовно того, наскільки ж мудрість дозволила б суспільству відпустити індивідів іти своїми власними шляхами. Водночас ця загальна позиція була, звичайно, дією супроти теорії природних прав, яка цілковито залишала поза увагою суспільний добробут.

Ця плутанина в аргументації Руссо дозволила виникнути іншому парадоксові, особливо важливому й особливо прикрому, — парадоксові свободи. Почав він із того, що перебрав на себе тягар, який лежав на «егоїстичних» теоріях, а не на ньому, обумовлюючи це тим, що насправді він мав на увазі відкинути егоїзм, а власне довести, що в суспільстві людина «може все-таки підкорятися тільки сама собі». Отже, він узяв на себе не мало, не багато, а завдання показати, що справжнього примусу в суспільстві ніколи не буває, а те, що вважають за примус, таким тільки видається. Парадокс щонайгіршого гатунку! Навіть злочинець хоче, щоб його покарали...

<sup>1</sup> Там само, II, IV.

*Тож, аби суспільна угода не могла бути пустою формулою, нею передбачається і вжиття... такого, що коли хто-небудь відмовиться коритися загальній волі, він буде змушений до цього цілим суспільним організмом. Це означає не мало, не багато, а що він буде присилуваний бути вільним... Вже одне це узаконює такі громадянські заходи, які без цього були б абсурдними, тиранічними й пов'язаними із щонайжахливішими кривдами<sup>1</sup>.*

Сказати б інакше, примус не є насправді примусом, адже коли людина індивідуально хоче чогось відмінного від того, що дає їй суспільний лад, вона просто вередує, не усвідомлюючи по-справжньому власного свого блага чи своїх власних бажань.

Така аргументація, у Руссо, а після нього і в Гегеля, була небезпечним експериментуванням, жонгливанням двозначностями. Свобода стала тим, що Торстен Веблен назвав «шанобливим» словом, себто назвою почуття, яке бажає, щоб навіть напади на свободу були благословенними. Абсолютно виправдано було вказати на те, що декотрі свободи не є добрими, що свобода в одному випадку може вести до втрати свободи в іншому або що є інші політичні цінності, які за декотрих обставин цінуються вище за свободу. Доводячи з допомогою словесних викрутасів, ніби обмеження свободи є насправді її збільшенням та що примус ніби не є насправді примусом, Руссо непевну мову політики робив іще непевнішою. Та це ще було не найгірше. Що майже неминуче вичитувалося з цих слів, так це те, що людина, чій моральні переконання повстають проти загальноприйнятих у її громаді засад, є просто примхлива, і ті примхи треба придушити. Можливо, це й не було закономірним висновком із абстрактної теорії загальної волі, оскільки свобода совісті насправді є соціальним, а не тільки індивідуальним благом. Але в кожній конкретній ситуації загальна воля має бути ототожнена з якимось осередком злободенної громадської думки, а моральна інтуїційність означає звичайно, що моральність ототожнюється з нормами, які є загальноприйнятими. Змушування людини бути вільною — це евфемізм, що означає привчити її до сліпої покори масі або найсильнішій партії. Робесп'єр дійшов неминучого застосування цієї мудрості, коли сказав про якобінців: «Наша воля — це загальна воля».

*Кажуть, що тероризм — це засіб, до якого вдається деспотична влада. То що ж тоді, наш уряд подібний до деспотичного? Так — як меч, що блискотить в руці героя свободи, подібний до мечів, якими озброєні посіпаки тиранії... Уряд Революції — це деспотизм свободи проти тиранії<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> Там само, I, VII.

<sup>2</sup> «До Національних зборів», 5 лютого 1794 р.; «Монітер Юніверсель», 19 пювіоза 2 року, с. 562.

Загальна воля, як Руссо не стомлювався повторювати, завжди має слушність. Це — звичайний трюїзм, оскільки загальна воля є втіленням суспільного блага, яке саме собою є нормою справедливості. А що не є справедливим, те просто не є загальною волею. Але як ця абсолютна справедливість відноситься до численних і, очевидно, суперечливих суджень про неї? Хто уповноважений визначати, що є справедливим? Спроби Руссо відповісти на ці питання породили цілий розмаї суперечностей та ухильних відповідей. То він говорив, що загальна воля має справу тільки із загальними питаннями, а не з конкретними особами чи діями, полишивши таким чином застосування на окреме судження, але це суперечило його твердженню, що загальна воля сама визначає сферу окремого судження. То він пробував зробити загальну волю еквівалентною ухвалі більшості, але це означало б, що більшість завжди має слушність, у що він, звичайно, не вірив. То він висловлювався так, нібито загальна воля виявляється автоматично, змушуючи розбіжності в думках скасовувати одна одну. Цієї думки не можна спростувати, але її довести її також неможливо. Зводилася вона до твердження, що спільноти — держави чи нації — мають таємничу здатність розрізняти, в чому полягає їхнє благо та яка належить їм доля. Руссо породив романтичний культ групи, й це стало фундаментальною відмінністю між його суспільною філософією та індивідуалізмом, від якого він різко відійшов. Раціоналіст зосереджував свою шкалу цінностей в культурі індивіда, в розумовому просвітництві, в незалежності суджень і підприємництва. Філософія ж Руссо наголошувала на звеличенні групи, на втіхах від співучасті та на культивуванні позараціонального.

Згідно із задумом Руссо, теорія загальної волі великою мірою применшувала вагу урядування. Верховна влада належить самому народові як корпоративному органу, тоді як уряд є простим виконавцем, маючи делеговані повноваження, які можуть бути забрані чи змінені, залежно від того, як звелить воля народу. Уряд не наділений ніяким правом узагалі — таким, яке залишала за ним Локова теорія договору, — маючи тільки статус виконавчого комітету. На думку Руссо, це виключало будь-яку форму представницького урядування, оскільки невід'ємний суверенітет народу не може бути представленим. Тож єдино вільним урядуванням є пряма демократія, за якої громадяни можуть дійсно бути присутні на міських зборах. Чому загальна воля має бути зведена саме до цієї форми її виявлення, лишається не надто ясным, коли не брати до уваги захоплення Руссо містом-державою. Безсумнівно, така це була в нього віра, що теорія народного суверенітету применшує владу виконавчого органу, але це була ілюзія. Адже хоча, за теорією, «народ» має всю владу і все моральне право й мудрість, корпоративний орган як такий не може виражати його волю чи виконувати її. Але на практиці, що вище підноситься спільнота, то більше влади мають її речники, незалежно від того, називаються вони представниками чи ні. Навіть партії і фракції, що їх Руссо вельми недолюблював, імовірніше зміцняться, аніж ослабнуть, за ідеї корпора-

тивної суверенності. Добре зорганізована меншість, лідерів якої веде їхнє власне покликання, а члени якої «мислять своєю кров'ю», довела, що може бути майже досконалим органом реалізації загальної волі.

### Руссо й націоналізм

Політична філософія Руссо була настільки невиразною, що навряд чи можна сказати, щоб вона вказувала хоч в якомусь певному напрямку. В добу Революції, можливо, Робесп'єр і якобінці найбільше завдячували йому, його теорії народної суверенності й його запереченню будь-якого законного права уряду, з чого, як зазначав Гірке, зроблено доктрину «перманентної революції», яка виявилася дуже зручною для цілей радикально-демократичної партії. До того ж у концепції загальної волі й справді не було нічого такого, що вимагало б, аби її свідомо поділяла більшість народу або щоб її висловлювали тільки на народному зібранні. Ентузіастичне ставлення Руссо до міста-держави було анахронізмом. Малі спільноти з переважно сільською економікою, абияк поєднані на федеративних засадах з іншими подібними спільнотами, які, либонь, могли б бути найбуквальнішими відповідниками його ідеалам, не мали ніякого значення в Європі й мали лише скороминущу вагу в Америці. Хоча Руссо гадав, що вільне громадянство неможливе в будь-якому різновиді великої держави, за тих обставин почуття, яке він неминуче викликав, зводилося здебільшого до ідеалізації національного патріотизму. Так, у своєму нарисі про Польщу він міг порадити полякам політику децентралізації, але єдиний ефект тієї праці мав утілитися в заклик до польського націоналізму. А з другого боку, він наполегливо таврував гуманістичні й космополітичні ідеали Просвітництва як простий брак морального принципу.

*Сьогодні більше немає ні французів, ні німців, ні іспанців, ні навіть англійців, — є тільки європейці... Їм повсюди дорівнює, де тільки можна красти гроші та зводити жінок<sup>1</sup>.*

Чистим ефектом цього стало вельми некритичне пристосування ідеалу громадянства, яким він був у місті-державі, до сучасної національної держави, що є майже цілковито відмінним типом суспільно-політичної одиниці. Таким чином, державу ідеалізовано як таку, що включає в себе всі цінності національної культури: дуже подібно до того, як давньогрецьке місто розтяглося майже на дві фази давньогрецького життя, хоча насправді нічого такого не сталося із жодною сучасною державою. Тож Руссо, як не націоналістові, пощастило перелити античний ідеал громадянства у таку форму, що національне почуття сучасників зуміло засвоїти його.

<sup>1</sup> «Міркування про урядування в Польщі», р. 3; Воган, т. II, с. 432.

Однак націоналізм не був простою силою, що діяла в одному напрямку а чи з єдиним мотивом. Він міг означати демократію і права людини, як воно й було в добу Революції, але він міг також означати альянс між землевласницьким дворянством і середнім класом, новою аристократією багатства. Він міг змести геть рештки феодальних інституцій, аби тільки звести на їхньому місці нові установлення, які б не менш надійно спиралися на традиційні лояльності й субординацію класів. Неминуче націоналізм у Франції й Англії, де політична єдність не була під сумнівом, мав стати зовсім відмінним від націоналізму в Німеччині, де прагнення до національного урядування, сумірного з єдністю німецької культури, невдовзі затьмарило всі інші питання. Ідеалізація Руссо моральних почуттів простої людини не забарилась відгукнутися відлунням у Кантовій етиці. Її повне значення, надто ж ідеалізація колективної волі та участі в спільному житті, виявилось в німецькій філософії разом із ідеалізмом Гегеля. Однак колективізм Руссо вимагав рішучої переоцінки звичаю, традиції та спадку національної культури, без чого загальна воля була б нічим іншим, як пустою формулою. Це, своєю чергою, виросло в ґрунтовну революцію в царині філософських цінностей. Від часів Декарта звичай і розум, за загальною згодою, протиставлялися один одному. Властивою роботою розуму було звільнення людей із рабства авторитету й традиції — з тим, щоб вони могли вільно простувати за світлом природи. В цьому полягало значення усієї імпазантної системи природного права, на яке не зважив сентименталізм Руссо. Гегелівський ідеалізм намагався поєднати розум і традицію в єдиний вузол — розширення культури національного духу чи свідомості. Насправді розум мав бути зведений до ролі слуги звичаю, традиції й авторитету, із відповідним наголосом на цінностях сталості, національної єдності й неперервності розвитку.

Гегелева філософія уявляла загальну волю як дух нації, який поширюється, втілюючись у національній культурі й вибудовуючи свої органи історичного творення. Навіть коли не брати до уваги непослідовного викладу теорії загальної волі у Руссо, очевидною вадою тієї загальної волі, якою він її залишив, була її вкрай абстрактна концепція. Це була просто ідея чи форма спільноти, от як Кантів категоричний імператив був простою формою моральної волі. Нічого, крім історичної випадковості, так би мовити, не прив'язувало її до почуття членства у нації чи до ідеалізації національного громадянства. І становище Руссо як чужинця у французькому національному житті, і його моральна неспроможність пристати до будь-якої суспільної справи, і стан французької політики на той час, коли він писав, — усе ніби змовилося, аби не дозволити йому надати тій загальній волі хоч якогось конкретного втілення. Однак цю порожнечу негайно заповнив Едмунд Берк. Для Берка умовності англійської конституції, традиційні права та обов'язки англійців, жива присутність багатой національної культури, що зростає від покоління до покоління, були не абстракціями, а дійсними реальностями, зігрітими теплом палкого патріотизму й жаром морального почуття. Коли Берк був уже у

літах, потрясіння й жахіття Французької революції спонукали його порушити звичку завдовжки в життєвий шлях і викласти в загальних термінах ту філософію, за якою він завжди діяв. Негайним наслідком цього стали контраст і доповнення до Руссо. У Берка корпоративне життя Англії зробилося свідомою дійсністю. Загальна воля була звільнена від тимчасового прислужництва у якобінства й стала фактором консервативного націоналізму.

Протягом усього XVIII сторіччя традиція філософського раціоналізму й система природного права, яка була найтипівішим його творінням, зазнавали поступового занепаду. Заперечення філософського раціоналізму в Руссо мало здебільшого емоційний характер; йому бракувало інтелектуального проникнення й сталості прикладання розумових зусиль, щоб дати належну критичну оцінку тій системі, замість чого він створив автономію почуття. Але така критика вже існувала — у творах Девіда Г'юма. Від доби Лока розвиток емпіричної філософії її дедалі більш емпірична практика соціальних студій спричинились до постійного проникання недоречних ідей до системи природного права. Може, правильніше було б сказати, що сама система природного права від самого початку містила в собі, виступаючи від імені розуму, багато різноманітних чинників, які заради ясності доводилося розрізняти й недоречність яких постійно, в міру розвитку суспільних наук, наростала. Відірватися від старої системи стало можливим здебільшого завдяки аналітичному генію Г'юма. Його негативне обмеження розуму насправді було логічною передумовою як цінності, що її Руссо приписував моральному почуттю, так і вартості, яку Берк надавав ростові національної традиції.

### Вибрана бібліографія

- Rousseau and Romanticism.* By Irving Babbitt. Boston, 1919.  
*Rousseau: A Study of His Thought.* By J.H. Broome. London, 1963.  
*The Question of Jean-Jacques Rousseau.* By Ernst Cassirer. Eng.trans. and ed. by Peter Gay. New York, 1954.  
*Rousseau-Totalitarian or Liberal?* By John W. Chapman. New York, 1956.  
*Rousseau and the Modern State.* By Alfred Cobban. London, 1934.  
*The Early Rousseau.* By Mario Einaudi. Ithaca, 1967.  
*Rousseau and the Idea of Progress.* By Frederick C. Green. Oxford, 1950.  
*Jean-Jacques Rousseau: A Critical Study of His Life and Writings.* By F. C. Green. Cambridge, 1955. Ch.7.  
*Jean-Jacques Rousseau: Discours sur les sciences et les arts.* Ed. by George R. Havens. New York, 1946. Introduction.  
*The Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason.* Ed. by F.J.C. Hearnshaw. London, 1930. Ch. 7.  
*Jean-Jacques Rousseau, Moraliste.* By Charles W. Hendel. 2 vols. London, 1934.  
*The Idea of Nationalism: A Study in Its Origins and Background.* By Hans Kohn. New-York, 1944. Ch. 5.  
*The Political Philosophy of Rousseau.* By Roger D. Masters. Princeton, 1968.  
*Rousseau and the French Revolution.* By Joan McDonald. London, 1965.



*Rousseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eighteenth-century Political Thought.* By Annie M. Osborn. New York, 1940.

*La pensée de Jean-Jacques Rousseau: essai d'interprétation nouvelle.* By Albert Schinz. Paris, 1929.

*The Rise of Totalitarian Democracy.* By J.L. Talmon, Boston, 1952.

*The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau.* Ed. by C.E. Vaughan. 2 vols. Cambridge, 1915. Introduction.

*The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism.* By Frederick M. Watkins. Cambridge, Mass., 1948. Ch. 4.

«Rousseau's Political Religion», *Review of Politics* (October, 1965). By Fred H. Willhoite, Jr.

*The Meaning of Rousseau.* By Ernest H. Wright. London, 1929. Ch.3.

# 30

## Звичай і традиція: Г'юм і Берк

Філософія Руссо своєю атакою зачепила тільки один чітко визначений край системи природного права — штучність того погляду, коли в суспільстві вбачають лише агента забезпечення індивідуальних благ, а в людській природі — тільки здатність вираховувати вигоди. Супроти цього твердження він висунув одну-єдину контрпропозицію — ту, що серцевина здорової особистості складається з кількох масових почуттів, які мають мало спільного з інтелектуальною спроможністю, але здатні об'єднувати людей до купи в спільноті, так що добробут спільноти становить найзначнішу частину навіть приватного благополуччя. Навряд чи можна стверджувати, що він цю свою пропозицію захистив; швидше він її виголосив як моральну інтуїцію, безпосереднє прозріння незіпсованої природи, приписавши філософам (і їхньому непомірному вживанню інтелектуальної критики) як провину егоїзм і брак громадянського духу, що їх він добачав у європейському суспільстві. Коли б Руссо воював сам-один, то навряд чи вся та велична система природного права, розроблена за півтора сторіччя філософського розвитку, впала б від так погано скерованого нападу, що провадив до такого непевного у своїх застосуваннях наслідку, як ота його загальна воля. Але Руссо не був самотнім воїном у полі. Гучне схвалення, яке він здобув завдяки жменьці ідей, ані численних, ані добре препарованих, та ще й викладених із сентиментальністю, що вражала фальшивим блиском так само часто, як і зворушувала, засвідчило, що його публіка була вже готова, емоційно принаймні, відгукнутись на новий вид морального заклик. І в інтелектуальному відношенні також система природного права уже не була адекватною — в тому розумінні, що не забезпечувала себе раціональним апаратом, який би відповідав тим суспільним студіям, що саме проектувалися; та й її догматична претензія на самоочевидність була не набагато кращою за похвальбу. Існувала вона у Франції, і то здебільшого за рахунок своєї корисності як революційний розчинник застарілої політичної та суспільної системи.

В Англії ж цього запобіжного засобу не існувало. Захист революції завершився з Локом, аж поки Французька революція сама породила відлуння природних прав, а ідейне спрямування англійських письменників упродовж XVIII сторіччя було помітно консервативним стосовно як політики, так і релігії. В країні, де і церква, й уряд добре служили (хоч, як припускалось, і були схильні до серйозних зловживань) тим класам, що мали свій політичний голос, система природного права уже втратила

безпосередню свою практичну корисність. До того ж англійська філософія протягом півсторіччя після оприлюднення Локового «Есе» розвивалась майже винятково в емпіричних рамках, наголошуючи на природній історії ідей та їхньому походженні з почуттів, як те припустив сам Лок. Англійська творчість у царині етики пішла тим самим шляхом. Ідея дедуктивної етики, що починається із самоочевидних моральних законів, етики, якої тримався Лок, швидко застаріла. До Бенґама англійському утилітаризмові бракувало радикальних та реформаторських цілей, яких у Франції надав теорії Гельвеції, але щодо системності, то він був ясніший, бо намагався свідомо відкидати такі недоречні ідеї, як природна справедливість і природне право. Навіть в економіці, що ще довго навіть у XIX сторіччі залишалася твердинею природного закону, Адам Сміт загалом був не так відданий дедуктивному методу, як економісти-класики після нього, — тому, можливо, що ці останні були під більшим впливом французьких фізіократів, ніж Сміт. Мабуть, його економіка могла б бути послідовнішою емпіричною, коли б він менше відхилявся від економічних нарисів свого друга Г'юма.

### Г'юм: розум, факт і цінність

Критика й поступове усунення системи природного права досягли кульмінації в «Трактаті про людську природу» Г'юма, оприлюдненому в 1739—1740 роках. Цей твір посідає особливо важливе місце в історії сучасної філософії, і значення його виходить навіть за межі політичної філософії. Водночас та загальна філософська позиція, що її розробив Г'юм, наклала глибокий відбиток на всі галузі соціальної теорії. Г'юм приніс проникливий логічний аналіз, який, коли його прийняти, руйнував усі претензії природного права на наукову обґрунтованість. На додачу до цього він поширив цей критичний результат до специфічних застосувань природного права у релігії, етиці й політиці. Необхідно викласти бодай найголовніші засади Г'юмового аналізу, оскільки вони вплинули на весь майбутній хід розвитку суспільної теорії. Спеціальну термінологію, з допомогою якої він сформулював своє доведення і яка на сьогодні вже застаріла, тут можна знехтувати.

Г'юм узявся проаналізувати концепцію розуму такою, якою вона звичайно уживалася в системах природного права, аби показати, що під цим терміном доти некритично поєднувалися в суміші три фактори, чи процеси, які насправді є цілком відмінними за своїм значенням. Наслідок цього змішання належало описати як необхідні істини або незмінні закони природи й моралі, а це мали бути такі пропозиції, що не можуть претендувати на таку абсолютну певність. Г'юм узявся визначити, що ж справедливо може бути зване розумом у цьому необхідному й неминучому розумінні. Існують, припустив він, певні «порівняння ідей», які породжують істини цього типу. Їх треба шукати, на його думку, тільки в обмежених

розділах математики, і вони мають цілком певні особливості. Вони є тим, що нині називається формальними смислами, і вони стверджують, що коли є засновок, який не вимагає доказів, то на ньому можна побудувати висновок. Про істинність засновку нічого не треба знати, тому що вважається лише таке: коли правдиве одне твердження, тоді й інше твердження, що з нього випливає, має бути правдивим. Як виразив це (хоч і не вельми акуратно) Г'юм, відношення існують тільки між ідеями, а дійсні факти не мають значення. Через те, що його інтереси мали інше спрямування, цьому видові математичної чи формальної істини Г'юм приділив менше уваги, ніж вона того заслуговувала. За основне завдання він собі ставив відрізнити її від інших логічних операцій, з якими її плутали, а також показати, що це — точне й властиве значення раціональної або необхідної істини.

Із сказаного вище випливає чіткий висновок: ніяке «порівняння ідей» не може довести реального факту, і також відношення між реальними фактами ніколи не є необхідними в строго логічному чи раціональному, щойно згаданому розумінні. Оце й було головне у знаменитому Г'юмовому аналізі співвідношення між причиною та наслідком. Завжди можливо припустити протилежне будь-якому реальному фактові, й коли з'ясується, що два факти чи дві події пов'язані між собою як причина й наслідок, все, що насправді можна про них знати, це те, що вони дійсно трапляються разом, із високим ступенем регулярності. Окрім знання того, що їх справді виявлено разом, неможливо вивести один із них з іншого. Звідси випливає, що так званий необхідний зв'язок між причинами й наслідками є фіктивною ідеєю, за умови, що термін «необхідний» вжито в його властивому логічному розумінні, яке він має в математиці: у причині й наслідку є тільки емпірична кореляція. Із цього аналізу причинних співвідношень і реальних фактів випливає, що емпіричні науки, які мають справу з подіями, що дійсно відбуваються, і з кореляціями, що дійсно мають місце між ними, є фундаментально відмінними від математики або від дедуктивного міркування, яке просто показує, що одне твердження випливає з другого.

Далі Г'юм твердить, що слова «розум», «розумний» прикладаються до людської поведінки. Зокрема закон природи завжди стверджував, нібито він доводить, що є раціональні принципи права, чи справедливості, чи свободи, й це може бути доведене як необхідне чи неминуче. Це, робив висновок Г'юм, було ще однією помилкою. Адже в тих випадках, коли стверджується, що даний спосіб діяння є справедливим чи добрим, посилаються не на розум, а на певну людську схильність, чи бажання, чи «настроєність». Розум сам собою не диктує ніякого способу дії. Він може показати, наводячи знання причин та наслідків, що наслідок діяння в певний спосіб буде таким і таким; після розмірковувань усе ще залишається питання: прийнятним є наслідок для людської схильності чи ні? Розум є провідником поведінки лише в тому розумінні, що він показує, якими засобами можна досягти бажаної мети або як уникнути несприятливого

наслідку; приємність наслідку сама собою не є ані розумною, ані нерозумною. Як висловився Г'юм, «розум є і повинен бути тільки рабом пристрастей і ніколи не може претендувати на будь-яку іншу функцію, окрім служіння їм і слухання їх». Із цього аналізу випливає, що етика й політика чи будь-який вид суспільної науки, де до уваги повинні братися судження про цінність, відрізняються як від дедуктивної, так і від чисто причинної чи заснованої на фактах науки.

Отже, є три фундаментально відмінні операції, які всі змішувалися водно під ім'ям «розуму», але які Г'юм запропонував розрізнати: є, по-перше, дедукція або розум у строгому розумінні слова; по-друге, є відкривання емпіричних або причинних співвідношень; і, по-третє, є приписування чомусь цінності, коли говорять про право, чи про справедливість, чи про корисність. Якщо сумлінно розрізнати ці три операції, то вся стверджувана раціональність природного права розпадається на друзки. Оскільки дві останні дії не є строго раціональними, обидві вони містять чинники, що не можуть бути доведені. Ці чинники Г'юм назвав «умовностями», тож велика частина філософії була присвячена присутності таких факторів у емпіричних та суспільних науках. Ці умовності є неунікненними, — в тому розумінні, що як емпіричні висновки, так і практичний здоровий глузд потребують чогось подібного. Вони видаються чинними, тому що ними користуються за звичкою, і вони корисні в тому розумінні, що з їхньою допомогою виробляються більш-менш сталі правила дії. Але показати їхню необхідність неможливо — завжди можна припустити й супротивне. Вони постають менше з розуму, а більше із уяви чи із «схильності вигадувати», себто припускати більше регулярності в природі чи суспільстві, ніж її є насправді. Прикладом із емпіричних наук є закон причини й наслідку. Всі стверджувані загальні докази цього закону самі потребують доведення, тоді як конкретні його застосування ведуть тільки до тих висновків, що є більш чи менш імовірними. З погляду психології, міркує Г'юм, це є просто звичка, і він не бачить жодної підстави для того, щоб природа пристосовувалася до людських звичок, а проте без цього закону немає принципу для пов'язування реальних фактів. Подібним же чином, як він і пропонував демонструвати, такі суспільні цінності, як справедливість чи свобода, також містять у собі умовності, чю авторитетність необхідно зв'язати з корисністю або, врешті, з їхнім відношенням до людських мотивів чи схильностей.

### Зруйнування природного закону

Виходячи зі своєї загальної філософської позиції, Г'юм застосував свою критику для знищення кількох галузей системи природного закону. Він не розглянув усієї цієї сфери повністю, і чимало часу збігло, поки виявилися всі приховані смисли його аргументації, але своєю атакою він охопив принаймні три великі галузі системи: природну, чи раціональну

релігію, раціональну етику й договірну, чи консенсуальну теорію політики. Саме поняття раціональної релігії, доводив він, має бути фіктивним, бо, оскільки будь-який дедуктивний доказ реального факту є неможливий, існування Бога також неможливо довести. Насправді тут висновок трохи загальніший, а саме: раціональна метафізика, яка взяла б собі за мету довести необхідне існування будь-чого, є неможливою. Однак так звані релігійні істини бракує навіть практичної надійності наукових узагальнень — вони у своєму чистому вигляді належать до царини почуття. Звідси випливає, що релігія може мати свою «природну історію», себто психологічне чи антропологічне пояснення своїх вірувань та обрядів, але не можна ставити питання про її істинність. Подібним же чином і в моралі й політиці, оскільки цінності залежать від людських схильностей до дії, неможливо, щоб розум сам собою мав створювати будь-які зобов'язання. Отже, добродесність є просто якістю чи дією духу, яка має загальне схвалення. Подібно до релігії, вона може мати природну історію, але сила морального зобов'язання залежить від прийняття тих схильностей, потреб, спонук до дії, на яких та добродесність зросла. Будь-яка інша чинність неможлива.

Однак велика частина Г'юмової етичної критики була спрямована супроти тієї панівної форми утилітаризму, яка намагалася вивести всі мотиви із прагнення до насолоди та уникання болю. Його заперечення цього утилітаризму були емпіричні; він вважав, справедливо, звісно ж, що це вчення занадто, аж до фальсифікації, спрощує мотиви. Людська природа не така проста, щоб мати одну тільки схильність, і багато явно примітивних імпульсів, гадав він, не мають очевидного відношення до насолоди. Вони можуть бути доброзичливими, от як батьківська любов у певних межах, або ж позірно можуть не бути ані егоїстичними, ані доброзичливими. Людську природу треба сприймати такою, якою вона є, і панівна упереджена думка, що егоїстичні мотиви є якимсь чином розумні, — це частина того самого хибного висновку, який спонукав раціоналістів гадати, ніби справедливість ґрунтується на розумі. Г'юмів погляд на людську природу виключав надмірний обсяг розрахунку та передбачливості, який йому звичайно приписували сучасні моралісти всіх шкіл. Люди, на його думку, не дуже покладаються на розрахунок ні в егоїстичних інтересах, ні в будь-чому іншому. Передбачливими вони бувають хіба тоді, коли їхні почуття й імпульси не включені безпосередньо до передбачуваної справи, але імпульс втручається до сфери егоїстичного інтересу так само часто, як і до царини доброзичливості. Г'юмів вид утилітаризму не надавав особливої цінності егоїзмові й не робив ніяких неналежних претензій на людську розумову здатність. Стосовно цього його утилітаризм мав більше спільного з поглядами Джона Стюарта Міля, ніж із Бентамовими, адже останній віддавав перевагу простішій, хоч не такій міцно збудованій, картині людської природи, яку прийняли французькі утилітаристи.

Г'юмове завдання — розкритикувати теорію згоди (що політичне зобов'язання є чинним тільки тому, що приймається воно добровільно) було трохи ускладнене тим фактом, що він не висував проти неї ніяких заперечень на історичному ґрунті. Навпаки — він ослабив цю теорію тим, що потрактував її як просто гіпотетичну історію. Як і Берк пізніше, він хотів припустити, що, можливо, у далекому минулому перше примітивне суспільство якимось чином сформувалося на основі взаємної згоди. Та навіть якщо це було так, то це не має нічого спільного з теперішніми суспільствами. Адже коли обов'язок громадянської покорності має бути виведений із обов'язку дотримуватися угоди, це все ж таки зухвальство — питатися, чому та угода є зобов'язливою. Емпірично ці дві речі є різними: ніякий уряд в дійсності не питає згоди своїх підданців чи буває неспроможний розрізнити політичне підданство й договірне зобов'язання. Серед мотивів людської поведінки почуття лояльності чи відданості урядові так само поширене, як і почуття, що угоди треба дотримуватися. Там, де кінчається політичний світ, абсолютні уряди, що навіть на словах не підтримують тієї фікції про угоду, є набагато поширенішим явищем, ніж вільні уряди, а їхні підданці рідко допитуються своїх прав — хіба коли тиранія стає нестерпно тяжкою. Зрештою мета обох цих речей видається неоднаковою: політична відданість підтримує лад і зберігає мир та безпеку, тоді як священність договорів здебільшого створює взаємну довіру між приватними особами. Очевидно тоді, доводив Г'юм, що громадянська покора та обов'язок дотримуватися угоди є дві різні речі; одну неможливо вивести з іншої, а навіть коли б це було можливо, то жодна не була б зобов'язливою за іншу. Чому ж тоді і та, й та повинні бути зобов'язливими? Очевидно, тому, що стале суспільство, де зберігається лад, де власність захищена й існує товарообмін, без них неможливе. Обидва види зобов'язання виростають із цього єдиного кореня. Якщо ж поставити наступне запитання: чому люди почуваються зобов'язаними підтримувати лад і захищати власність? — то відповідь буде такою: почасти тому, що ці два чинники задовольняють мотиви відчутного егоїстичного інтересу, але також почасти й тому, що відданість є звичкою, яку прищепила освіта, а отже, ця відданість зробилась такою є часткою людської природи, як і всякий інший поведінковий мотив. Члени суспільства таки добре перейняті почуттям спільного інтересу й усвідомленням обов'язків, які передбачають сплату податків.

Що ж до природи того спільного інтересу, то Г'юм доводив, що це більше схоже на слова, ніж на обітницю чи раціональну істину. Це — комплекс звичаїв чи грубих загальних правил, про які свідчить досвід, що вони служать людським потребам у загальний спосіб, хоча конкретні випадки їхнього застосування часто спричинюються до труднощів. Аби панувала сталість, люди повинні знати, на що їм можна покластися; ось чому потрібні бодай якісь правила. Якщо правила стають занадто незручні, люди їх міняють, навіть насильно, коли немає на те іншої ради, але в широкому розумінні будь-які правила кращі за ніякі, тож найбільше, чого

від них можна сподіватися, це що вони спрацьовуватимуть добре і в розумних межах. Очевидно ж, що вони не є вічні, закорінені в природі істини, а просто стандартні способи поведінки, виправдані у своїх наслідках досвідом і закріплені звичкою. Загалом вони зберігають стале суспільне життя у злагоді з людськими схильностями й інтересами. Г'юм розрізнув два головні комплекси таких звичаїв: ті, що регулюють власність (він назвав їх «правилами справедливості»), і ті, що стосуються законності політичної влади. Справедливість означає взагалі, що володіння власністю має бути сталим, що власність може бути передана комусь за згодою того, хто нею володіє, та що угоди повинні бути зобов'язливими; правила ці підтверджуються просто тим, що вони роблять власність сталою інституцією й задовольняють потреби, що створюють інтереси власності. Законний же уряд, на відміну від узурпації, опирається на подібний набір умовних правил, що служать для розрізнення законної влади від простої сили. Право давності й офіційне запровадження закону — ось найважливіші з них. Г'юм проілюстрував позараціональний характер таких правил, зазначивши, що дія їх часто простягалася й назад у часі. Законність вступу Вільяма на престол у 1688 році могла бути піддана сумніву за будь-якими вживаними тоді нормами, але для сучасного судження він стає законним королем просто тому, що за таких приймали його наступників.

### Логіка почуття

Якщо засновки Г'юмової аргументації є такими, що не потребують доведення, то навряд чи хто заперечить, що він геть-чисто всю вимів раціоналістську філософію природного права чи самоочевидних істин та законів вічної і незмінної моральності, які, гадалося, є запорукою гармонії в природі й ладу в людському суспільстві. Замість безперечних прав чи природної справедливості й свободи лишається сама корисність, осмислена або в термінах егоїзму, або суспільної сталості, й та корисність знаходить своє вираження в певних узвичаєних нормах поведінки, які загалом служать людським потребам. Такі звичаї можуть, звісно, бути відносно постійними, адже мотиви людської поведінки повсюди досить одноманітні і в загальних своїх обрисах змінюються поволі, але універсальними вони не можуть бути названі в жодному іншому розумінні. Вони завжди залежать від якогось стану фактів, від причинних відношень фактів до людських нахилів і від формулювання робочих правил, які б дали простір для тих нахилів. Звичай суспільства можуть бути пояснені історією, чи психологією, чи етнологією, але вони не можуть претендувати на чинність у будь-якому смислі, крім відносного, коли вони зручні для загалу й відповідають людській оцінці корисності. Усі спроби знайти в них вічну придатність чи правоту — це просто заплутані способи твердження, що вони є корисні;

коли принцип корисності вважати за такий, що не потребує доведення, то можна обійтися без усієї системи природного права.

Негайним наслідком цього могутнього руйнівного аналізу стало зовсім не те, чого Г'юм міг би сподіватися. Критика лишилась неспростованою — отже, єдиною можливою дедукцією з неї мала бути якась форма емпіричного позитивізму, без метафізики чи релігії та без етики, що претендує на чинність поза обставинами суспільства й задоволення людських потреб. Але те, що сталося, довело: метафізика, релігія та етика, то існують у більш чи менш традиційних рамках, виявились дужчими за Г'юмову критику. Щоправда, з боку компетентних філософів не було спроб заперечити неминучість Г'юмових висновків за умови, що його засновки не потребують доведення, та й ніхто не докладав якихось особливих зусиль, щоб оживити систему природного закону з його самоочевидними істинами розуму. Навпаки — після Французької революції та консервативної реакції супроти неї філософи були більш схильні повірити, що доктрина індивідуальних прав дістала просто по заслугі, бо була водночас і немірною інтелектуально, й суспільно небезпечною. Опоненти не мали охоти й зупинятися на Г'юмових результатах, бо їх стало модно таврувати як «суто негативні». Тож їм нічого не лишалось, як обійти Г'юмів головний засновок, стверджуючи, ніби він помилявся, коли проводив чітке розмежування між розумом, фактом і цінністю. Коли все це можна злити в одну-єдину операцію чи коли розум можна тлумачити як такий, що містить у собі всі ці категорії разом, тоді можна витворити нову логіку, нову метафізику й новий захист абсолютних цінностей. Оце ж і був той шлях, який вибрала собі філософія під проводом Канта, а вивершила в Гегелевому ідеалізмі. Чи досягла вона при цьому нового синтезу, а чи просто потрапила в нове сум'яття, досі лишається спірним. Так чи так, а Г'юмів позитивізм мав той парадоксальний ефект, що привів до утворення вишуканої метафізики, до релігійного оновлення та ще міцнішої віри в абсолютні етичні істини.

Хоча Гегель дав щонайсистемніший виклад цієї нової філософії, він поєднав ідеї, що превалювали скрізь наприкінці XVIII сторіччя: у новій літературній оцінці «сентименту», романтичній псевдосередньовічності, в оживленні фольклорної поезії та новому зацікавленні в історичних коренях національної культури, а ще в ідеї, що закон та інституції виражають внутрішній «дух нації». Що ж до суспільної філософії, то можна згадати три фактори, котрі, як сподівалися, можуть бути зліті водно в новому синтезі. По-перше, існувала тенденція або недооцінювати логіку (чи абстрактний розум) у порівнянні з сентиментом, або ж сподіватися, що ці обидва чинники можуть бути поєднані у вищій чи глибшій логіці. Карлайл насміхався з Г'юмової філософії, як із «плаского широчезного току для логіки, де всі питання, від учення про ренту й до природної історії релігії, обмолочуються і провіюються з однаковіською механічною безсторонністю», і це глузування було типовим. Зокрема, ті моральні сентименти й масові почуття релігійного шанування та лояльності стосовно

спільноти, що їх звеличив Руссо, вважалися такими, що втілюють у собі мудрість, глибшу за ту, яку несе проста логічна ясність. По-друге, ця повага до сентименту й спільноти принесла з собою новий вимір цінностей звичаю і традиції. Замість розглядати їх як антитезу розуму, нова філософія воліла вбачати в них поступове розгортання розуму, закладеного у свідомості людського роду чи окремої нації. Тож вони — ніякий не тягар, що його освічений індивід повинен скинути з пліч, а дорогоцінний спадок, який треба берегти і посвята в який є високою честю для індивіда. Ніхто не виразив цієї нової оцінки традиційної національної культури так ясно, як це зробив Берк. Зрештою, вже сама ця зміна містила в собі нове розуміння значення історії. В історії цивілізації стало звичаєм добачати поступове розгортання божественного духу та божественної мети. Тож і цінності суспільного життя: його мораль, його мистецтво й релігія та його культурні досягнення — були водночас і абсолютні, й відносні; абсолютні у своїй найвищій значущості, хоча відносні в будь-якому конкретному історичному втіленні. Розум людини є виявом прихованого в ній космічного духу, який реалізує себе поступово в історії націй.

### **Берк: конституція на праві давності**

До цієї величавої, але романтичної філософської побудови, яка сягнула свого вивершення в ідеалізмі Гегеля і якою XIX сторіччя хотіло замінити систему природного закону, важливий внесок зробив Берк. Більше, ніж будь-який інший мислитель XVIII сторіччя, він підійшов до політичної традиції з почуттям релігійної шанобливості. Саме в релігійній шанобливості він вбачав оракула, із котрим має радитися державний діяч, і постійно ростуче вмістище досягнень, які можна примножувати лише з належним почуттям шанобливості до їхнього внутрішнього значення. Є, звісно, певна недоладність у тому, щоб помістити Г'юма з Берком разом в одному розділі. Холодна й трохи сардонічна яснота шотландського філософа була протилежністю палкій уяві й вродженому благочестю ірландського державного діяча. І все ж у певному розумінні Берк прийняв Г'юмові заперечення розуму й закону природи. Є щось майже викличне в тій його поступці, що, мовляв, суспільство є штучним, а не природним утворенням, що воно не є плодом самого розуму, що його норми — це умовності, та що воно залежить від таємних інстинктів і схильностей, навіть від забобонів. Але «мистецтво — це людська натура». Ці схильності й суспільство, що з них виростає, — оце ж і є людська натура; без них, та без моральних кодексів, та без інституцій, у які вони виливаються, створіння може бути, за висловом Арістотеля, твариною чи богом, але не людиною. Таким чином, традиції життя нації мають корисність, яка не вимірюється самим їхнім внеском до приватної зручності чи до користування індивідуальними правами. Вони є вмістищами усієї культури, джерелом релігії та моралі, ба навіть суддею самого розуму. Отже, Берк

достеменно показав, яка реакція мала бути на Г'юмове зруйнування вічних істин розуму й природного закону. Почуття, традиція та ідеалізована історія вийшли наперед, щоб заповнити собою порожнечу, яка зосталась по усуненню самоочевидних прав, а культ громади-спільноти замінив культ індивіда.

Чимало точилося суперечок про послідовність Беркової політичної філософії, надто про сумісність між його вігівськими принципами та його шаленою реакцією на Французьку революцію. Ця реакція Берка зруйнувала його дуже давні політичні зв'язки й дружбу з багатьма людьми, і його сучасникам вона видавалася несумісною з колишніми виступами Берка на захист американських свобод, із його нападами на контроль короля над парламентом і з його спробою відібрати в Ост-Індській компанії законні її права. Насправді ж це було непорозумінням. Політичні погляди Берка ніколи не в'язалися в струнку, логічно вибудовану систему, але ті самі консервативні принципи, що спонукали його нападати на Французьку революцію, прозирали у всьому, що виходило з-під його пера. Це правда, що французькі події налякали Берка, вивели його судження з рівноваги, виявили старанно приховувані доти його відрази й спровокували потік безвідповідальної риторики, в якій так мало зосталося від Беркових безсторонності, об'єктивного аналізу історії та звичного володіння фактами. Але Революція не породила у Берка нових надій, навіть не змінила їх суттєво. Вона просто змусила його відокремити ці ідеї від конкретних випадків і викласти їх як загальні судження. За всіх часів його основні політичні переконання були однаковими, а саме: що політичні інституції утворюють величезну й складну систему прав давності та звичаєвих обрядів, що ці звичаї виростають із минулого й пристосовуються до сьогодення, не уриваючи свого постійного тривання, та що традиція конституції і широкого суспільства повинна бути предметом пошанування, спорідненого з релігійною шанобливістю, адже вона формує вмістище колективного розуму й культури. Революція зробила його відмову від природних прав тільки шаленішою, але не повнішою. Заради зручнішої подачі можна проводити розмежування між Берковими думками стосовно певних специфічно англійських питань (природи конституції, представництва у парламенті й оцінки партій) та узагальненими теоретичними викладками, переважно викликаними Французькою революцією.

Берк прийняв, як того й вимагала його вірність вігівським засадам, передану Локом теорію того, що конституція є рівновагою корони та двох палат, лордів і громад. Из риторичних міркувань він не посмів скинути вагу авторитету Монтеск'є, але насправді його ідея конституційної рівноваги мала небагато спільного з розмежуванням влад, яке ліберали мали за оплот індивідуальних свобод. Для Берка ця рівновага існує між великими законними інтересами конкретного королівства, а виростає вона із простого права давності — зовсім не з непорушності індивідуальних прав. По суті, він погодився з Г'юмом у тому, що установлення політичного суспільства є угодами, освяченими вжитком і звичаєм.

*Наша конституція — це конституція, що ґрунтується на праві давності; це така конституція, єдиний авторитет якої полягає в тому, що вона існує з незапам'ятних часів. ...Ваш король, ваші лорди, ваші судді, ваші жури присяжних засідателів, великі й малі, усі вони вийшли з права давності... Право давності — це найсолідніше з усіх прав, і то не тільки на власність, а й на урядування, яке покликане ту власність гарантувати... Це є припущення на користь будь-якої усталеної схеми урядування проти будь-якого невипробуваного проекту; урядування такого, за якого нація справді існувала й процвітала. Це припущення є краще навіть за те, щоб нація робила вибір, набагато краще за будь-яке раптове й тимчасове улаштування шляхом поточних виборів. Адже нація не є ідеєю тільки місцевої протяжності й індивідуально-моментальної скупченості, а ідеєю неперервності, яка має тривалість і в часі, і в чисельності, і в просторі. І вона є — це вибір не одного дня чи одного якогось гурту людей, а свідоме обрання віками й поколіннями; це — конституція, вчинена тим, що в десять тисяч разів краще за вибір; її вчиняють особливі обставини, випадки, темпераменти, а ще ж моральні, громадянські та суспільні звичаї народу, які розкриваються тільки у великому часовому просторі. ...Індивід — дурний; маса, на певний момент, буває дурною, коли діє без обміркування; але вид є мудрий, і, якщо видові надати досить часу, він завжди діє правильно<sup>1</sup>.*

Цей погляд на конституцію міг, щоправда, зазіхати на авторитет Лока, але не на ті частини Локового вчення, які стверджують, що права індивідів є невід'ємними, і які здебільшого відносили його до революціоністів. Цей погляд швидше збігався з тією традицією, яку Лок перейняв від Гукера і яка йшла ще від передреволюційної ідеї про конституцію як взаємоповагу різних гілок влади; усі вони мають первинний авторитет, оскільки всі вони є органами врядування, але жодна з них не є суверенною законно. Однак слушнішим є те, що Беркова теорія конституції та його концепція парламентського урядування засновувались на конкретній угоді 1688 року (на відміну від Локової філософської теорії про те саме), за якою дієвий політичний контроль переходив до рук дворян-вігів. Його зусилля оживити Партію вігів було реакційним уже в 1770 році, тому що великі вігівські родини більше не мали того статусу безперечного лідерства, яким вони користувались після Революції. То була Беркова вірність цій концепції англійського урядування, яка підштовхнула його стати в опозицію як до реформи парламенту, так і до впливу на нього Георга III. Тому що він боявся і щиро признавався, що боїться покровительства корони й грошей ост-індських набобів, оскільки те й те, складене до купи, становило набагато

<sup>1</sup> «Реформа представництва у Палаті громад» (1782). Твори, т. VI, с. 146 прим. Посилання робимо на видання Бона. Лондон, 1861.

дужчий вплив, ніж уся спроможність вігів. Беркова концепція парламентського урядування включала відповідно незалежність кабінету міністрів од королівського двору, але виключала будь-яке популяризування палати громад.

### Парламентське представництво й політичні партії

Отже, Беркова теорія представництва також озиралася на XVII сторіччя. Він відкидав ідею виборців та виборчого округу як чисельної чи територіальної одиниці, не визнаючи zarazом і поняття представництва як такого, що передбачає володіння будь-якою значною частиною населення правом таємного голосування. Він заперечував, що індивідуальні громадяни як такі є представленими та що чисельні більшості мають бодай якое значення у формуванні зрілої думки країни. Дійсне представництво, себто таке представництво, «у якому є спільність інтересів і симпатія в почуттях та бажаннях», мало, на його думку, більшість переваг представництва поточним обранням і водночас було вільним від багатьох його вад. Сказати б коротко, Берк бачив парламентське урядування таким, що провадиться під керівництвом тісно згуртованої, але перейнятої громадським духом меншості, за якою загалом охоче йшла країна, коли парламент є переважно тим місцем, де лідерів цієї меншості можна критикувати й закликати до звіту зусиллями представників цієї ж партії, але в інтересах усієї країни. Водночас його погляди дозволяли деяку здорову критику представницького урядування, яким воно було на той час. Він переконливо вказав на труднощі, які виникають, коли намагатися займатись у парламенті надто докладним законодавством. У своїх зверненнях до брістольських виборців він змалював класичний захист незалежності члена парламенту в судженні й дії. Коли його оберуть, він стає відповідальним за весь інтерес цілої нації та імперії, і то саме своїм виборцям він завдячує вільним користуванням із щонайкращого свого судження, незалежно від того, узгоджується воно з його поглядами чи ні. Як висловився Берк, член парламенту не ходить до своїх виборців, мов до вчителів у школу, аби ті навчили його засад права та урядування.

Саме завдяки тому, що Берк намагався вдихнути нове життя у вігів, йому й пощастило раніше за всіх інших державних діячів добачити, яке місце в парламентському урядуванні має посідати політична партія<sup>1</sup>. Таке розуміння було закладене у вігівській концепції кабінету міністрів як лідерів палати громад. Беркова аргументація була спрямована проти того упередження, яке було особливо сприятливим для претензій такого «короля-патріота», як Георг III, і яке стверджувало, ніби всяка комбінація з політичною метою в межах нації є розкольництвом, спрямованим на

<sup>1</sup> «Думки про причини нинішніх незгод» (1770). Твори, т. I, особливо с. 372 прим.

здобуття самих непатріотичних партійних переваг. Він же й сформулював класичне визначення політичної партії:

*Партія — це об'єднання людей, що згуртувалися для сприяння загальнонаціональному інтересові своїми спільними зусиллями і то на якійсь певній, спільно погодженій засаді.*

Берк доводив, хоч ніхто йому й не заперечував, що всякий серйозний державний діяч повинен мати свої ідеї щодо того, чого вимагає здорова державна політика, і ще, коли він відповідальний, має прилюдно заявити про намір утілити свою політику в життя, шукаючи потрібних для цього засобів. Він повинен співпрацювати з іншими діячами, що мають подібні погляди, й не дозволяти будь-яким особистим міркуванням спонукати до порушення своєї вірності союзникам. Усі вони повинні триматися разом, як одне ціле, й відмовлятися від таких альянсів та керівництв, що були б несумісними із засадами, на яких утворено їхню партію. Безперечно, це була ідея великої ваги для розуміння й функціонування конституційного уряду.

### Абстрактні права й політична особистість

Хоч які важливі були ці ідеї англійського урядування, вони навряд чи забезпечили б Беркові високе місце серед політичних філософів. Саме Французька революція спонукала його, значною мірою супроти його волі, визначити в загальних термінах ті принципи, відповідно до яких він звик був діяти. У своїх ранніх писаннях він майже нарочито уникав політичної філософії. У тих двох найвідоміших випадках, де він відіграв помітну роль, себто в суперечці з Америкою та в нападі на привілеї Ост-Індської компанії, Берк відмовився обговорювати як абстрактні загальні права парламенту, так і абстрактні права колоній чи компанії. У випадку з Америкою він запропонував порадитися з «генієм» конституції, але заперечував, що варто обговорювати її букву. Ще більше був він звичний висловлюватися зневажливо про абстрактні теорії громадянських прав, удавання до яких характеризував як «достеменний симптом зле керованої держави». Судження в абстрактних науках, де вважається заслугою щоразу розглядати тільки одну обставину, він протиставив політичному судженню, яке вимагає одночасного розгляду якомога більшого числа обставин. Він заперечував, що моральні питання буцімто є завжди абстрактними, й стверджував, що «речі є правильні чи хибні в моральному розумінні тільки за їхнім відношенням чи зв'язком із іншими речами». Він описав мудрість державного діяча як розсудливість, практичність, знання людської природи й зважання на громадську думку. Одне слово, він уявляв собі політику як таке мистецтво й дар прозірливості, які мають справу з темою настільки «очевидно змішаною та модифікованою», що людські права в

ній «виявляються ніби посередині, їх неможливо визначити, але цілком можливо розрізнити». І тільки войовничість революційної філософії змусила Берка не те що викласти теорію прав, а подати в загальному вигляді свої ідеї суспільного каркасу, в межах якого й чинні права.

Щоправда, він ніколи не заперечував реальності природних прав. Подібно до Г'юма, він припускав, що суспільний договір може бути істинним тільки як відтинок гіпотетичної історії, і набагато дужче за Г'юма був переконаний у тому, що декотрі умовності суспільства є непорушними. Що ж воно таке, ті непорушні засади, він ніколи не пробував уточнити (серед них, можливо, були власність, релігія та головні обриси політичної конституції), але в реальність їхню він, звісно ж, вірив. Однак, як і Г'юм, Берк гадав, що то — суто умовні засади. Себто вони постають не з будь-чого, що належить до природи чи до людського роду взагалі, а лише із звичаєвих установлень, які перетворюють певний гурт людей на громадянське суспільство. Берк прийшов до точнісінько того самого протиставлення народу й суспільства, яке Руссо вивів у своїй критиці Дідро.

*У стані грубої природи немає такої речі, як народ. Якесь там число людей саме собою не має ніякої колективної здатності. Ідея народу — це є ідея корпорації. Вона є цілковито штучною і створюється, подібно до інших законних фікцій, з допомогою загальної згоди. Яка була конкретна природа тієї погодженості? Це виводиться із тієї форми, в яку вона вилила ось це конкретне суспільство<sup>1</sup>.*

Оце ж і є причина того, чому неможливо реалізувати революційний ідеал рівності й чому його здійснення призводить до руйнівних наслідків. Правління більшостей саме собою є просто суспільною умовністю, інструментом практики, установленим загальною згодою і закріпленим звичкою; «природі» воно невідоме. Навіть більше: природна рівність є суспільно фіктивною. Згуртування людей в політичний організм вимагає рангових відмінностей, «узвичаєної суспільної дисципліни, за якої мудріші, досвідченіші й багатші ведуть, а ведучи й освічують, і захищають слабших, не таких обізнаних та менш забезпечених благами фортуни». Одне слово, народ є організованою групою, він має свою історію, установлення, свої звичні способи дії, свої узвичаєні культури, лояльності й авторитети. Це — «істинно політична особистість».

Така корпоративна структура залежить лише незначною мірою від розрахунку, чи егоїзму, чи навіть від свідомої волі. У своїй іронічній атаці на прославляння революціоністами розуму Берк був навіть готовий заявити, що суспільство залежить від «забобону», себто від глибоко вкорінених почуттів любові й лояльності, починаючи з родини й округи та поширюючись на всю країну й націю. В глибині своїй ці почуття інстинктивні.

<sup>1</sup> «Заклик нових вігів до старих» (1791). Твори, т. III, с. 82.

Вони становлять масову субструктуру людської особистості, у порівнянні з якою розум і егоїзм є поверховими. В основі суспільства й моралі лежить потреба в тому, щоб кожна людина почувалася частинкою чогось більшого й тривкішого за її власне ефемерне існування. Спільноти тримаються вкупі не силою хитро вирахованого егоїзму, але почуттям членства та обов'язку — почуттям того, що індивід має своє місце в спільноті, хоч би і якнайнижче, та що індивід є морально зобов'язаний нести той тягар, якого традиційно кладе на нього його суспільне становище. Без такого почуття стала спілка людей неможлива, оскільки індивідуальний розум, не підпертий узвичаєними інституціями та їхніми обов'язками, є ненадійним знаряддям.

*Ми боїмося дозволити людям, щоб кожен жив собі й займався своїм власним заняттям, залежно від свого особистого запасу розуму, оскільки ми підозрюємо, що той запас у кожного замалий та що індивідам вигідніше буде користуватися загальним банком і капіталом нації та віків<sup>1</sup>.*

Саме це почуття масовості громадського життя й відносного безсилля індивідуального розуму та волі й зробило Берка ворогом абстрактних ідей у царині політики. Такі ідеї завжди є занадто простими, щоб узгоджуватися з реальними фактами. Вони приймають такий рівень вигаданості, що й наймудріший державний діяч такого не має, і такий рівень гнучкості, якого в інституції не буває. Інституції не придумуються і не створюються — вони живуть і розвиваються. Отже, до них треба підходити з повагою і торкатися їх обачливо, оскільки винахідливий політик-планувальник, виношуючи ризиковані, спекулятивні задуми нових установлень, може легко зруйнувати те, що надумає перебудувати. Давні інституції працюють добре тому, що за ними лежать віки при звичаєння, зріднення й шани; жодна ж нова вигадка, хоч би яка вона була логічна, не запрацює, поки не обросте такою самою кількістю звичок і почуттів. Відповідно й претензії революціоністів на створення нової конституції та нового урядування здавалися Беркові божевільними й трагічними. Уряд можна змінювати й поліпшувати, але щоразу потроху і завжди у відповідності із звичаями народу та в дусі його власної історії. Саме це й мав Берк на увазі, коли говорив про те, щоб радитися з генієм конституції. Він плекав майже містичну шану перед утіленою мудрістю народу. Завжди, припускав він, велика політична традиція містить у собі ключі до свого власного розвитку: не рабським копіюванням прецеденту, а пристосуванням узвичаєної практики до нової ситуації. Це й було, в його розумінні, мистецтвом державного діяча: змінюючи — зберігати. Це була такою ж мірою здатність інтуїтивного бачення, як і розуму, і як така вона кидала виклик визначеності.

<sup>1</sup> «Роздуми про революцію у Франції» (1790). Твори, т. II, с. 359.



### Божественна тактика історії

Таким чином, Берк не тільки спростував, подібно до Г'юма, твердження, ніби суспільні установлення залежать від розуму чи природи, але й набагато рішучіше, ніж Г'юм, переглянув шкалу цінностей, яку передбачала система природного права. Саме звичай, традиція і належність до суспільства надають людській природі набагато більше моральної якості, ніж те робить розум. Як висловився Руссо, людиною стаєш, коли станеш громадянином. Але саме цей «штучний» організм забезпечує все морально оцінюване й навіть істинно раціональне в людському житті; «мистецтво-штука — це ж і є природа людини». Протиріччя існує не між дурною, репресивною владою та вільним, раціональним індивідом, а між «цим чудовим ладом, цією сукупністю істини й природи, а також звички й упередження» і «безліччю дезертирів та бродяг, які стали такими через відсутність зв'язків, що поєднували б їх із суспільством». Цивілізація є володінням не індивідів, а спільнот; усі духовні надбання людини походять від її належності до організованого суспільства. Адже суспільство й суспільна традиція — це охоронець усього створеного людиною, її моральних ідеалів, її мистецтва, науки й освіти. Належність до суспільства означає доступ до всіх багатств культури, до всього того, що становить відмінність між дикунством і цивілізацією. Це не тягар, а відчинені двері до визволення людини.

*' Суспільство — це й справді є договір. Підпорядковані договори щодо предметів суто випадкового інтересу можуть бути скасовані коли завгодно — але суспільство не повинне розглядатись як щось не краще за партнерську угоду в торгівлі перцем та кавою, міткалем чи тютюном, чи за який інший такий нікчемний клопіт, який годиться вважати невеликим тимчасовим інтересом і який розривається примхливою волею сторін. На нього треба дивитися з іншим пошанівком, оскільки це не є партнерством у тих речах, що підпорядковуються тільки грубо тваринному існуванню, природа якого тимчасова й тлінна. Це є—партнерство у всякій науці, партнерство у всякому мистецтві, партнерство у всякій чесноті та у всякому вдосконаленні. Оскільки цілей такого партнерства не досягти й за життя багатьох поколінь, воно стає партнерством не тільки між живими, а й між живими, померлими і тими, що ще мають народитися на світ. Всяка угода в будь-якій конкретній державі — це тільки одне положення у великому первісному договорі вічного суспільства, де в'яжуться докупи нижчі й вищі природи, де лучаться водно видимий і невидимий світи, відповідно до незмінної домовленості, освяченої незламною клятвою, яка тримає всі природи, фізичні й моральні, кожну в призначеному їй місці<sup>1</sup>.*

<sup>1</sup> Там само, т. II, с. 368.

У цьому красномовному уривку, найславетнішому, можливо, з усього, що написав Берк, варто звернути увагу на особливий, майже гегельянський вжиток слова «державна». Тут не проводиться чітке розмежування між суспільством у широкому розумінні слова й державою, а цю останню поійменовано, ніби в особливому розумінні, охоронцем усіх найвищих інтересів цивілізації. Проте не виключається й той факт, що держава — це також, в одній із своїх нижчих здатностей, уряд, який заохочує «торгівлю перцем та кавою». Це було, м'яко кажучи, серйозне поплутання слів, оскільки суспільство, держава й уряд мають, звісно ж, вельми відмінні значення. До того ж ця взаємозамінність понять відіграла в Берковій аргументації роль риторичного засобу. Цим він натякав на те, що революційний уряд у Франції, скинувши монархію, зробився ворогом французькому суспільству і руйнує французьку цивілізацію. Безперечно, Берк мав на увазі, що це твердження є правдивим, але він не мав права викладати свою аргументацію в такій формі, якої вимагало це питання. Скидання уряду і руйнування суспільства — це зовсім різні речі, і в цивілізації є чимало сторін, що дуже незначною мірою залежать від держави. Ця тенденція ідеалізувати державу, проголошуючи її носієм усього того, що має найвищу цінність для цивілізації, стала характерною для Гегеля та англійських ідеалістів.

Шанобливе ставлення Берка до держави абсолютно відрізняло його від Г'юма й утилітаристів; слово «доцільність» було часто в нього на устах, але навряд чи він уживав його в значенні «корисності». Адже він практично зводив докупи політику й релігію. Це було слушно не тільки в тих звичайних розуміннях, що він сам був релігійною людиною, яка вірила у невіддільність доброго громадянства від релігійної благочестивості і яка захищала запровадження англійської церкви як освячення нації. Радше він дивився на суспільну структуру, її історію, інституції, її різноманітні обов'язки й лояльності — з такою шаною, що була близька до релігійної святобликовості. Це почуття він мав не тільки до Англії, а й до всякої давньої цивілізації з глибоким корінням. Запал його нападу на Ост-Індську компанію та його осуд Ворена Гастінгса можна почасти пояснити таким почуттям до давньої індійської цивілізації та переконаністю, що індійці з цієї причини повинні мати уряд, «заснований на їхніх власних засадах, а не на наших», вірячи, що компанія тільки й робила, що експлуатувала та руйнувала. Подібну ж шанобливість він почував і до культури Франції, навіть до її чернечих закладів, до яких, будучи сам протестантом, не мав строго релігійної поваги. Берк ніколи не міг відчувати, що будь-який уряд чи будь-яке суспільство є справою тільки людської турботи; вони ж бо були частиною божественного морального порядку, з допомогою якого Бог управляє світом. Ані не міг він відчувати, ніби будь-яка нація є тільки сама собі закон. Адже так само, як кожна людина повинна мати своє місце в сталому й тривалому ладі своєї нації, так і кожна нація має своє місце у всесвітній цивілізації, що розгортається у згоді з «божественною тактикою». В одному уривку, написаному після того, як Берк

майже виснажився лютістю своєї атаки на Францію, цей мотив божественного плану в історії піднявся навіть над його непоборною ненавистю до Французької революції. Він заявив, в дусі зречення, що коли й справді має настати велика переміна, «тоді ті, хто затявся у своєму опорі цій могутній течії людських справ, покажуть себе скорше супротивниками об'явленя самого Провидіння, аніж простих людських замислів». У цьому почутті божественної іманентності в суспільному порядку й історичному розвитку Берк був разуче схожий на Гегеля.

*Я закликаю в свідки тих, хто відходить, закликаю в свідки прийдешні покоління, поміж яких, мов ланка у великому ланцюзі, перебуваємо ми<sup>1</sup>.*

### Берк, Руссо й Гегель

Берк цілком справедливо вважається засновником самоусвідомленого політичного консерватизму. Майже всі консервативні принципи можна знайти в його промовах та памфлетах: оцінку складності суспільної системи й масовості її звичаєвих установлень, повагу до мудрості запроваджених інституцій, особливо релігії та власності, сильне чуття неперервності в історичних змінах суспільства й віру в відносно безсилля індивідуальної волі й розуму збити суспільство з його шляху, а також гостру моральну втіху в лояльності, яка закріплює членів суспільства на їхніх місцях відповідно до кількості його рангів. Річ, звісно, не в тім, що до Берка буцім не було консерватизму, але ми майже не помилимося, коли скажемо, що до нього не було консервативної філософії. Справді, його наміром було підтримати політичний привілей однієї партії, що уже втрачала контроль над англійським урядом, але його ідеї мали набагато ширше застосування, вийшовши за рамки захисту вігівської олігархії. Та реакція, яку він очолив і повів супроти Французької революції, стала початком змін, які переключили акцент суспільної філософії з атаки на захист, і, таким чином, до нового наголосу на цінності сталості й влади звичаю, від якої залежить сталість. Це неправда, ніби новий консерватизм непохитно стояв за статус-кво. Гегель, чия філософія увібрала в системному вигляді всі розсіпані по Беркових працях принципи, був типовим адвокатом нового політичного ладу в Німеччині. Але зростання ваги такої філософії ознаменувало добу, коли сили перемін були готові укласти спілку із силами сталості. За нею лежала така структура суспільних класів, яка на той час була відносно стабільна і в якій навіть ліберали могли сподіватися на досягнення своїх цілей не так революційним, як еволюційним шляхом.

<sup>1</sup> Ворен Гастінгс. Твори, т. VIII, с. 439.

Здатність цієї зміни поширюватися в кліматі європейської громадської думки засвідчена дивовижною подібністю між основними ідеями Берка й Руссо. Коли судити поверхово, то ці двоє людей не мали нічого спільного між собою, і Берк не забув зафіксувати ту зневагу до вдачі Руссо, яку викликало в ньому трохи поверхове знайомство з цим французьким філософом. І все ж ностальгія Руссо за містом-державою та Беркове схилення перед національною традицією виявились вельми спорідненими. І те, й те було фазою нового культу суспільства, який саме заступав давній культ індивіда. Не менш разучими були й відмінності між Берком і Г'юмом, попри істотно консервативну орієнтацію обох цих чоловіків і їхню згоду щодо неспроможності системи природного права. Г'юм продовжував видавати перевагу фактичним мотивам і цілям, що завжди характеризувало утилітаристські підходи в політичній філософії. Коли щось і викликало в його незворушному розумі недвозначну відразу й недовіру, то це був «ентузіазм». Руйнуючи схилення перед законом природи, він не почував потреби замінити те схилення іншим, і культ суспільства не видавався йому ліпшим за інші культу. У Берка, як і в Канта, спростування псевдонауки природного права було нагодою для встановлення «раціональної віри», в якій палкість шанування виконувала обов'язок запевнення в істинності.

Можливо, це буде натяжкою, коли ми скажемо, що Берк узагалі мав якусь політичну філософію. Його ідеї розкидані по його промовах і памфлетах; усі вони викликані стресом подій, хоча й позначені тією узгодженістю, яка є печаттю могутнього інтелекту і стійких моральних переконань. Звісно ж, у нього не було ніякої іншої філософії, окрім його реакції на події, в яких він брав участь, та малої обізнаності з історією філософії. Тому він не здогадувався, яке відношення мають його власні ідеї чи система природного права, проти якої він виступав, до всієї інтелектуальної історії сучасної Європи. Він був неспроможний надати систематичний вигляд навіть своїм власним міркуванням про політичну й суспільну моральність; ще менше міг він простежити їхній вплив на ширші питання релігії та науки, частиною яких вони були. Однак в тому поколінні, що прийшло після Берка, Гегель спробував показати саме це ширше співвідношення. Про безпосередній вплив не може бути й мови — Гегель, здається, ніде не згадує Берка, хоча вплив Руссо на нього був досить значний. Але те, що для Берка було само собою зрозумілим, Гегель намагався довести, а саме: що фрагментарну суспільну традицію можна помістити в загальну систему суспільної еволюції. І ще він додав те, про що не подумав Берк: що раціональна форма цієї еволюції може бути виведена в метод, який може мати загальне застосування у філософії й суспільних студіях.

## Вибрана бібліографія

- «Burke and His Bristol Constituency». «Burke and the French Revolution». By Ernest Barker. In *Essays on Government*. 2d ed. Oxford, 1951.
- The Language of Politics in the Age of Wilkes and Burke*. By James T. Boulton. London-Toronto, 1963.
- The Political Reason of Edmund Burke*. By Francis P. Canavan. Durham, N.C., 1960.
- Morals and Politics: Theories of Their Relation from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet*. By Edgar F. Carr. Oxford, 1935.
- Edmund Burke: The Practical Imagination*. By Gerald W. Chapman. Cambridge, Mass., 1967.
- Edmund Burke and the Revolt against the Eighteenth Century*. By Alfred Cobban. New York, 1929.
- Burke and the Nature of Politics: The Age of the American Revolution*. By Carl B. Cone. Lexington, Ky., 1957.
- «Europe and the French Revolution». By G.P. Gooch. In the *Cambridge Modern History*, Vol. VIII (1908), ch. 25.
- David Hume*. By J.Y.T. Grieg. London, 1931.
- David Hume*. By B.M. Laing. London, 1932.
- Hume's Philosophy of Human Nature*. By John Laird. New York, 1931.
- Political Thought in England from Locke to Bentham*. By Harold J. Laski. London, 1920.
- The Political Philosophy of Burke*. By John MacCunn. London, 1913.
- David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. By D.G.C. Macnabb. London, 1951.
- The Life of David Hume*. By Ernest C. Mossner. Austin, Tex., 1954.
- Edmund Burke, a Biography*. By Robert H. Murray. London, 1931.
- The Age of the Democratic Revolution*. Vol. I, *The Challenge*. By R. R. Palmer. Princeton, N. J., 1959.
- The Moral Basis of Burke's Political Thought*. By Charles Parkin. Cambridge, 1956.
- Hume's Intentions*. By J.A. Passmore. Cambridge, 1952.
- The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. By Norman Kemp Smith. London, 1941.
- Edmund Burke and the Natural Law*. By Peter J. Stanlis. Ann Arbor, Mich., 1965.
- History of English Thought in the Eighteenth Century*. By Leslie Stephen. 2 vols. 2d ed. London, 1881. Chs. 6, 10, 11.
- Studies in the History of Political Philosophy*. By C.E. Vaughan, 2 vols. Manchester, 1925. Vol. I, ch. 6; Vol. II, ch. 1.
- The Problem of Burke's Political Philosophy*. By B.T. Wilkins. Oxford, 1967.

## Гегель: діалектика й націоналізм

Гегелева філософія націлялась ні на що інше, як на повну реконструкцію сучасної думки. Політичні питання й ідеї були в ній важливим, але все ж тільки другорядним чинником, коли порівнювати з релігією та метафізикою. В широкому розумінні Гегелева проблема була однією з вічних загадок сучасної філософської думки, і вона від самого початку набувала дедалі більшої гостроти разом із прогресом сучасної науки — як опозиція між ладом природи, яким він має уявлятися для наукових цілей, і концепцією того ладу, що впливає з етичної та релігійної традиції християнства. Протягом півсторіччя перед тим, як Гегель розпочав свою філософську освіту, трое поважних мислителів загострили цю опозицію. Г'юм указав на двозначності, заховані у слові «розум», і таким чином піддав сумніву сам основоположний принцип системи природного права. Руссо протиставив резони серця супроти резонів голови, фактично розглядаючи релігію та мораль як почуттєві явища. А Кант спробував зберегти автономію як науки, так і моралі, відвівши кожній з них її власну царину і вкрай загостривши контраст між розумом теоретичним і практичним. Усі ці три філософії — типові висновки доби Просвіти — засновувались на аналітичній засаді: поділяй і завойовуй. Супроти них Гегель запропонував висунути сміливіший спекулятивний принцип синтезу. Моралі й релігії, гадав він, можна дати логічне виправдання, але тільки в тому випадку, коли можна відкрити новішу й могутнішу логіку синтезу, яка б перевищувала аналітичну логіку науки. Ось чому та пропозиція, на яку претендувала Гегелева філософія, полягала в розширенні концепції розуму, яка б покривала й включала в себе усе, що порозділяли Г'юм і Кант своїми аналізами, а центром його системи була нова логіка, яка мала на меті систематизувати новий інтелектуальний метод. Цей метод він назвав діалектикою. Достоїнство цього методу, гадав він, полягало в здатності демонструвати необхідну логічну спорідненість поміж цариною факту й сферою цінності. Таким чином, діалектика як метод надавала нове й необхідне знаряддя для розуміння проблем суспільства, моралі та релігії. Вона повинна була забезпечити строго раціональне мірило цінності (що-правда, «раціональне» відповідно до нового розуміння цього визначення), на заміну закону природи, філософську слабкість якого довів був Г'юм, а слабощі практичні були ще разючіше показані Французькою революцією.

З погляду фактичного, однак, Гегелева філософія не відзначалась настільки формальними міркуваннями чи абстракціями високого рівня, як

про це можна зробити висновок, виходячи з попереднього твердження. Французька революція перекреслила широкою рисою як інтелектуальну, так і політичну історію Європи. Її насильство й тероризм та ще імперіалістична агресія на менші національності, в яку вона вилилась, викликали реакцію проти неї навіть в умах тих людей, що на початку палко вірили в права людини. Ці особливості Революції викликали серед таких її опонентів, як Берк, віру в те, що її надмірності — це саме ті плоди, які й мала принести революційна філософія. Наслідком цього стало надання нової цінності національним традиціям та узвичаєним пошанівкам, що їх висміювали революціоністи. До того ж наполеонівські війни порушували конституційні системи всіх країн континентальної Європи. Реконструкція тих конституційних систем стала великою проблемою — такою, що, як показали події, її не розв'язати, покликаючись і далі на абстракції типу прав людини, які виявилися такими руйнівними. Дедалі більше людей ставилося до Революції як до руйнівної й нігілістичної сили, а її філософію зображали доктринерським зусиллям переробити суспільство й людську природу на догоду примсі. Саме така значною мірою була оцінка, з якою Гегель підійшов до Революції та до індивідуалізму її політичної філософії. Національна відбудова уявлялася йому й багатьом іншим як відновлення неперервності національних інституцій, як використання джерел національної солідарності, що виявилися в минулому, та як ствердження залежності індивіда від спадку національної культури. У випадку Гегеля цей імпульс не був суто реакційним, хоча він часто бував таким у романтичному наслідуванні середньовіччя, яке почалося після Революції. Метою своєю цей порив був конструктивний, але ж і глибоко консервативний або, коли хочете, контрреволюційний. Гегелева діалектика була фактично символом революції та відбудови. Вона визнавала руйнування застарілих інституцій живими суспільними силами, але славила поновлення стабільності творчими силами нації. Ні в руйнуванні, ні в будівництві Гегель не надавав особливого значення вольовим атакам індивідуальних людей. Наявні в суспільстві безособові сили самі витворюють свою власну долю.

Гегелева концепція історичного методу містила в собі, на його думку, безкомпромісну інтелектуальну революцію, взірцем якої мала бути його філософія. Магістерський тон, яким він часто виголошував свою філософію, не у всьому походив від інтелектуальної зверхності. Радше в тому тоні відбивалось переконання, що в його філософії застосовано метод, який неприступний для невтаємничених і не надається для формулювання в той спосіб, до якого вдається логік, що не навчився виходити за рамки логічного аналізу.

*Перелічуванням атрибутів і т. ін. неможливо досягти прогресу у визначенні природи держави; її слід розуміти як організм. Із таким самим успіхом можна було б спробувати збагнути природу Бога перелічуванням Його атрибутів<sup>1</sup>.*

<sup>1</sup> «Філософія права», розд. 269, додаток. Усі цитати взято з перекладу Т. М. Нокса.

Питання, звісно, не в тім, чи тут не міститься й справді вдавання до чистого містицизму чи авторитету, дарма що навіть сам Гегель не дотримувався такого погляду. Чи не є космічні сили, що їх, на його гадку, розум спроможний розгледіти за фактами історії і що їх він вважав за реальніші від конкретних фактів і подій, — такі сили, як держава, — чи не є вони насправді нічим іншим, як абстракціями? І чи насправді можна діалектику, цей логічний апарат для осягнення органічних цілостей, якими займаються суспільні науки, привести до якого-небудь точного методологічного формулювання, з тим щоб стверджувані нею приписи можна було піддати критичному розглядові? І врешті, коли на ці питання дано позитивну відповідь, чи ж буде ясність того, що синтетичне розуміння історичного процесу зможе здійснити поєднання причинного пояснення й морального критицизму, що їх і Г'юм, і Кант вважали за фундаментально відмінні? Від відповідей на ці питання залежить оцінка Гегелевої філософської системи. Від цих відповідей залежить також і те, як оцінювати претензію діалектики, чи то Гегелевої, чи то Марксової, на роль нового логічного інструменту, необхідного для розуміння суспільних явищ та для творення істинної історичної науки.

### Дух нації

Хоч би що казати про істинність Гегелевих висновків, немає сумніву в тому, що джерело його ідей мало дуже небагато спільного з тим парадом логічної точності й гігантським апаратом термінології, у які він врешті відлив свою філософію. Його основні ідеї підказані йому юнацькими студіями європейської культури, особливо історії християнства, і тільки згодом були переведені у формули, в яких він їх і оприлюднив<sup>1</sup>. Головним інтересом молодого Гегеля була не так політика, як релігія. Його спекуляції почалися з Гердера й Лесінга, з їхньої ідеї, що низка світових релігій є поступальним одкровенням релігійної істини й божественною освітою людського роду. Та ідея, яку Гегель розробив згодом у своїй філософії історії: що процес починається з «якоїсь потенційності, котра намагається реалізувати себе» і котра «поширюється в дійсності до того, чим вона завжди була потенційно», — була насправді складником аристотельянства, яке прижилося в німецькій філософській думці від часів Лейбніца. Від Гердера й Лесінга він навчився також думати про віри й ритуал як про ані цілковито істинні, ані цілковито забобонні, — але як про зовнішні форми, у які символічно вбирається духовна істина. Вони є водночас і потрібні для свого часу, і все ж минуці за своєю цінністю. В цьому способі критики й оцінювання неважко угледіти зародки діалектики. Подібно до

<sup>1</sup> Це міркування було вперше запропоноване Вільгельмом Ділтеєм у його «Молодих літах Гегеля» (1905), а розвинуте вельми докладно Т. Л. Герінгом у праці «Гегель, його воля й праця», у 2-х томах (1929 і 1938).

своїх найталановитіших сучасників у Німеччині, Гегель був також до глибини душі зворушений далекосяжним відродженням грецьких студій. У нього рано сформувалося переконання, що західна цивілізація є плодом двох великих сил: вільного розуму Давньої Греції і глибокої, як йому здавалося, моральної та релігійної прозорливості християнства. В інтелектуальному відношенні він мусив оцінити християнську теологію як занепадницьку порівняно із філософією Платона й Арістотеля, і все ж він був переконаний також у тому, що християнство принесло західній культурі глибину духовного досвіду, якого бракувало давньогрецькій філософії. Обмірковуючи цю проблему, Гегель побачив, можливо, під впливом монтеस्क'євської інтерпретації закону природи, що філософія і релігія Афінів були невід'ємною частиною всього способу життя міста-держави й що християнські містицизм, песимізм та зневіра у земному житті співвідносилися із втратою громадянської свободи та муками народження свідомості нової ідеї — ідеї всесвітнього людства.

Таким чином, рання релігійна спекуляція Гегеля сфокусувала в його свідомості ідеї й погляд, розчинені у думці Просвіти й особливо Просвіти німецької: що всі складники культури утворюють єдине ціле, де релігія, філософія, мистецтво й мораль взаємно діють одне на одне, що ці кілька галузей культури всі виражають «дух» — внутрішнє інтелектуальне обдаровання — народу, який їх творить, та що історія будь-якого народу є процесом, у якому він осягає і розвиває свій унікальний внесок до загальної скарбниці вселюдської цивілізації. Обмірковуючи далі ці ідеї, Гегель урешті повірив, що в цьому процесі він спроможний відкрити троякий вірець: період «природної», щасливої, молодечої, але значною мірою несвідомої спонтанності; період болісної фрустрації та самоусвідомлення, коли дух «обернений досередини» і втрачає свою здатність до спонтанної творчості; й період, коли дух «повертається до самого себе» на вищому рівні, втілюючи ті прозріння, що їх здобув із фрустрації в новій ері, яка поєднує свободу із владою та самодисципліною. Весь цей процес є тим, що він назвав «думкою». Його філософія історії була спробою задокументувати цю ідею в широкому масштабі історії західної цивілізації. Грецьке місто в його творчому періоді являло собою першу стадію, Сократ із християнством — другу, а період протестантизму та германських націй, починаючи з Реформації, — третю. Національний розум є виявом світового розуму на певній стадії його історичного розвитку.

*Кожен конкретний національний геній має трактуватись тільки як один індивід у процесі вселенської історії<sup>1</sup>.*

Значення національного розуму треба оцінювати, зважаючи на його внесок до поступу людства; не всі ж бо народи зараховуються до *Welthis-*

<sup>1</sup> Див. Гегелів нарис філософської історії в його «Філософії історії», розд. 3. Англ. перекл. Дж. Сібрі, «Bohn Library», с. 55.

*torische Volksgeister*. Взагалі-то це вже була відома німецька спекуляція. Ще задовго до Гегеля Гердер був висловився, що Німеччина завжди мала й завжди матиме «сталий національний дух», а Гегелів сучасник Шляйермахер сказав, що Бог «дає кожній національності її конкретне завдання на землі». В жодному з цих випадків, і щонайменше у Гегеля, це не було вірою в богоодкровенну силу антиквара історії; скорше це було болісним шуканням національного покликання. У народній релігії Гегель шукав чогось не такого доктринерського, як просвітянська релігія розуму, та чогось не такого безглузлого, як церковна ортодоксія. У всіх галузях суспільної науки його думку вело переконання, що ідеї та інституції слід розуміти як частини сукупної культури та що їхня історія є ключем до їхньої теперішньої цінності й до їхньої майбутньої ролі в розвитку світової культури. Достоту як за Шіллеровим афоризмом: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht!* («Історія всесвітня — суд всесвітній!»)

Ранні твори Гегеля на тему політики й, конкретніш, на тему політики німецької, засвідчують подібність і мети, й концепції. Фрустрацію духу, що її він розглядав як ключ до постання християнства, він розумів як таку, що, *mutatis mutandis*, є прикметою його власного віку та ключем до великих суспільних змін, яких він сподівався, чи, може, передбачав, для Німеччини. Між духом Німеччини й сучасним йому станом німецької політики він знаходив цілковиту розбіжність, тлумачачи її водночас і як причину песимізму й марноти, і як підставу для нових сподівань та діяльності. 1798 року, безсумнівно, все ще спонукуваний молодечим ентузіазмом, розвогненим Французькою революцією, Гегель говорив:

*Мовчазна згода з речами як вони є, безнадійність, терпляче витримування неосяжної, непоборної судьби — все це обернулося надією, сподіванням, волінням чогось відмінного. Видіння кращого й справедливішого часу живим увійшло в душі людей, і якесь бажання, прагнення чистіших, вільніших умов зворушило кожне серце, відвернуло його від існуючого стану справ... Назвіть це, коли хочете, нападом лихоманки, але цей напад закінчиться або смертю, або знищенням причини захворювання<sup>1</sup>.*

Звичайно, Гегель не був революціонером — надто палко він вірив у істотну правильність інституцій, в які втілювалося національне життя. І все ж його політичні писання були водночас і пророцтвом, і закликком. Але це був заклик скорше до загальної волі цілої нації, аніж до самодопомоги її індивідуальних членів.

*Якими сліпцями є ті, хто уявляє, нібито інституції, конституції та закони можуть вистояти в життєвій боротьбі після того, як*

<sup>1</sup> «Про найновіші внутрішні відношення Вюртемберга» (1798). Твори (вид. Лассона), т. VII, с. 150 і наст. Наступну цитату взято зі с. 151.

*вони перестали бути в злагоді із мораллю, потребами й цілями людства, після того як із них вивітрилось їхнє значення; що форми, більше не сповнені розумом і почуттям, можуть зберігати спроможність єднати націю!*

Такі інституції повинні змінитися або поступитися місцем новим утіленням національного прагнення. Питання полягає в тому, яку форму мають прибрати ці нові втілення.

Цю думку розвинуто й деталізовано, із спеціальними посиланнями на існуюче становище Німеччини, в нарисі, що його Гегель додав 1802 року до «Конституції Німеччини»<sup>1</sup>. Ця праця починалася із приголомшливого твердження: «Німеччина – не держава більше!» Гегель виправдав цей початок надзвичайно добротним аналізом занепаду імперії після Вестфальського миру. Німеччина, доводив він, стала просто анархічним набором практично незалежних одиниць. Хоча назва «імперія» віддає колишньою величчю, але як інституція вона зовсім випадає з контексту реальностей європейської політики. Зокрема її треба протиставляти унітарним національним формам державного правління, які сучасна монархія витворила у Франції, Англії та в Іспанії, але яким не пощастило розвинутися в Італії та Німеччині. Однак цей історичний аналіз був, очевидно, засобом, а не кінцевою метою. Гегелеві важливо було підняти питання: як Німеччині стати справжньою державою?

### Німецька держава

Гегель цілком слушно добачив причину слабкості імперії в партикуляризмі та провінційності, вважаючи, що ці риси є вадами німецького характеру. В культурному відношенні німці є нацією, але ж вони так і не засвоїли того уроку, що частини повинні підпорядковуватися цілому, а це має істотне значення для національного врядування. Імперія не має іншої влади, окрім тієї, що надають їй її частини, тоді як існуюча конституція фактично не має іншої мети, окрім тієї, щоб тримати державу в стані слабкості. Вільні міста, незалежні князі, маєтки, гільдії та релігійні секти йдуть кожне своїм шляхом, забираючи собі права держави й паралізуючи її діяльність, – і всі хизуються своїми законними правами в рамках застарілого феодального закону, який керує імперією. Гасло Німеччини, як висловився з гіркою іронією Гегель: *Fiat justitia, pereat Germania!* («Хай живе право, хай згине Німеччина!») Адже існує цілковита плутанина між громадянським і конституційним правом. Законодавчі, юридичні, церковні й військові привілеї купуються і продаються, немов приватна власність. У цьому аналізі становища Німеччини на початку XIX сторіччя можна розгледіти дві характерні риси пізньої політичної теорії Гегеля. По-перше,

<sup>1</sup> «Конституція Німеччини» (1802). Твори (вид. Лассона), т. VII, с. 1 і наступні.

він ідентифікував німецький партикуляризм із анархічною любов'ю до «свободи», яка плутає волю з відсутністю дисципліни й влади. А останню він протиставляв «істинній свободі», яку слід шукати тільки в межах національної держави. Таким чином, нація знаходить свободу у втечі від феодальної анархії та в створенні національного державного правління. Свобода, як розумів її Гегель, не мала нічого спільного з індивідуалізмом англійської та французької політичної думки – навпаки, це скорше була якість, якою осяває індивіда національна спроможність самовизначення. По-друге, Гегель узяв на озброєння протилежність між правом приватним і державним чи конституційним, яка була зовсім чужою англійській політичній думці. Це відповідає протилежності між державою і громадянським суспільством, яка стала типовою властивістю його викінченої політичної теорії.

Виходячи зі свого діагнозу слабкості Німеччини, Гегель визначив державу як угруповання, що колективно захищає свою власність; його єдині істотні владні функції – це цивільна й військова установи, достатні для цієї мети<sup>1</sup>. Сказати б інакше, держава – це влада де-факто, це вияв, звісно, національної єдності й національного прагнення до самоврядування, але в основному це є повноваження втілювати національну волю в життя у себе вдома й за рубежем. Існування держави узгоджується з будь-яким браком одноманітності, який би не перешкоджав ефективно об'єднаному врядуванню. Точну форму врядування Гегель розглядав як неістотну справу, коли не брати до уваги того факту, що необхідною він вважав монархію. Існування держави, доводив він, не означає рівності громадянських прав чи правової одноманітності на всій широті національних теренів. Тут можуть бути привілейовані класи й значні відмінності у звичаях, культурі, мові, релігії. Фактично він затаврував як «педантичне» централізоване урядування республіканської Франції, яке намагалося робити все, зводячи свій народ до рівня простого громадянства. Подібно до Жана Бодуена, Гегель розглядав виникнення національно-конституційної монархії як єдину необхідну умову для існування держави. Досвід Франції, Іспанії та Англії доводив, на його думку, що знищення феодалізму й піднесення національної держави можуть бути досягнуті лише через монархію і що цей процес сам собою становить «свободу».

*Від того періоду, коли ці країни доросли, щоб стати державами, й датуються їхня влада, їхнє багатство та вільне становище їхніх громадян під охороною закону<sup>2</sup>.*

Немає потреби оспорювати історичну точність Гегелевих міркувань. Водночас він з усією очевидністю призначав для Німеччини такі ліки,

<sup>1</sup> Там само, с. 17.

<sup>2</sup> Там само, с. 109. Пор. зауваження про походження монархії у «Філософії історії», ч. IV, розд. II, підр. 2.

які англієць чи француз визначив би за політично відсталі. Очевидно також, що такий вираз, як «вільне становище їхніх громадян», для Гегеля ніколи не в'язався з чимось на кшталт французької фрази «права людини й громадянина».

Вірючи, так, як він вірив, в історичну роль монархії, Гегель у 1802 році покладав надію на появу великого військового лідера, що об'єднав би й осучаснив Німеччину, хоча він вважав за істотне, аби такий лідер добровільно прийняв конституційні обмеження та ототожнив себе з німецькою національною єдністю як моральною справою. У своїй категоричності він не вірив, що Німеччина коли-небудь об'єднається за спільною згодою або через мирне поширення національного почуття. Гангрена, гірко говорив він, не лікується лавандовою водою. Не так у стані миру, як у стані війни держава показує своє завзяття й підноситься до вершини своєї потенційної могутності. Гегель визнавав дві героїчні постаті в сучасній політиці: Макіавеллі й Рішельє. «Державця» він називав «великою і правдивою концепцією реального політичного генія з найвищою та найшляхетнішою метою»<sup>1</sup>. Адже правила особистої моралі не обмежують діяльності держав; будь-яка держава не має іншого вищого обов'язку, окрім збереження й зміцнення самої себе. Вороги Рішельє – французьке дворянство й гугеноти – поступилися не Рішельє як особі, а принципіві французької національної єдності, що його представляв кардинал. До цього Гегель додав афоризм, дуже характерний для його філософії історії: «Політичний геній полягає в тому, щоб ототожнити себе з якимось принципом»<sup>2</sup>. У 1802 році Гегель був уже твердо переконаний у тому, що осучаснення Німеччини потребуватиме доби крові й заліза, але сподівання його пов'язувалися в той час більше з Австрією, ніж із Пруссією. Та зміна лояльності, до якої він удався згодом, була вельми частим явищем серед південних німців після наполеонівських воєн.

Нам видавалося вартим затриматися трохи довше на цьому ранньому нарисі, присвяченому «Конституції Німеччини», з двох причин. По-перше, у 1802 році Гегель писав як публіцист, нітрохи ще не вдаючись до того приголомшливого інструментарію діалектичних абстракцій, який згодом надав такої ускладненості його політичній філософії. І все ж, навіть без того логічного апарату, в цьому творі вже були наявні його чільні ідеї. Висловлювались правдоподібні припущення, що тоді, у 1802 році, він претендував не менше, ніж на роль німецького Макіавеллі. Вже тоді вражали такі найпомітніші якості його думки, як міцне схоплення історичних актуальностей і жорсткий політичний реалізм, який щиро ототожнював державу із владою і оцінював її успіх у термінах її здатності здійснювати політику національного звеличення у себе вдома й за кордоном. Уже тоді він уявляв державу як духовне втілення волі й долі нації, як «реальне царство свободи, де має матеріалізуватися Ідея Розуму». Як

<sup>1</sup> Там само, с. 113.

<sup>2</sup> Там само, с. 108.

така, вона є чимось вищим і відмінним від економічних зв'язків громадянського суспільства та від правил приватної моралі, що контролюють дії її громадян. Реалізація духовних потенціальних можливостей нації є внеском її найвищої цінності до справи поступу цивілізації, моментом у прогресивній реалізації Світового Духу і тим джерелом гідності й вартості, що додається до приватних клопотів її громадян. Уже тоді Гегель отожднював ту «свободу» індивіда з його добровільною самопоświęтою праці на благо національної самореалізації, яка водночас є й особистою самореалізацією. Вже тоді національну монархію він зображав як найвищу форму конституційного урядування, як унікальне досягнення сучасної політики, де в ідеальному вигляді міститься довершений синтез свободи й влади. У цьому творі Гегель вважав, що віджилі форми феодального партикуляризму могли бути сублімовані (aufgehoben) до функцій національного життя. Оце настільки він погоджувався з наслідками Французької революції і приймав їх, але категорично не приймав того індивідуалізму революційної теорії, яку, подібно до багатьох німців і після нього, він тлумачив як показне уславлення егоїзму та примхи в індивіді та плутократії в суспільстві. Уже тоді його посилення на історію як на джерело моральної і політичної просвіти не було простим посиленням на досвід, а впливало з віри в те, що еволюція ідей та інституцій виявляє таку необхідність, яка є водночас причинною і етичною.

По-друге, «Конституція Німеччини» виразно засвідчила, що Гегелева концепція діалектики контролювалась радше моральною, аніж науковою метою. На перших сторінках своєї праці він пояснював, що ціллю нарису було посприяти розумінню речей як вони є, виставити політичну історію не як довільну, а як необхідну. Нещастя людини є розладом, що постає з розбіжності між тим, що є, і тим, що, як вона схильна вірити, повинно бути. Це стається тому, що людина уявляє, ніби події є простими пепов'язаними деталями, а не «системою, якою керує дух». Зцілення приходить із примиренням, з усвідомленням: те, що є, мусить бути, і з осягненням: те, що мусить бути, воно ж і має бути. Це явно той принцип, що його Гегель згодом підсумував у своєму афоризмі: «Реальне є раціональне». Однак жоден уважний читач чи того раннього нарису, чи «Філософії права» не візьме собі такого в голову, ніби Гегель хотів учити політичного квієтизму або просто політичної реакції. Те, що «мусить бути», – це не статус-кво, а осучаснення і націоналізація Німеччини. Це «мусить» є моральним імперативом, не чимось таким, що є фізично неунікненним чи просто бажаним, а моральною справою, яка може завербувати людську лояльність і відданість і надати гідності дріб'язковим особистим намірам, ототожнюючи їх із долею самої цивілізації. Поєднання моральної, фізичної та логічної необхідностей і було справжньою суттю діалектики Гегеля.

### Діалектика й історична необхідність

«Філософія права»<sup>1</sup> — це книга, якій неможливо дати належну оцінку. Так воно є почасти через технічну витонченість її логічного апарату, але здебільшого через те, що, хоч би з якого емпіричного боку подивитися на неї, в основі своїй вона погано скомпонована. Винні тут не плутанина чи недбалість з боку Гегеля, а саме отой апарат. Зміст книги викладено не згідно з певним канонем емпіричного опису, а у відповідності з її «ідеєю», під якою Гегель розумів її значення у світлі діалектики. Структура книги виросла безпосередньо з протиставлення розуміння й розуму. Перші дві частини, де йдеться про абстрактне право й суб'єктивну моральність, подають теорію права чи закону як таку, що провадить до антитез, неминучих із погляду розуміння. Зокрема перша частина значною мірою має справу з правами власності, особистості й угоди, як вони трактуються теорією природного права. Але оскільки розуміння є самонищівним, то ця частина книги неминуче закінчується протиріччями, яких розуміння не може розв'язати, і тому діалектично веде до частини третьої, «Про свободу або об'єктивну волю», де розум розв'язує ці протиріччя. Саме ця, третя частина, особливо її два останні розділи, про громадянське суспільство й державу, і містить важливі висновки Гегеля. Але виклад безнадійно заплутав зміст. Іноді тісно пов'язані теми подаються окремо, як, наприклад, «власність» і «договір» розглядаються відірвано від «економічного ладу», «шлюб» — від «родини», а «злочин» — від «судочинства». Іноді теми переплітаються неналежним чином, як «розлучення» й «успадкування». Це перекручення змісту заради такої логічної послідовності, що диктувалася поняттям діалектичного розвитку, загрожувало затемнити одну з найплідніших ідей, що містяться в Гегелевій філософії, а власне ту думку, що економічні, політичні, юридичні й моральні інституції є в дійсності соціально взаємозалежними. Водночас треба зважити й на те, що розташування матеріалу в «Філософії права» точнісінько представляло один із найважливіших політичних висновків Гегеля, а саме той, що держава є морально вищою за громадянське суспільство.

Оскільки виклад Гегелевої політичної філософії не може йти за тим ладом чи способом, яким розвиваються його ідеї в «Філософії права», то буде правильно, коли ми відірвемося від Гегелевої послідовності й викладемо його аргументи й висновки якомога простішим чином. Критичне розуміння й оцінка філософії Гегеля зводяться до двох моментів. По-перше, діалектика Гегеля претендує на те, щоб її визнавали за новий метод, який виявляє залежності й співвідношення в суспільстві й історії, що їх інакше не розрізнити. Така оцінка є важливою, оскільки діалектику прийняв Карл Маркс, із значними, напевне, змінами в її гаданих метафізичних смислах, але без істотних змін у її концепції як логічного методу. Так діалектика стала невід'ємною частиною марксистського соціалізму й ко-

<sup>1</sup> «Нарис філософії права», 1821; англ. перекл. Т. М. Нокса (Оксфорд, 1942).

мунізму і підставою для претензії на свою наукову вищість, про яку завжди заявляв марксизм.

По-друге, Гегелева політична філософія стала класичним утвердженням націоналізму в такій його формі, що відкидала індивідуалізм і загальнолюдський характер прав людини. Вона надавала концепції держави того особливого додаткового звучання, яке було характерним для німецької теорії впродовж усього XIX сторіччя.

Оскільки завданням діалектики було створення логічного апарату, спроби розкрити «необхідність» історії, важливість діалектики залежить від того непростого значення, якого Гегель надавав історичній необхідності. Його думка з цього приводу почалася з віри, що зародилася в ньому ще за ранньої юності, коли Гегель вважав, що історія народу є пам'яттю про зростання його єдиної національної ментальності, яка самовиражається в усіх фазах культури народу. Цей свій погляд на історію він протиставляв іншому, властивому добі Просвітництва уявленню, а саме, що філософії, релігії та інституції є свідомими «винаходами» для практичних потреб. Ілюзія ця, говорив Гегель, виникла тому, що історію розглядали як додаток до мистецтва державного діяча, і ця оманлива думка надавала державним діячам і законодавцям набагато більшої спроможності планувати життя й творити суспільство, ніж вони мають насправді. Ілюзія підкріплювалася догмою, нібито людська натура скрізь і завжди є однаковою, що відносно простий список того, що Г'юм називав «схильностями», може пояснити всю людську поведінку й що, відповідно, поведінку можна повернути в будь-якому бажаному напрямку вмілою маніпуляцією мотивів. Фактично це були принципи, сповідувані утилітаристами на кшталт Гельвеція, а згодом Джеремі Бентамом. Вони, на думку Гегеля, були історично поверховими, оскільки нехтували взаємозалежністю інституцій та інерцію, з якою суспільства й інституції тримаються притаманних їм тенденцій. Індивіди та їхні усвідомлені цілі справді зовсім мало важать у кінцевому підсумку. Індивід є здебільшого лише випадковим варіантом культури, яка його створила, і якщо він вирізняється, то його особистість буде радше примхливою, ніж значущою. До того ж, за Гегелем, індивіди не повинні вважатися чимось значним, тому що взагалі «індивіди проходять під категорією засобів». Їхні бажання та втіхи цілком справедливо приносяться в жертву досягненню більш високих цілей нації. Тож Гегелева віра в історичну необхідність поєднувала в його філософії два важливі елементи. По-перше, він був логічним реалістом. Він вірив, що дієвими реальностями й причинами в історії є позбавлені індивідуальності загальні сили, а не окремішні особи чи події. Останні — це здебільшого часткові й недовершені матеріалізації суспільних сил. По-друге, його етика припускала, що вартість певної особи залежить від роботи, яку та виконує, і ролі, яку та відіграє в суспільній драмі.

Ці свої припущення Гегель висловив, сказавши, що історія цивілізації є розгортанням чи прогресивною реалізацією й матеріалізацією Світового Духу в часі. Почасти його філософія мотивувалася релігійним почуттям



залежності й моральної цінності відданості більшій, ніж сам, справі. Почасти вони мотивувалися й сардонічним почуттям гумору, викликаного марнотою людських бажань, аж філософ тішився, бачачи, як раціоналіста пошила в дурні хитрість Світового Духу. Із погляду людей-діячів історія є поєднанням іронії й трагедії; з погляду ж Цілого — це циклічний або спіральний поступальний рух.

*Можна назвати хитрістю розуму те, що він дозволяє, аби пристрасті працювали самі на себе, тоді як те, що підтримує й розвиває своє існування через такий імпульс, несе покарання і зазнає втрат... Конкретне буває здебільшого надто малоцінним у порівнянні із загальним: індивідів приносять у жертву й полишають непризволяще<sup>1</sup>.*

Історія має свої власні розв'язки для своїх проблем, що їх навіть наймудріші люди розуміють тільки в невеликій мірі. Великі люди ані творять історію, ані спрямовують її — щонайбільше вони розуміють і співпрацюють із силами, незрівнянно могутнішими, ніж їхня воля й розуміння. Характерним був зацитований вище Гегелів відгук про Рішельє; політичний геній є мізернішим тоді, коли оцінює сам себе у своїй власній спроможності, ніж тоді, коли ототожнює себе з «принципом», себто із силою чи панівною в даний час течією. Великі люди — зняряддя позбавлених індивідуальності суспільних сил, що лежать під поверхнею історії; вони схиляються перед внутрішньою логікою подій. Відповідно й наука із філософією відіграють у ній обмежену роль. Ясне розуміння будь-якої суспільної системи, гадав Гегель, приходить лише тоді, коли та система вже перебуває в стадії відмирання; Платон із Арістотелем створили філософію міста-держави у IV сторіччі, коли творча спонтанність Періклової доби вже відійшла в минуле. «Мінервина сова розпочинає свій політ тільки в присмерковій імлі». Подібно до Бога-стоїка, історія веде мудрого й тягне за собою дурня.

Однак Гегель не вважав, що історії притаманна якась непроникність чи ірраціональність. У ній криється не нерозум, а вища за аналітичне розуміння форма розуму. «Все дійсне є розумним, усе розумне — дійсним». Для того щоб проникати через її видиме сум'яття й розуміти процес не як такий, що складається з дискретних частин, а як органічне зростання, потрібен, однак, бездоганний логічний апарат, і саме такий апарат призначена була створити діалектика. В абстрактному вигляді це був занадто простий спосіб розв'язання такої складної крутиголовки. Фактично Гегель узяв на озброєння ідею настільки давню й туману, як і перші грецькі спекуляції про природу, власне, що історичні процеси відбуваються від протилежного. Всяка тенденція, коли дати їй повністю розвинутиись, породжує супротивну тенденцію, яка її й знищує. Цю ідею завжди вико-

ристовували для виправдання змішаної конституції: нестримувана демократія обертається сваволею, а необмежена монархія вироджується в деспотизм. Гегель узагальнив цей аргумент. Протилежність і протиріччя — це універсальні властивості природи; це водночас закон і космосу, й думки. Скрізь сили переростають у свої протилежності. Але тоді як теорії змішаної конституції стверджували, що врівноважування протилежностей можна зробити ключем до сталості й постійності, Гегель думав про світ як про рівновагу, що перебуває в нескінченному русі. Супротивні сили забезпечують динаміку історії, але рівновага ніколи не може бути постійною; вона просто надає мінливості неперервності й напрямку. Виходить, на його думку, що протилежність ніколи не буває абсолютною. Руйнування однієї якоїсь позиції в ситуації протистояння ніколи не буває довершеним. Обидві сторони почасти мають правоту й неправоту, тож коли зважити як слід усю ту правоту й неправоту, тоді виникає третя позиція, що об'єднує всю істину, яка міститься в обох позиціях. Гегелєві здавалося, що саме це й було тим основоположним Платоновим прозрінням, що його Платон утілював у своїх діалогах, і відповідно Гегель перейняв і Платонове слово — діалектика — на означення процесу.

Принцип протилежності сил, що рухаються у впорядкованій рівновазі й виникають у моделі поступального логічного розвитку, видався Гегелю достатньо загальним для того, щоб зробити з нього формулу для всієї природи й всієї історії. Саме він, припускав філософ, пояснює очевидний неуспіх усіх систем, забезпечуючи водночас дедалі більше значення й істинність цілого. Всяка філософія охоплює лише частину всієї істини, жодна не обіймає її всієї. Кожне вчення доповнює якесь інше, тож одвічна проблема полягає в тому, щоб переформулювати питання таким чином, аби включити усі очевидні протиріччя між супротивними системами. В будь-якому абсолютному розумінні проблеми не розв'язуються ніколи, тоді як у розумінні відносному вони розв'язуються завжди. Дискусія розпочинається знову довкола нового погляду на річ, який бере до уваги все, що про неї говорилося досі. Тож, як сказав Гегель, історія філософії буквально є філософією; це — абсолютна істина з проекцією, так би мовити, в часі; істина, що розвивається до вивершення, якого, однак, ніколи не зможе досягти. Вона схожа на спіраль, що з кожним обертом підіймається все вище й вище. Рушійну силу він назвав протиріччям, тим самим надавши давньому логічному термінові такого значення, якого він ніколи не мав у формальній логіці. У Гегелєвій логіці протиріччя означає плідну опозицію між системами, яка становить об'єктивну критику кожної й постійно провадить до дедалі місткішої та когерентнішої системи. Однак ця діалектика, якою задумав її Гегель, могла прикладатися не тільки до розвитку самої філософії. Це був такий метод, який можна було застосовувати до будь-якої теми, де концепції поступальної мінливості й розвитку є доречні, і в таких речах без діалектики не обійтись, оскільки аналітичне розуміння працює тільки з механічним зіставленням дискретних частин, будучи неспроможне досягти притаманну процесові необхідність.

<sup>1</sup> «Філософія історії», вступ. «Bohn Library», с. 34.

Ось чому діалектика була методом, що застосовувався переважно в царині суспільних студій. Саме ж суспільство й основні частини його структури: його правова система, мораль, його релігії та інституції, що втілюють усе попереднє, — рухаються вперед при постійній напрузі між внутрішніми силами й при їхньому нескінченному перепристосуванні силою думки. Ось причина, чому існує реальний історичний метод. Збагнувши *der Gang der Sache selbst* («поступ самої речі»), внутрішній хід подій, розумієш, що існує логічний наступний крок або ж очевидна доля, яка криється в даному стані справ.

Коли прийняти діалектику за ключ до теорії суспільних змін, то напрошуються дві інтерпретації, що легко надаються до протиставлення одна одній. Із погляду діалектики всякий акт «думки» містить у собі два рухи. З одного боку, думка негативна, заперечна; всяке твердження чи теза має приховані в ній протиріччя, які мають виявитися і тим самим зруйнувати попереднє твердження. А з другого боку, вона є також ствердною або ж конструктивною, вона є новим твердженням на вищому рівні, до якого сублимуються (*aufgehoben*), поєднуючись у новому синтезі, протиріччя. Оскільки Гегель усяку суспільну еволюцію розглядав як розвиток «думки», ця двояка властивість діалектики характеризує також прогресивні зміни, які відбуваються в суспільних інституціях. Усяка зміна є водночас тривала й нетривала, несучи з собою вперед минуле і водночас пориваючи з ним, аби створити щось нове. Практичному застосуванню діалектики в царині суспільної історії можна з однаковою логікою приписати будь-яку з двох протилежних побудов. Наголос може падати на неперервність чи то «поступовість» — неможливість здійснити радикально-вольовий відрив від давно усталених норм і практик. Або ж можна наголошувати на непоступовості або негації — запереченні — необхідності того, що зміна повинна бути підривною, руйнівною для прийнятих норм і практик. Котрий із цих двох наголосів прийме той чи той мислитель — це залежить як від усієї схильності його думки, можливо, навіть від його темпераменту, так і від логіки. Гегель у цілому й консервативні гегельянці взагалі схилилися до наголосу на неперервності. У нього була тенденція розглядати революції як такі, що відбуваються в минулому. У Карла Маркса була тенденція думати про революції як про такі, що відбуваються в майбутньому, але і в марксизмі також постійне хитання соціалістичної теорії між революціонізмом та ревізіонізмом відбивало цю двосторонність діалектики. Загалом діалектика припускала, що суспільну історію в цілому слід розуміти як послідовність періодів розвитку, які перериваються — позначаються — періодами революцій. Ті напруження й зусилля, що при таманні всякій сталій ситуації, накопичуються аж до точки розриву, коли вся система зазнає насильної зміни фази.

### Критика діалектики

Складаючи собі критичне судження про Гегелеву діалектику, необхідно пам'ятати, що він висунув її не як простий опис супротивних тенденцій, які в суспільній історії фактично пристосовуються одна до одної, еднаючись у компромісі, а як закон логіки. Гегель мав на увазі не мало не багато, а цілковитий перегляд того предмета або, як він сам висловлювався, створення логіки розуму, щоб нею доповнити чи й замінити логіку розуміння. Діалектика ставила собі за мету переглянути «закони думки», особливо закон логічного протиріччя, як його розуміли в логіці усіх часів після Арістотеля. В абстрактному викладі це означатиме, що всяка логіка має бути конструйована на тій засаді, що одне й те саме твердження може бути водночас і істинним, і фальшивим. Не можна сказати, щоб хоч один логік після Гегеля сприйняв цю його пропозицію з цілковитою серйозністю<sup>1</sup>. Але придатність такої логіки, коли б вона була вибудована, повинна залежати від наявності певної методології для її вжитку. В супротивному випадку її прийняття чи відкидання залишається суб'єктивним. Історики та інші дослідники суспільних наук відчували й відчувають цілком виправдану нехоть розглядати припущення, ніби їхні предмети потребують якоїсь такої логіки, яка радикально відрізняється від тієї логіки, що використовується іншими науками. У філософії, де іноді вдавалися до такого припущення, воно звичайно набирало форми відвертого ірраціоналізму — твердження, ніби якась властивість, відмінна від розуму (Бергсонова «інтуїція», наприклад), потрібна для того, щоб досягти природу організму чи неперервного органічного зростання. Але цей погляд, що був експлуатований німецьким націонал-соціалізмом, є насправді прийняттям суб'єктивізму й фактично означає, що раціональні чи наукові стандарти не можуть прикладатися до суспільних проблем. Особливістю Гегелевої філософії і марксистської її реконструкції було те, що вона претендувала на щирі раціональність, водночас відверто заявляючи про заміну теорії логічних тверджень, тоді як тільки ними логіка спроможна надавати твердженням точного значення. В останньому випадку її претензія на науковість залежить від самої сумнівної можливості цього задуму.

Коли вивчити дійсний вжиток діалектики, найочевиднішою її характеристикою буде крайня туманність, коли не сказати двозначність, ужитих термінів і крайня загальність, якої Гегель надавав словам, про які всяк знає, як їх нелегко визначити. Щоб проілюструвати цю тенденцію, найкраще підійдуть два приклади, які мають ключове значення для його філософії: як він уживав слова «думка» й «протиріччя». За Гегелем, усяка прогресивна суспільна переміна — в релігії, філософії, економіці,

<sup>1</sup> Найдокладнішою з писаних англійською мовою робіт, що виходять із загалом гегелівського погляду, є праця Бернарда Бозенкіта «Логіка, або Морфологія думки» (1888; 2-е вид. 1911). «Сучасна» логіка, що виросла з праці Вайтгеда й Расела, була, цілком певно, тим, що Гегель назвав би логікою розуміння. Її передісторія — Ляйбніц і Г'юм, а не Гегель.

праці чи в політиці — відбувається завдяки поступові «думки». Цей вжиток був не випадковим — його потребували і його метафізика, її діалектика. Ідеалізм Гегеля засновувався на ототожненні процесу, що відбувається в голові, з процесом, що діється у природі, а його діалектика — на застосуваності того, що він розглядав як закон думки, до всіх тем, для яких процес є істотною рисою. Всяка зміна відбувається під спонукою думки, щоб усунути внутрішні «протиріччя» й досягти вищого рівня зв'язності чи логічної послідовності. Та коли цим словам надати хоч якогось точного значення, ця теорія просто стає неправильною. Навіть у науці чи філософії, не кажучи вже про не такі високоінтелектуалізовані суспільні продукти, нові відкриття та виникання нових поглядів неможливо правдоподібно тлумачити як спричинені внутрішніми протиріччями в попередніх системах ідей. У всіх галузях суспільної еволюції, включаючи її філософію, істинним є те, що суддя Голмс сказав про право: що досвід важить більше, ніж логіка. Гегелеве рішення універсалізувати думку мало двояку дію на гегельянські писання про історію: або вперті факти втискувалися в опокі того, що заздальгідь приймалося за логічне, або ж таким словам, як «зв'язність» і «послідовність», надавались такі непевні значення, що використовувати їх ставало неможливо. Подібним же чином і слово «протиріччя» у Гегеля не мало ніякого точного значення поза тим, що відносилось до будь-якої розпливчастої форми опозиції чи суперечності. Іноді воно означало просто фізичні сили, що рухаються у протилежних напрямках, чи причини, що ведуть до супротивних наслідків, на кшталт життя і смерті. Інколи ця опозиція відносилася до моральної заслуги, як коли він казав, що покарання «заперечує» злочин та що зло містить у собі внутрішнє протиріччя. У своєму практичному вжитку діалектика значною мірою була експлуатацією термінологічних двозначностей, але не методом у хоч якомусь строгому розумінні. У Гегелевих руках вона приводила до висновків, яких він досягав без неї, тож діалектика нічого свого не вносила для їх доведення.

Особливою заслугою, що приписувалась діалектиці, була її здатність розкривати й виносити на світло «необхідність», яку Гегель відносив до історичного розвитку. Однак слово «необхідність» і в нього лишилося таким самим двозначним, як довів це ще Г'юм. Звичайно, необхідність могла відноситися тільки до причинно-наслідкового зв'язку в історії, а в цьому розумінні всі події можуть розглядатися як однаково необхідні. Але ж це було зовсім не те, що мав на увазі Гегель, коли говорив, що «все дійсне є розумним», адже він завжди розрізняв дійсне і те, що просто існує<sup>1</sup>. Дійсне, реальне є постійною внутрішньою серцевиною значення в історії порівняно з конкретними подіями, які є випадковими, мінущими й очевидними. Отже, діалектика значною мірою була вибіркоким процесом. Вона була способом розрізнення того, що є відносно випадковим і незначущим, від того, що в кінцевому підсумку є важливим і дієвим.

<sup>1</sup> Його супротивні терміни були Wirklichkeit для «дійсності» й Dasein для «існування».

Те, що існує, завжди одномоментне й великою мірою випадкове, бо є простим поверхневим виявом глибоко залеглих сил, які є єдино реальними. Але основа для цього розмежування значного й випадкового була знов же двозначною. Вона могла стосуватися того очевидного факту, що декотрі події мають більшу, ніж інші, вагу в досягненні історичного результату. Або ж могла зводитися до припущення, що наслідок настає тому, що він є важливий, що його цінність спрацьовує як дієва причина. Гегель систематично зливав водно ці два значення, ототожнюючи право й силу. Це можна було виправдати метафізично, оскільки він приписував природі якусь ідеальну конституцію, що неминуче надає найбільшій владі праву, але насправді це означало, що він розглядав могутність та критерій права. Таким чином, та необхідність, яку він добачав в історії, була zarazом і фізичною, і моральною спонукою. Коли він сказав, що Німеччина повинна стати державою, то мав на увазі, що вона мала б стати такою, що найвищі інтереси як усієї цивілізації, так і власного національного життя потребують такого результату, а також, що є й випадкові сили, які штовхають її в тому самому напрямку. Ось чому діалектика поєднує в собі водночас і моральне судження, і причинний закон історичного розвитку. Німеччина повинна стати державою не тому, що цього бажають німці, й не тому, що вона хоче цього навсупереч їхньому бажанню. Це «повинна» виражає водночас і вольовий акт, і факт — волю, що є чимось більшим за примху, адже зростання Німеччини до державного стану перебуває в злагоді із загальним напрямком політичного розвитку, й факт, який є чимось більшим за причинну подію, оскільки він підсумовує те, що є об'єктивно цінним у тому розвитку. Характерною претензією діалектики було те, що вона поєднує розум і волю. Вона ставила собі за мету бути, як висловився Джосая Ройс, «логікою пристрасті», синтезом науки й поезії.

Сказати правду, цю діалектику було набагато легше розуміти як етику, ніж як логіку. Не будши відверто повчальною, вона була тонкою і дієвою формою морального заклику. Смісл морального «примирення», яке Гегель добачав у самій основі всякої ефективної людської дії, був водночас пасивний і активний; це є і зречення дії, і співпраця. Моральне «примирення» спроможне вилікувати нестерпне почуття марноти й безсилля, жертвою яких стає ізольована самосвідомість, — саме тому, що воно є не просто почуттям, а дійсним ототожненням із вищою силою. Ні в чому іншому Гегель не був таким непоміркованим, як у своєму осуді сентименту й простого доброго почуття, яке він в'їдливо називав «лицемір'ям добрих намірів», вважаючи його завжди або чимось слабким, або ж фанатичним і в обох випадках нікчемним. У ніщо інше він не вірив так абсолютно, як у спроможність неорганізованої доброї волі здійснити будь-що у світі, де дієвість є остаточним критерієм правоти. Не сентимент робить нації, а народна воля до влади, виливаючись в інституції та національну культуру. І саме прийняття національного завдання як моральної причини та обов'язків, що накладаються на індивіда його становищем у суспільстві, вивільняє творчі зусилля індивіда, підносячи його до рівня вільно діючої

моральної особи. Для Гегеля індивідове почуття обов'язку, яке Лютер і Кант розуміли як таке, що постає із його ставлення до Бога, набуло конкретності в його покликанні члена своєї нації. І сама нація здобуває ауру святості як вияв божественної своєї сутності. Хоч яким ефективним це може бути як моральний заклик, воно не усуває Кантового фундаментального твердження, що моральний обов'язок і причина є логічно відмінними.

Однак ця форма діалектики надала своїх власних особливостей своєму тлумаченню обов'язку. Було припущено, що розбіжні інтереси й цінності, представлені тезою та антитезою, перебувають одне з одним у відношенні різкого протиріччя, у відношенні боротьби й опозиції. Кожне має розвинутися до своєї логічної викінченості, перш ніж можна буде сублимувати протиріччя до синтезу. Примирення й компроміс і справді відбуваються, виникаючи разом із еволюцією ідеї. Але як справи свідомого передбачення й зусилля з боку людей-учасників, вони дістають тенденційне тлумачення як ознаки сентиментальної слабкості й примхи, навіть зради, чиненої супроти величі Абсолюту. Наслідком цього стало зображення суспільства як сукупності супротивних сил, що швидше ведуть до неминучого результату, ніж якась сукупність людських стосунків, що їх треба мирити й гармонізувати. Саме спілкування також, якщо побудоване на припущеннях діалектики, робиться дивовижно нелегким, оскільки жодне твердження ніколи не є ні достеменно правдивим, ні достеменно хибним. Його завжди можна трактувати як більш чи менш значуще, ніж те, чим воно, спілкування, є насправді. Адже це було особливою претензією діалектики — поєднати відносне з абсолютним. Кожна стадія процесу несе в собі тим часом усю вагу й силу Абсолюту, хай навіть наприкінці вона виявиться перехідною, минущою. Вона є, так би мовити, абсолютною, поки триває, і її обов'язок — досягти цілковитого самовираження, дарма що їй забезпечено остаточну поразку в дальшому поступі Світового Духу. Ось чому діалектика містила таку моральну позицію, яка є водночас і цілковито жорсткою, і цілковито гнучкою, і вона не пропонувала ніякого критерію правоти чи для жорсткості, чи для гнучкості, окрім успіху в остаточному наслідку. Саме через це критики Гегеля (Ніцше, наприклад) добавали в діалектиці лише якийсь опортунізм, що на практиці є окрасою «всієї серії успіхів».

Гегелева діалектика була насправді дивною сумішшю історичної інтуїції та реалізму, морального заклику, романтичної ідеалізації і релігійного містицизму. В задумі своєму вона була раціональним розширенням логічного методу, але ж сам той задум уже відкидав точне формулювання. На практиці вона грала на непевних контрастах народної мови, як-от: реальне й позірне, істотне й випадкове, постійне і минуще, яким вона не могла приписати ніякого точного значення і для чого не забезпечувала ніяких ясних критеріїв. Гегеліві історичні судження й моральні оцінки, яким діалектика, як гадалось, мала додати об'єктивності, насправді настільки ж обумовлювались часом, місцем та особистістю, як і не оснащені таким

вишуканим апаратом твори інших філософів. Об'єднати такі різні завдання й чинники, що настільки не піддаються визначенню чи емпіричній перевірці, в один метод і надати тому методів наукової точності фактично було неможливо. Що здійснила діалектика, так це надала правдоподібного вигляду логічної певності судженням про історію, які, у випадку їхньої істинності, можуть засновуватися тільки на емпіричних доказах, а також судженням морального плану, які, у випадку їхньої розумності, залежать від доступних кожному етичних прозрінь. Своєю спробою поєднати ці дві речі водно діалектика схилилася скорше до затемнення, аніж до прояснення значення того й того.

### Індивідуалізм і теорія держави

Важливість «Філософії права» залежала не від формальної структури її аргументації, а від її відношення до політичних реальностей — відношення, яке той формалізм робив майже таємним. Вона досліджувала два предмети фундаментальної ваги: взаємовідносини між людським індивідом і суспільними й економічними інституціями, серед яких він провадить своє особисте життя, та взаємовідносини між цими інституціями й державою, що її Гегель розглядав як унікальну інституцію серед інших установлень. Решта цього розділу буде присвячена розглядові Гегелевих теорій про ці два види стосунків. Однак, перш ніж братися до його теорій, треба попередньо з'ясувати, що Гегелів погляд, хоч і протилежний французькій та англійській політичній думці, мав під собою істотне опертя і що внесення цього погляду в політичну теорію було вчасним і важливим. «Філософія права» була фактично пройнята тими самими якостями думки, якими були позначені й ранні Гегеліві твори: міцним схопленням політичної філософії та реалістичним розумінням політичної історії. У вузькому розумінні його завдання й справді можна описати як спробу перевірити політичну теорію конституційною історією. Звичайно, йшлося не про всяку філософію, а про доктрину невід'ємних індивідуальних прав та про той зміст, який виявила в цій доктрині Французька революція. Для своєї оцінки Революції Гегель використав погляд, що був типово німецьким, погляд, який відбивав політичний досвід німців. Філософія природних прав була викроєна, так би мовити, щоб підходити політичному досвіду французів та англійців. Гегелева ж теорія держави, його відкидання природних прав були викроєні під політичний досвід Німеччини. Однак в ширшому розумінні Гегелева критика стала ґрунтовним філософським аналізом індивідуалізму і його вартості як суспільної теорії. Ось чому вона послужила вихідним пунктом для перегляду цілої низки психологічних та етичних проблем, що їх включила в себе суспільна філософія. У цьому відношенні Гегелева філософія була, либонь, чи не важливішою поза межами Німеччини, ніж у ній самій, — саме тому, що виносила на розгляд аргументи, якими нехтував індивідуалізм.

І до Гегеля, і в його час мало було такого в політиці Німеччини, що могло б дати опору ідеї індивідуальних прав у політичній свідомості німців — таку опору, яка була для цієї ідеї в умах французів та англійців. Як теорія, ця філософія природних прав була, звичайно, добре відома німцям, але для них вона лишалася в певному розумінні езотеричною і академічною, яким показав себе в 1848 році німецький лібералізм. У Франції й в Англії цю теорію були викували як захисну зброю претензії меншості на релігійну терпимість супроти більшості, яка могла використати проти меншин владу державного правління, вже порівняно добре централизованого й значною мірою націоналізованого, тоді як Німеччина була саме тією країною, де релігійні відмінності можна було в розумних межах сумістити з політичними кордонами. У Франції й Англії природні права стали захистом національної революції супроти монархії, але ж у Німеччині ніякої революції не було. Захист особистого судження й індивідуальної свободи дії супроти держави ніколи не сприймався німцями як життєво необхідний інтерес самої нації. Врешті, в Англії індивідуальні права стали адекватною філософською опорою для комерційної й індустріальної експансії у відповідності з політикою невтручання в економіку. Що ж до Німеччини, то і в Гегелеві дні, й пізніше вона не набула такої єдності національного почуття, яка давно вже існувала у Франції та Англії. Ментальність Німеччини була сповнена провінціалізмів та антагонізмів із своїми недостатньо асимільованими меншинами. Її народне господарство було відсталим порівняно з економіками Англії і Франції, а її уряди в Гегелеві дні якраз демонстрували свою політичну й військову некомпетентність перед натиском Наполеона. Після смерті Гегеля знадобилось було життя ще одного покоління, поки Німеччина досягла політичної єдності, суголосної з її культурним націоналізмом, і Гегель цілком слушно передрікав, що це відбудеться зовсім не на тих засадах, яких дотримувалася французький чи англійський лібералізм. Що німецьке урядування буде різновидом федералізму, створеного через нав'язування сильної держави місцевим адміністративним одиницям; що німецький кабінет міністрів відповідатиме не так перед національним парламентом, як перед монархом та що модернізація й розвиток німецького народного господарства відбуватиметься не відповідно до правила невтручання в економіку, а під сильним політичним керівництвом. Ореол святості, яким Гегелева філософія оповила поняття «держава» і який англійцеві міг би видатися чистою сентиментальністю, для німців був виразником реальних і нагальних політичних сподівань.

Цю різницю в поглядах між Гегелевою теорією держави, з одного боку, й французьким чи англійським індивідуалізмом, із другого, можна було б тлумачити як різницю між двома способами оцінювання політичного досягнення Французької революції, і Гегель справді так її тлумачив. Але ця різниця в інтерпретації Революції залежала від відмінних оцінок постійно важливих чинників у всій еволюції конституційного урядування. З ліберального погляду Революція була тріумфом прав людини над без-

відповідальними чи диктаторськими силами французької монархії. Її постійними здобутками стали індивідуальна свобода, урядування за згодою громадян, конституційні обмеження, спрямовані на забезпечення громадянських свобод підданців, а також відповідальність урядовців перед обранцями всієї нації. На думку ж Гегеля, декотрі з цих гаданих досягнень були випадковими, а декотрі — лихою оманю. Конструктивним досягненням Революції, гадав він, могло б стати створення національної держави як прямого продовження процесу, розпочатого тоді, коли монархія установила свій контроль над аристократією, містами, маєтками та іншими феодалними інституціями середньовіччя. Революція, мовляв, просто змила геть уламки феодалізму, який вже віджив свій вік, тільки чомусь не був зруйнований зміцнілою монархією, а її якобінство було помилкою. Як і в своєму нарисі «Конституція Німеччини», Гегель продовжував тлумачити різницю між феодальною і сучасною державою в термінах протиставлення державного й приватного права. Феодалізм він уявляв як типову систему, де державні функції вважалися приватними синеккурами, які можна було продавати й купувати, от ніби вони були приватною власністю. Держава ж, навпаки, тоді стає реальністю, коли виникає справжня державна влада, що розглядається як вищий суспільний різновид порівняно з громадянським суспільством (яке втілює приватні інтереси), а також як компетентна сила, спроможна вести націю до виконання її історичної місії. По суті, цей процес є націоналізацією монархії. Тож вершиною політичної еволюції є постановня держави і прийняття цієї держави її громадянами як певного рівня політичного розвитку, вищого за громадянське суспільство. Етично Гегель тлумачив це як витворення також вищого рівня особистої самореалізації, як форми суспільства, де сучасна людина підноситься до нової висоти свободи й де є новий синтез її інтересів як людини й громадянина. Ця національна держава як нова еманція Світового Духу є по-справжньому божественною. Гегелеву думку вдало висловив історик Ранке, сказавши, що держави — це «індивідуальності, аналогічні одна одній, але істотно незалежні одна від одної... духовні істоти, оригінальні творіння людського духу — можна сказати, думки Бога».

Із другого ж боку, Гегель і засуджував Французьку революцію, оскільки вона, прагнучи досягти своїх ідеалів свободи й рівності, насправді, як йому здавалося, увічнювала давню хибу феодалізму, тільки в новій подобі. Вона, на думку Гегеля, зводила функціональні відмінності між людьми в їхніх суспільних спроможностях до рівня загальної й абстрактної політичної рівності, через що їхнє відношення до держави ставало справою чисто приватного інтересу. Революція, мовляв, применшувала роль таких інституцій, як громадянське суспільство і держава, зводячи їх до простих утилітарних засобів задоволення приватних потреб і потурання особистим схильностям, а вони ж бо як індивідуальні пристрасті є просто примхливими. Аби досягти істинної етичної гідності, ці індивідуальні мотиви мають бути поглинені й розчинені спочатку в інституціях громадянського суспільства, а потім, на вищому рівні, в установленнях держави. Ось чому

філософія Французької революції була хибною в двох відношеннях. Вона не піднеслась до визнання того, що громадянин є суспільною істотою, котра потребує для вияву своєї моральної значущості відігравання якоїсь своєї ролі в житті громадянського суспільства. А ще вона не зуміла визнати того, що інституції громадянського суспільства є органами нації, які мають бути втілені в державній владі, суголосній своєю гідністю із моральною значущістю нації. Ні про суспільство, ні про державу не можна сказати, ніби вони залежать тільки від індивідуальної згоди; вони-бо надто глибоко закоренилися в цілій структурі потреб і задовольень, які становлять особисту самореалізацію. Найвищою з усіх людських потреб є потреба активної причетності, потреба породжувати причини й цілі, більші за особисті бажання й задоволення. Фундаментальною помилкою революційної філософії, як розглядав її Гегель, був її абстрактний індивідуалізм. Фундаментальною помилкою в її політиці була спроба складати на папері конституції та політичну процедуру на засновках індивідуалізму.

Важливість цієї атаки на індивідуалізм і Французьку революцію полягала в тому, що вона була вираженням не тільки політичного досвіду Німеччини, а й глибоких змін, що зачиналися в політичному й інтелектуальному кліматі громадської думки цілої Європи. Саме це вивело в першій половині XIX сторіччя німецьку філософію на провідну позицію, якої вона ніколи не займала. Французькою революцією завершилась певна інтелектуальна й політична доба. Теорія природного права, яка панувала в політичній думці впродовж усього попереднього періоду сучасної думки, виявилась застарілою в надзвичайно короткий час. Її привабливість як інтелектуальної побудови ґрунтувалась на великих системах філософського раціоналізму, впадкованого із XVII сторіччя, який втратив свій авторитет у XIX. Радикальна ідеалізація громадянства Жан-Жаком Руссо у Франції та консервативна ідеалізація традиції Едмундом Берком в Англії вже означили напрямки думки, що їх систематизувала філософія Гегеля. Цілковито раціональний індивід, що добивається цілей, визначених самими схильностями, притаманними його власній особистості, був концепцією, що навряд чи могла витримати прискіпливий історичний чи психологічний розгляд. І та догма, нібито політичні й громадянські права індивіда є невід'ємними й незмінними, погано узгоджувалася з націоналізмом, що постійно приписував вищу цінність своїм колективним цілям, і з етикою, що дедалі глибше усвідомлювала конфлікти між індивідом і суспільними цінностями. Таким чином, природа індивідуальної особи та її відношення до суспільства — психологічного й етичного зчеплення індивідуальної потреби з суспільним завданням, — хоча здавалася справою, яку легко залягодити кількома очевидними загальниками, стала проблемою, ба навіть центральною проблемою суспільної науки й суспільної етики. Важливість Гегелевої політичної теорії значною мірою полягала в самому тому факті, що вона поставила цю проблему. Роблячи це, вона і кристалізувала антиліберальні тенденції націоналізму, що розвивався, і спонукала до ґрунтовного перегляду індивідуалізму як поточного політичного лібера-

лізму. Відповідно, як це було сказано вище, Гегелева політична філософія стосувалась двох принципових моментів чи тем. Першою темою була етична теорія свободи з її відношенням до влади, що приблизно збігалось з критикою індивідуалізму. Другою темою була теорія держави, її конституційної структури та її відношення до інституцій громадянського суспільства.

### Свобода і влада

Гегелева критика індивідуалізму була спрямована проти двох відмінних концепцій. Першою чергою він ототожнив індивідуалізм із провінціалізмом і партикуляризмом, які не дозволили Німеччині досягти стану сучасної національної державності. Цю національну рису він приписував здебільшого впливові Лютера, який із християнської свободи зробив містичну незалежність душі від усіх світських умов. Другою чергою Гегель ототожнив індивідуалізм із якобінством, насильством, фанатизмом, тероризмом та атеїзмом Французької революції. Цей тип індивідуалізму він відносив до філософського раціоналізму. Спільну хибу цих обох типів він вбачав у відокремленості людської істоти від її становища в організованому суспільстві та в її залежності від нього, де вона має роль, яку треба грати, обов'язки, що їх слід виконувати, а також належний такому становищу статус. Коли індивіда розглядати як такого, то він видається просто примхливим. Це, як висловився Руссо, тварина, керована грубим інстинктом, без всяких правил діяльності, що були б вищі за його власні пориви, апетити й нахили, а також без всяких правил думання, що перевищували б його суб'єктивні фантазії. Тож індивіда, аби правильно його розуміти, слід розглядати як члена суспільства. Але ж в сучасному світі його треба розглядати також як члена держави. Адже національна держава, разом із протестантським християнством, є унікальним досягненням сучасної цивілізації, яка навчилася поєднувати найвищу владу із найвищим ступенем і формою свободи для своїх громадян.

*Суттю сучасної держави є те, що загальне має бути пов'язане з цілковитою свободою її членів та з особистим добробутом<sup>1</sup>.*

Гегель визначив цю найвищу форму держави не тільки як протестантську, а також як «германську».

Індивідуалізм як у своїй містичній, так і раціоналістській формі просто постулює індивіда як душу чи раціональну істоту, без огляду на ті історичні умови, що його породили, чи на суспільні й економічні умови, без яких його релігійна, моральна й раціональна природа не може триматися купи. Він фальсифікує і природу індивіда, й природу суспільства.

<sup>1</sup> «Філософія права», розд. 260, додаток.

Фальсифікує першу, адже духовність і розумність індивіда є творіннями суспільного життя. Гегель сприймав їх як метафізичні істоти, але не так, як їх уявляли теологія чи раціоналізм, для яких вони були моментами чи фазами Світового Духу, що створив їх у своєму іманентному розвої. Але індивідуалізм фальсифікує і природу суспільних інституцій, оскільки розглядає їх як випадкові, байдужі до морального й духовного розвитку особистості, як прості утилітарні допоміжні засоби, придумані для задоволення людських ірраціональних бажань. Історично це хибно, адже мова, урядування, право й релігія не винаходяться, а «зростають». І в етичному розумінні це хибно, оскільки індивідуалізм робить свободу ворогом тих обмежень, що їх накладають на людські нахили звичай, право й уряд. Ці інституції тлумачаться як тягарі, що в інтересах свободи мають бути зведені до мінімуму, а в ідеалі не повинні бути зводитися ні до якого обмеження за доби «золотого віку» чи «природного стану», коли всім дозволялося чинити, як кому заманеться. Але «золотий вік» в історичному розумінні є фікцією, а морально й політично він був би просто анархією, яка є не свободою, а деспотизмом.

Ця критика природних прав та індивідуалістського лібералізму була, звісно, діалектичною. Гегель знав так само добре, як і будь-хто, що ні Лок, ні будь-котрий інший серйозний виразник тієї теорії не вірив у те, що цивілізація як така є чужою чи репресивною щодо індивідуальної свободи, хоч би яким гнобительським не було дане суспільство. Ця критика розвинула те, що Гегель розглядав як безперечне «протириччя» в Локовій філософії. Фактично вона є набагато дієвішою, коли її розуміти як таку, що привертає увагу до занедбаного аспекту суспільної психології та суспільної етики. Вона дійшла до того, що вказала на такий важливий факт, що психологічна структура індивідуальної особистості органічно пов'язується із структурою суспільства, де живе особа, та з її становищем у тому суспільстві. Закони, звичаї, інституції, моральні оцінки певного народу відбивають його ментальність, але вони також формують ту ментальність і постійно її переформовують у своєму розвитку. Моральний і навіть інтелектуальний світогляд індивіда невіддільний від світогляду суспільства, де той індивід є складовою частиною, і від взаємовідносин усередині того суспільства, де він виступає учасником через громадянство, суспільний клас чи релігійне членство. Так, наприклад, у своєму звіті про громадянське суспільство Гегель протестував проти отожднювання економічних потреб із біологічними нуждами. Потреби насправді є станами духу, а отже, вони є залежними від суспільного тлумачення, економічної системи, прийнятого в тому чи тому суспільному класі способу життя й моральних оцінок. Суть пауперизму, казав він, полягає в соціальному занедбанні й втраті самоповаги; бідність «сама собою не створює бідняка». Бідність залежить від того, яку оцінку надають убогій людині, а також від того, як вона сама себе оцінює.

*В Англії навіть щонайубогіші вірять, що вони мають права; це дуже відмінне від того, чим задовольняються убогі в інших країнах... Як тільки устанавлюється суспільство, бідність негайно прибирає вигляду зла, чиненого одному класові іншим<sup>1</sup>.*

Подібні до цього уривки, очевидно, містять у собі зародок Марксової теорії про те, що ідеологія залежить від соціального становища. Гегелева аргументація передбачала економічне тлумачення суспільного становища, хоч і не зводилась до винятково економічної інтерпретації. Хоча вона таки передбачала те тлумачення, що суспільство чи, може, точніше, культура є категорією, необхідною для пояснення людської поведінки<sup>2</sup>. Культуріацію цієї ідеї можна знайти не тільки у Маркса, але й у всій сьогodenній суспільній психології та культурній антропології.

Однак Гегель менше клопотався психологією чи соціологією, ніж етичними й політичними теоріями індивідуальної свободи. Свободу, вважав він, треба розуміти як соціальний феномен, як властивість, притаманну суспільній системі, а постає вона через моральний розвиток спільноти. Це не стільки індивідуальне обдаровання, скільки статус, що надається індивідові через правові й етичні інституції, які підтримує спільнота. Отже, її не можна прирівнювати до сваволі чи до того, що впливає з особистих нахилів. Свобода полягає скорше в пристосуванні нахилу та індивідуальної здатності до виконання суспільно значущої роботи; або, як висловився Ф. Г. Бредлі, в знаходженні «мого становища й моїх обов'язків». Саме ці речі надають нахилу моральної вартості, адже не можна морально захистити жодної претензії на свободу чи щастя, за винятком тих випадків, коли бажання збігається з якоюсь фазою загального блага й підтримується загальною волею. Правами й свободами індивіда є те, що відповідає обов'язкам, що накладаються на його становище в суспільстві. Навіть особисте щастя вимагає гідності, невід'ємної від соціального статусу, та усвідомлення того, що ти виконуєш частку соціально цінної праці. Гегель завжди вірив, що самоусвідомлення *per se* є болісним, що то — ознака розладу й марноти. Ця концепція щастя з невід'ємними від нього правами та обов'язками почасти, безсумнівно, ґрунтувалася, як і концепція Руссо, на відродженні класичного спадку. Гегелева теорія вільного громадянства, подібно до теорії Платона й Арістотеля, викладалася в термінах не особистих прав, а соціальних функцій. Але, як уявляв собі Гегель, розвиток християнської моралі та громадянства в сучасній державі уможливив повніший синтез особистого права й громадського обов'язку, ніж то було можливе в суспільстві, заснованому на рабстві. В сучасній державі усі вільні й можуть у своєму служінні їй віднайти

<sup>1</sup> «Філософія права», розд. 244, додаток.

<sup>2</sup> Історія цього етапу Гегелевої думки розвинулася нарешті в праці Маркузе «Розум і революція: Гегель і постання суспільної теорії», 1941; 2-е вид. 1954.

ідеально найвищу форму самореалізації. У державі негативна свобода сваволі витісняється «реальною свободою» громадянства.

Діалектична форма Гегелевої аргументації була значною мірою відповідальна за ті парадоксальні висновки, які він зробив із цього протиставлення свободи взагалі й реальної свободи. Його теорія стає просто грою логічних абстракцій. Так, Гегель характерним для нього чином прирівняв індивідуальний вибір до примхи, сентиментальності чи фанатизму і таким чином затемнив той факт, який є фундаментально важливим як для психології, так і для етики: що жодна справжня людська істота ніколи не розглядає своїх «бажань», хоч би якими поверховими чи глибинними вони були, як такі, що перебувають на одному й тому самому рівні важливості, — ані дозволяє, щоб усі вони мали одну й ту саму вагу в їхньому впливі на її поведінку. Відповідно до цього недиференційованого розуміння індивідуальних мотивів діяльності Гегель описував громадянське суспільство як царство механічної необхідності, похідної ірраціональних сил індивідуального бажання і керованої законами, які він, особливо в економічній сфері, порівнював із законами планетарного руху. Таким чином, суспільство, розглядуване окремо від держави, уявлялось як кероване неморальними каузальними законами, а отже, як етично анархічне. Наслідком цього стала, так би мовити, карикатурна критика індивідуалізму: індивід зображався як такий, що контролюється егоїстичними мотивами; в соціальних мотивах йому відмовляли, тоді як суспільство без держави змальовувалось як механічне балансування цих неморальних спонук. Із чого, звісно, легко випливало, що державі, яка «переборює» анархію громадянського суспільства, приписується те, що вона є єдиним справді моральним чинником усього суспільного процесу. Держава Гегеля просто перебирала на себе відповідальність за моральний бік суспільного розвитку, оскільки уможливлено логічним шляхом цієї відповідальності позбавлялись індивід і громадянське суспільство. Тож очевидно, що державі належало бути абсолютною, оскільки вона й тільки вона є втіленням етичних цінностей. Очевидно також, що індивід сягає моральної гідності і свободи лише тоді, коли присвячує себе службі державі.

У що вилився б цей логічний *tour de force* («вняв сили»), коли б Гегель перевів його в дійсні громадянські права й свободи, тяжко, а то й неможливо сказати. Його твердження стосовно конкретних політичних прав були вкрай туманними й часто різко суперечили одне одному. Виходячи із постулату, що індивідуальний вибір є примхливо випадковим, він легко впадав у таке розуміння, буцімто особисте судження, ба навіть сумніння, є просто «поверховою» річчю. Із подібних цьому пасажів можна зробити висновок, що він розглядав обов'язок як просту покору або вважав, що бути добрим громадянином — значить тільки пристосовуватися до існуючого стану речей та правил, установлених урядом. У своїй передмові до «Філософії права» він відверто відмовляв політичній філософії навіть у праві критикувати державу. Але, виходячи з припущення, що індивідуальне благо спонукає до пошуків значного становища в су-

спільстві, він часто висловлювався так, ніби між індивідами й суспільством, до якого вони належать, ніколи не може виникнути справжній конфлікт інтересів. Однак, коли подивитися з другого боку, вся суспільна філософія Гегеля засновувалась на тій особистій омані, до якої, на його думку, повинне дійти суспільство, яке не дає своїм членам займатися хоч скільки-небудь значною роботою. Незважаючи на свою схильність ідеалізувати прусську монархію, Гегель насправді був критиком, що гостро, ба навіть жорстоко критикував сучасний йому стан німецької політики. Як історик, він більше захоплювався бунтівником, що успішно бореться проти традиційних упереджень, ніж конформістом-пристосуванцем. Можна з цілковитою певністю сказати, що Гегель вірив у те, що буде знайдено шлях, який саме — того він так і не з'ясував, ставши на якій, сучасне державне конституційне правління створить вищий тип особистої свободи, вище піднесе незалежність індивіда і його право на самовизначення, ніж те робила будь-яка форма урядування в минулому. Також можна з цілковитою певністю стверджувати, що він вбачав у такому стані більше потенційної спроможності до поважання людських прав, аніж цього можна було б очікувати від простого оберігання існуючої функціональної суспільної одиниці.

*Людина вважається такою завдяки своїй людськості, а не через те, що вона є євреєм, католиком, протестантом, німцем, італійцем тощо*<sup>1</sup>.

Але ж віра в те, що людина має вартість сама собою, звісно, не узгоджується з розумінням, що моральні судження людини є просто примхливими або що її цінність виводиться із становища, яке вона посідає в суспільстві, чия моральна мета породжується національною державою.

Та сама непевність, сум'яття відчувається у Гегелевій впевненості, що держава є втіленням найвищих цінностей. Навіть на метафізичних засадах, на яких він волів ставити це питання, неясно, яким чином будь-котра окремо взята держава, що, врешті, є тільки одним із виявів Світового Духу, могла б уміщувати в собі усі цінності мистецтва й релігії чи звітувати про взаємопроникнення цих цінностей з однієї національної культури до іншої. Гегелеві висловлювання про культуру й релігію фактично часто суперечливі. Часом він розглядав їх як витвори національного духу, однак не вважав християнство прерогативою будь-котрої бодай однієї нації і не вірив, що мистецтво й література є завжди винятково національними. А з другого боку, на його думку, не існувало ніякого загальноєвропейського чи загальнолюдського суспільства, до якого вони могли б належати, оскільки всяка сучасна культура без держави є термінологічною суперечністю. Певне, саме цією плутаниною пояснюється той факт, що Гегель не міг сказати нічого чіткого на конкретному політичному рівні

<sup>1</sup> «Філософія права», розд. 209, приміт.



про відношення церков до держави чи про свободу совісті, хоча він, звичайно, не вірив у релігійне стримування. Його ворожа оцінка римського католицизму та німецького пієтизму, а також його захоплення лютерівським протестантизмом були однаковою мірою некритичними. Жодна ясна лінія думки не поєднувала того метафізичного верховенства, що його він приписував державі, з політичними функціями сучасного йому врядування. Отже, Гегелева теорія свободи не несла в собі нічого певного в розумінні громадянських чи політичних свобод. Однак ідеалізація держави й низька моральна оцінка громадянського суспільства у своєму поєднанні неминуче вели до політичного авторитаризму.

### Держава й громадянське суспільство

Гегелева теорія держави, як уже зазначалося вище, засновувалась на особливій природі стосунків, що існують, як він гадав, поміж державою і громадянським суспільством. Суттю цих взаємовідносин є від самого початку, мовляв, контраст і взаємна залежність. Держава, як її уявляв Гегель, — це ніяка не утилітаристська інституція, зайнята буденною справою надання громадських послуг, утілення в життя закону, виконання поліційних обов'язків та погодження індустріально-економічних інтересів. Усі ці функції належать до громадянського суспільства. Держава й справді може спрямовувати й регулювати ці функції у міру виникнення в тому потреби, але сама їх не виконує. Громадянське суспільство залежить від держави у справі розумового нагляду й моральної значущості. Коли розглядати суспільство саме по собі, то воно буде кероване самими механічними законами, що результують від взаємодії придбавального та егоцентричного мотивів багатьох індивідів. Однак і держава залежить від громадянського суспільства у засобах здійснення моральних завдань, утіленням яких воно є. Але ці дві інституції, хоч які взаємно залежні, стоять на відмінних діалектичних рівнях. Держава є не засіб, а мета. Вона представляє раціональну ідею в розвитку й істинно духовній складник у цивілізації. Вона ж як така використовує чи, либонь, у метафізичному розумінні створює громадянське суспільство для досягнення своїх власних цілей.

*Держава — це божественна воля, у тому розумінні, що вона є дух, присутній на землі, який розгортається, щоб бути сучасною формою організації світу<sup>1</sup>.*

Тоді як громадянське суспільство є царством сліпої схиляності й причинної необхідності, держава «діє, підпорядковуючи свої зусилля усвідомленим цілям, відомим засадам і законам, які не просто вгадуються, а

<sup>1</sup> Там само, розд. 270, приміт.

зумисне ставляться перед її свідомістю». Подібні цитати можна наводити без кінця: держава є абсолютною раціональністю, божеством, що саме знає і хоче, вічним і необхідним буттям духу, ходою Господа в світі.

Однак важливо буде зазначити, що моральна вищість, приписувана таким чином державі, не несла в собі ніякої зневаги до громадянського суспільства. Якраз навпаки! Гегель і своєю особистою вдачею, і політичними переконаннями передовсім був добрим буржуа з куди більшим, ніж у звичайної буржуазії, шануванням сталості та безпеки. Стосунки між державою і громадянським суспільством, як він їх розумів, були взаємними, дарма що це були стосунки вищого й нижчого, а влада держави була абсолютною. Економічне життя суспільства набувало моральної значущості — уславлялося, в певному розумінні, — завдяки тому, що від нього залежить сама держава з її культурною місією. Але, хоча регулятивна сила держави є абсолютною, вона не поширюється настільки, щоб скасовувати інституції чи права, від яких залежить здійснення економічних функцій. Власність, у відповідності з Гегелевою теорією, не створюється державою чи навіть суспільством, а є невід'ємною умовою людської особистості — майже як у Лока. Гегелева розповідь про громадянське суспільство фактично була стараним, ба навіть докладним аналізом гільдій, корпорацій, маєтків, класів, асоціацій і місцевих громад, які становили структуру німецького суспільства, так добре йому знайомого. Ці інституції чи якісь їхні еквіваленти він вважав за невід'ємні від самої людської природи. Без них народ був би просто безформною масою, а індивід — просто людським атомом, оскільки саме цей контекст народногосподарських та інституційних зв'язків надає істинного змісту його особистості. Із Гегелевого погляду, отже, держава не складається первісно з індивідуальних громадян. Індивід має бути «опосередкованим» через довгу низку корпорацій та асоціацій, аж поки він сягне кінцевої гідності громадянства у державі. Якобінство, яке примушує владу залежати від волі народу, вираженої через голосування, означає на практиці владу юрби. «Народ», себто просто певна верства громадян, є тільки тим, «що не знає, чого воно хоче»<sup>1</sup>.

Цей погляд на громадянське суспільство, слід зазначити, має кілька аспектів. З одного боку, його можна вважати за реакційний. Безсумнівно, він відбивав той погляд на суспільство, за яким воно було надійно стратифіковане, зберігало беззастережну пошану до рангу й суспільного становища й ніколи не зазнавало зрівнялівського впливу індустріалізації. Рівноправне громадянство для нього важило мало, а то й зовсім не мало ніякої ваги, а це ж було, у світлі французької чи англійської політики, умовою для вільного урядування. Однак Гегелів погляд на громадянське суспільство не був суто реакційним. Він не поділяв ілюзії утилітаристських економістів, нібито *laissez-faire*, економічний самоплив, є частиною незмінного ладу природи, пропонуючи натомість радше марксистське тлу-

<sup>1</sup> Там само, розд. 301, приміт.

мачення його як особливої фази суспільного розвитку. До того ж гегелівський погляд був добре пристосованим до певного типу націоналізму, за якого, припускається, держава має ту функцію, що плекає торгівлю й промисловість як частину своєї загальної місії — нарощування національної могутності. Слід також припустити, що багато було слушного і в Гегелівій критиці французького якобінства. В ім'я свободи якобінство часто зовсім безоглядно нищило такі форми суспільної організації, що служили корисній меті й що в тому чи іншому вигляді мали бути поновлені в інтересах самого лібералізму<sup>1</sup>. Взагалі Гегелів погляд на громадянське суспільство втілював здоровий принцип: коли індивід розглядається як просто громадянин, тоді держава має тенденцію поглинути всі форми людського об'єднання. Але насправді це не свобода, а деспотизм, як це доводять усі вияви політичного тоталітаризму. Аргументація політичних плюралістів наприкінці ХІХ сторіччя могла значною мірою бути складена з Гегелевої теорії громадянського суспільства. Та вага, якої Маркс надавав економічним силам у політиці, цілком певно коренилася саме тут, дарма що Маркс прирікав Гегелеву державу на загибель.

Теорія громадянського суспільства та її відношення до держави великою мірою визначили той смисл, якого Гегель надавав конституційному урядуванню. Влада держави, як він її уявляв, є абсолютна, але не свавільна. Її абсолютизм відбивав вище моральне становище держави, а також те, що Гегель дозволив державі монополізувати етичні аспекти суспільства. Однак держава завжди повинна здійснювати свої регулятивні повноваження у різних формах права. Вона є втіленням розуму, а право є «розумне». Це означало для Гегеля, що акти державної влади повинні бути передбачуваними, оскільки вони виходять із відомих правил, що правила обмежують повноваження урядовців діяти на власний розсуд та що офіційна дія виражає владу відомства, а не особисту волю чи судження окремого урядовця. Законові повинні однаково підлягати всі особи, яких він стосується, оскільки його загальні положення не можуть враховувати індивідуальні особливості. Сутністю деспотизму є його беззаконня, а сутністю вільного, конституційного урядування — те, що воно виключає беззаконня і створює безпеку.

*Деспотизм означає будь-який стан справ, де зник закон і де чиясь конкретна воля як така — чи то монарха, чи то натовпу — вважається законом чи, радше, займає місце закону.*

*Це — достеменний факт, що все в державі є закріпленим і безпеченим, правлячи за оплот супроти примхи й догматичної думки<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> Див. нарис Р.Р.Палмера на тему праці «Людина й громадянин: застосування індивідуалізму в Французькій революції» в його «Нарисах політичної теорії», вид. Мілтона Р. Конвіца й Артура Е. Мерфі (1948), с. 130 і наступні.

<sup>2</sup> «Філософія права», розд. 278, приміт.; 270, додаток.

Отже, Гегелева держава була тим, що німецька юриспруденція згодом стала називати Rechtsstaat («правовою державою»). Вона мала досягти високого ладу внутрішньо-адміністративної дієвості, а її юридична система, зокрема, повинна була зробити надійними права власності й особи, які Гегель вважав за невід'ємні від народногосподарських функцій громадянського суспільства. Тому його теорія конституційного урядування й узгоджувалася з теорією лібералізму в розрізненні правового авторитету й особистої влади, але вона не визнавала ніякого зв'язку між правовими положеннями й демократичними політичними процесами.

Ключем до цієї фази Гегелевого конституціоналізму була та велика вага, якої він надавав державно-керівному класові, «універсальному», як він називав його, «класові», що і родом, і спеціальною підготовкою стає придатним для управління і що втілює собою довгу традицію ієрархічного авторитету й впорядкованої процедури. Такий клас є безстороннім і непричетним до тих особистих чи суспільних інтересів, які він регулює. Тож, у певному розумінні, цей клас представляє загальну волю й «розум» суспільства, на противагу придбальному егоїзмові чи особливим та партійним інтересам, і є охоронцем сукупного громадського інтересу. Бюрократична організація громадянського суспільства є його вершиною, тією точкою, на якій він входить, так би мовити, в контакт із ще вищими інституціями держави. Істотною властивістю всієї цієї системи є її закоріненість у предковичному звичаї, у давно прийнятих ступенях рангу й влади, а ще те, що ці ступені є функціями в сукупному житті нації. В Гегелевому розумінні ця концепція конституційного урядування була протилежністю до французьких експериментів із складанням конституцій на папері, а також із парламентським урядуванням англійського зразка. До першого з цих двох випадків він мав глибоку зневагу історика. Безглуздо, казав він, питати, хто укладає конституцію, адже конституції не укладаються. «Конституція — це аж ніяк не те, що хтось може зробити власними руками; це — праця віків». Її слід трактувати як «щось таке, що просто існує само собою в суспільстві, отже, як божественне й постійне»<sup>1</sup>. Біллі про права, розмежування влад, стримування й рівноваги — це, таким чином, просто інструментарій. Конституціоналізм засновується на традиції самоврядування, а в Гегелевому розумінні ця традиція невід'ємна від відмінностей у суспільних рангах, від прийнятної рівноваги між правлячим класом і нижчими порядками суспільства, а також від ролі аристократії, що характеризується своєю вірністю короні. Головною функцією монархії є підтримування цієї рівноваги. Але ця рівновага засновується не на розмежуванні влад, а на відмінності функцій, і метою тієї відмінності є не ослаблення, а зміцнення держави. З другого ж боку, англійська парламентська система видавалася Гегелю виродженням залишком феодалізму. В ній політична влада залишилась особистим привілеєм аристократичної олігархії, що не мала ніякої національної функції. Звідси висновок: Англія

<sup>1</sup> Там само, розд. 274, додаток; 273, приміт.

так ніколи й не досягала державного достоїнства. Мабуть, у рік Гегелевої смерті це була вельми реалістична, хоч і трохи короткозора оцінка англійського урядування. Найранішим політичним переконанням Гегеля було безкомпромісне неприйняття спадкового аристократичного інтересу, вияв якого він добачав у місті Берні. Його найзрілішим судженням, яке виробилося десь на час його смерті, був висновок, що англійське урядування належить до цього типу. Йому бракувало, казав він, *der grosse Sinn von Fürsten* («великого розуму князів»), і він передрікав, що Реформний білль просто додасть помилки якобінства до хиб феодалізму<sup>1</sup>. Відповідно до Гегелевого прочитання конституційної історії, саме монархія, а не контроль законодавчої влади над виконавчою веде до зміцнення державної влади.

Коли порівнювати з тією вагою, якої Гегель надавав бюрократичному апаратові, то й представницькі інституції, і монархія відігравали меншу роль у його теорії конституціоналізму, попри всю ту містичну шанобу, яку він виявляв до монархії. Виходячи з уже з'ясованих резонів, Гегель розглядав представництво на основі самих території та населення як беззмислове, оскільки індивід у його відношенні до держави фігурує як член одного чи й багатьох об'єднань, підтримуваних громадянським суспільством. Законодавство є тією точкою, де ці об'єднання сходяться з державою. Що потребує свого представлення з боку громадянського суспільства, так це визначальні сфери (*Kreise*), або інтереси, або функціональні одиниці. Ті труднощі, на які наштовхнулася ідея функціонального представництва в останній чверті сторіччя, вказують на причину, через яку Гегель так і не склав бодай якогось прийнятного плану представницького урядування на тій засаді. А з другого боку, він вважав за істотне, щоб керівний клас, який має регулювати громадянське суспільство, був представлений міністрами в законодавчому органі. Але вони ніяким чином не відповідальні перед законодавчим органом. Навпаки: законодавчий орган, як його уявляв собі Гегель, має значною мірою дорадче або консультативне відношення до кабінету міністрів, який відповідає перед короною. Однак монарх, за Гегелем, не має великої влади, а та влада, яку він має, повинна б, у добре впорядкованій монархії, впливати з його законного становища як глави держави.

*У добре організованій монархії об'єктивний аспект належить самому лише праву; роль монарха зводиться до того, щоб просто підпорядковувати законові своє суб'єктивне: «Я хочу»<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> Щодо Гегелевого судження про аристократію Берна, яке склалося в нього під час перебування в тому місті (1793 – 1796), див. розвідку Г. Фалькенгайма «Невідома політична брошура Гегеля», «Preussische Jahrbücher», т. 138 (1909), с. 193 й наступні. Щодо англійського урядування див. його нарис «Про англійський Реформний законопроект» (1831). Твори (вид. Лассона), т. VII, с. 291 і наступні.

<sup>2</sup> «Філософія права», розд. 280, додаток.

Монарх є фактично видимим символом абстракцій типу національного духу, національного права та національної держави, що їх Гегель вважав за реальні рушійні сили політики й історії.

### Пізніше значення гегельянства

Попри технічну деталізацію, в яку Гегель вбирав свої думки, та очевидну абстрактність його висновків, небагато інших політичних теорій були тісніше пов'язані з політичними реаліями. Його теорія вельми реалістично відбивала стан справ у Німеччині наприкінці наполеонівських воєн, гріке національне приниження країни від рук Франції та її прагнення до політичного об'єднання й створення національної держави, що відповідала б єдності й величі німецької культури. До значної міри ця теорія охоплювала також провідні лінії розвитку, через які це прагнення мало бути реалізоване тим поколінням, що прийшло по смерті Гегеля. Гегелівська теорія надала особливого значення концепції держави, збагативши її додатковими значеннями, аналогів яким не було в політичній думці Франції чи Англії, але які стали центральною засадою німецької політичної і правової філософії впродовж XIX сторіччя. Після середини сторіччя ця концепція держави звільнилася від філософсько-технічної деталізації, в яку її убрав Гегель, але зберегла, однак, свої істотні характерні риси. По суті, це була ідеалізація влади, яка химерним чином поєднувала в собі майже філістерську зневагу до ідеалів, окрім ідеалу сили, з моральною повагою до сили як такої, що майже сама себе виправдовує. Політична теорія Гегеля підносила націю на метафізичний шпиль, недосяжний для контролю міжнародного права і моральної критики. У своїх політичних висновках ця теорія держави була антиліберальною високосублімованою формою монархічного авторитаризму, де націоналізм посідав місце династичної легітимності; але вона не була антиконституційною. Проте вона тлумачила конституціоналізм у такий спосіб, що був зовсім відмінним від будь-якого іншого, можливого в країнах, де лібералізм і конституціоналізм являли собою фази одного й того самого політичного руху. Чи не все її значення було підсумоване в афоризмі: «уряд не людей, а законів». Отже, теорія не містила в собі нічого такого, що стосувалося б демократичних процедур, але в ній було багато такого, що сприяло налагодженню бюрократичного адміністрування. Теорія обстоювала безпеку особи і власності, а також турботу влади про громадський добробут, але в захисті усього цього покладалася не на політичну відповідальність перед народною думкою, а на державний дух керівного класу, який, гадалося, стоїть вище конфліктів економічних і суспільних інтересів. На практиці вона виявлялась сповненим ризику випадковості полишенням політики на тих, чия здатність до управління визначається становим походженням і професійною підготовкою. Але такий ризикований захід могло взяти на озброєння хіба що суспільство, де створення політичної єдності й розбудова національної

могутності затьмарювали турботу про політичну свободу. В усіх цих відношеннях Гегелева політична філософія із дивовижною точністю відбивала Німеччину періоду Другого райху.

Однак важливість Гегелевої політичної думки не вичерпувалася тільки її спрямованістю до ситуації в Німеччині. Інтелект Гегеля мав надзвичайну широту охоплення, а його філософія, як він її собі мислив, розливалася поза межі річища усєї сучасної думки, оскільки призначалася бути її підсумком і вивершенням.

Якщо розглядати теорію Гегеля в цьому світлі, то стає очевидним, що її центральною ідеєю була концепція всезагальної історії, яку він задумував як новий уніфікуючий принцип, що мав посісти місце, яке в XVII й XVIII сторіччях утримувала система природного права. У ній Гегель поєднав ідею загальної волі, яку непослідовно виклав був Руссо (чільна, притаманна націям засада, але водночас і вияв більшої духовної сили, що формує серцевину самої дійсності), із Берковою релігійною візією історії як «божественної тактики». Ось цим туманним спекуляціям Гегель прагнув надати певності й точності логіки, а також створити з діалектики інструмент наукового дослідження, який міг би правдиво показувати «ходу Бога у світі». На місце вічної системи незмінного природного права він поставив раціональне розгортання Абсолюту в історії.

Немає нічого легшого, ніж скинути з рахунку цю грандіозну спекулятивну структуру як химерний виплід романтичної уяви. І все-таки це був зародок нового погляду, що зумів уплинути, і в доброму, і в поганому розумінні, на чи не кожен фазу суспільної філософії в XIX сторіччі. Знаменна відмінність гегелівської філософії полягала в тому, що її космічна сила, що розгортається (хоча, подібно до філософів Просвітництва, він називав її Розумом), виявляється більше в суспільних групах, у націях і національних культурах та інституціях, аніж в індивідах. Якщо Гегелів Світовий Дух замінити продуктивними силами, наслідок буде в принципі подібний. В обох випадках суспільство ставало більше системою сил, ніж спільнотою осіб, а його історія — розвитком інституцій, що належать до спільноти як до колективної цілості. Ці сили й установлення, як і спільнота, що до неї вони належать, осмислюються як такі, що йдуть у фарватері тенденції, притаманної їхній власній природі. Історія інституцій: права, конституцій, моралі, філософії, релігій, — під впливом Гегелевої філософії ставала постійною і справді панівною частиною інтелектуального багажу суспільних студій. Моральні судження й особисті інтереси індивіда виявлялися майже недоречними щодо дії й розвитку цих суспільних сил, оскільки справжніми чинниками в суспільстві вважалися сили, які в самих собі несуть своє виправдання, адже їхня хода — неунікненна. Подібні до цієї ідеї, що водночас містили в собі стільки ж істини, як і перебільшення, сприяли виникненню все нових поглядів у суспільній філософії XIX сторіччя. До науки про політику вони внесли і певне збагачення, і збіднення. Політика збагатилася, стала значно реалістичнішою, коли законодавство й індивідуалізм були доповнені історичним вивченням інституцій та усві-

домленням ваги конкретних суспільних і народногосподарських факторів в урядуванні й людській психології. Проте у певному розумінні існуванню політики як незалежної діяльності загрожував погляд, що зводив її до «віддзеркалення» суспільних сил, міжнародного суперництва чи антагонізмів між економічними класами. Адже такий погляд зводив до мінімуму роль переговорів у людських стосунках, а також притемнював розуміння того, що політичні інституції — це скорше установи-посередники, які уможливають переговори, ніж установи, покликані виконувати владні функції. Він не висвітлював також того факту, що мистецтво дипломатії й, відповідно, політична мудрість не можуть бути надійно підсумовані в загальному підрахунку сил. З усією очевидністю саме ліберальній концепції політики випадало щезнути з наукового горизонту внаслідок такої зміни погляду. Всі ці тенденції відходу від індивідуалізму існували в зародку Гегелевої філософії, хоч і не виростили безпосередньо тільки з неї самої. Але Гегелева теорія була могутнім ствердженням змін, що сталися в суспільній та індивідуальній свідомості. Власне, ці зміни й покликали до життя політичну теорію Гегеля.

Із тих відгалужень політичної теорії, що виростили безпосередньо із гегельянства, три заслуговують на особливу увагу. Пряма лінія розвитку, безперечно, пролягла від Гегеля до Маркса й далі, до пізнішої історії комуністичної теорії. Тут єдиною точкою стала діалектика, що її Маркс прийняв як епохальне відкриття Гегелевої філософії. Націоналізацію та ідеалізацію держави, що ми їх спостерігаємо у Гегеля, Маркс вважав за прості «містифікації», які забруднювали діалектику метафізичним ідеалізмом, що був притаманним усій системі. Замінивши ідеалістичну діалектику діалектичним матеріалізмом і витлумачивши діалектику як економічну інтерпретацію історії, Маркс гадав, що зумів зберегти сам метод як щиро науковий спосіб пояснення суспільної еволюції. Висновок про те, що громадянське суспільство (окремо від держави) є переважно економічним за своєю структурою, Маркс міг узяти в Гегеля у готовому вигляді. По-друге, гегельянство стало важливим чинником у перегляді англійського лібералізму оксфордськими ідеалістами. Однак тут значення діалектики було знехтуване, а заважили і вплинули Гегеліві пошуки та загалом здорова критика індивідуалізму, яку прогрес індустріалізму зробив актуальною, чого Гегель ніколи не відчував. Антиліберальне упередження Гегелевої політичної теорії було таким віддаленим від реальностей англійської політики, що воно пройшло майже непоміченим. І, нарешті, в Італії, на ранніх етапах розвитку фашизму гегельянство було прийняте, аби наснажити якоюсь філософією той вельми прагматичний рух. Однак насправді (і це є майже загально визнаним фактом) фашистське гегельянство стало принагідною раціоналізацією.

## Вибрана бібліографія

- History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815.* By Reinhold Aris. London, 1936.
- The Philosophical Theory of the State.* By Bernard Bosanquet. London, 1899. Chs. 9,10.
- Hegel: A Re-examination.* By J.N.Findlay. London and New York, 1958.
- The Political Philosophies of Plato and Hegel.* By M. B. Foster. Oxford, 1935.
- The Philosophy of Hegel.* Ed. by Carl J.Friedrich. New York, 1954. Introduction.
- «The Growth of Historical Science». By G.P.Gooch. In *Cambridge Modern History*, Vol. XII (1910), ch.26.
- The Decline of Liberalism as an Ideology, with Particular Reference to German Political Thought.* By John H.Hallowell. University of California Publications in Political Science. Berkeley and Los Angeles, Calif., 1943.
- The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction.* Ed. by F.J.C.Hearnshaw. London, 1932. Ch. 3.
- The Metaphysical Theory of the State.* By L. T. Hobhouse. London, 1918.
- Hegel: Reinterpretation, Texts and Commentary.* By Walter Kaufman. Garden City. 1965.
- From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought.* By Karl Lowith. New York, 1964.
- Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory.* By Herbert Marcuse. 2d ed. New York, 1954.
- Machiavellism: The Doctrine of Raison d'état and Its Place in Modern History.* By Friedrich Meinecke. Eng. trans. by Douglas Scott. London, 1957.
- An Introduction to Hegel.* By G.R.G.Mure. Oxford. 1940.
- Hegel's Political Writings.* By Z.A.Pelczynski. Oxford, 1964.
- The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right.* By Hugh A.Reyburn. Oxford, 1921.
- Hegel und der Staat.* By Franz Rosenzweig. 2 vols. Munich, 1920.
- The Philosophy of Hegel.* By W.T.Stace. London, 1924. Part IV, Second Division.
- Studies in the History of Political Philosophy.* By C.E.Vaughan. 2 vols. Manchester, 1925. Vol. II, chs. 2–4.
- Hegel et l'état.* By Eric Weil. Paris, 1950.

## 32

Лібералізм:  
філософський радикалізм

Та реакція проти філософії природних прав, яка почалася із Руссо та Берка й отримала свій перший систематичний виклад у Гегеля, аж ніяк не витіснила собою традиції індивідуалізму, що витворив основну рису політичного мислення для XVII й XVIII сторіч. Навпаки – свої головні практичні наслідки ця філософія принесла у XIX сторіччі. Її історія стала прикладом парадоксу, що його любив Гегель: всяка філософія доходить свого повного розвитку в деталях і застосуваннях тільки тоді, коли її чільні принципи починають сприйматись як щось само собою зрозуміле й водночас уповільнюють свій теоретичний розвиток. Принципи Револьюційної доби, уперше чітко викладені Локом і втілені у великих політичних маніфестах на кшталт американської «Декларації про незалежність» та французького й американського біллів про права, підсумували політичні ідеали, що, як видавалося в XIX сторіччі, напевне знайдуть свою послідовну реалізацію в політиці усіх країн, де панує культура Західної Європи, а то й, можливо, здійсняться по всьому світу. До цих ідеалів уходили громадянські свободи (свобода думки, слова і об'єднань), недоторканість власності й контроль політичних інституцій поінформованою громадською думкою. Повсюди, як видавалося, такі цілі повинні бути реалізовані на практиці через прийняття певних форм конституційного урядування, яке має здійснюватися в рамках закону. Центр політичної влади повинен припадати на представницькі законодавчі органи, всі гілки влади мають бути відповідальними перед виборцями, якими є майже все доросле населення. Ці ідеали й цей тип політичної активності для їх реалізації знаходив своїх захисників серед поборників природних прав. Самі собою ці ідеали були підсумком досягнень лібералізму XIX сторіччя. В основі лібералізму як способу політичного мислення лежить постулат про природу вартості, яка врешті-решт служить задоволенню потреб і реалізації людської особистості. Саме цей постулат Кант висловив у своєму славетному афоризмі, що моральність полягає у ставленні до осіб як до цілей, а не як до засобів, і Джеферсон підтвердив його, сказавши, що уряди існують на те, щоб захищати й реалізувати невід'ємні права людини.

І все ж між філософією природних прав Револьюційної доби й лібералізмом XIX сторіччя пролягала глибока різниця. Філософія природних прав була, по суті, революційним віруванням. Вона не могла йти на компроміс у питаннях, де було хоч яке порушення її принципу. Але Французька революція викликала в багатьох куточках світу реакцію проти

себе. На Європейському континенті імперські амбіції Наполеона занепастили конституційні традиції кожної західної нації. Навіть в Англії, якої це не так стосувалося, просування парламентської реформи було зупинене реакцією і тільки з труднощами поновилося після 1815 року. Повсюди Революція породжувала, як це взагалі водиться у революцій, відразу до своїх крайнощів, і стало модою звинувачувати в цих надмірностях філософів та права людини. Шатобріан влучно висловив характер лібералізму, коли сказав: «Ми повинні зберегти ту політичну діяльність, яка є плодом Революції... але саму ідею Революції ми маємо усунути із тієї діяльності». Пізніше ця ідея була висловлена як протиставлення революції мирного еволюційного розвитку, що часто ідеалізувався.

Почасти більшу поміркованість ліберальної позиції можна було пояснити філософськими причинами. Етична теорія, на якій засновувалась філософія природних прав, була з необхідності інтуїтивною. Щоб захистити теорію невід'ємних індивідуальних прав, немає іншого способу, як тільки стверджувати, що й зробили Лок із Джеферсоном: мовляв, такі права є самоочевидними. Але науку взагалі й соціальну думку зокрема невідпорно заносило до емпіризму, а отже, чимдалі від віри, що те чи те твердження може бути взяте за аксіому на тій підставі, що воно видається очевидним. Одне слово, авторитет раціоналізму постійно падав, а теорія природних прав завжди була складником філософського раціоналізму. Однак, безперечно, ще впливовішими за будь-які теоретичні міркування були зміни, що природним чином відбувалися у світогляді торговельно-промислового середнього класу в міру дедалі більшої певності його становища і впливу. Цей клас повсюди опинявся на вістрі ліберального політичного реформування в XIX сторіччі, а тенденція індустріально-комерційного розвитку робила поширення його політичної могутності заздалегідь відомим результатом. Відповідно і вплив дворян-землевласників відносно зменшувався, а наймане робітництво, принаймні протягом першої половини чи перших двох третин сторіччя, усе ще не мало скільки-небудь значної політичної самосвідомості чи дієвої організації. Це є велике перебільшення, коли стверджують, як це часто роблять марксистські критики лібералізму, нібито ідеали конституційного урядування не представляли нічого іншого, окрім інтересів середнього класу. Хоча факт є фактом, що на початку саме цей клас був головним речником цих ідеалів, як правдою є і те, що суспільне становище цього класу дедалі робило його все менш революційним як у світогляді, так і в методах. Якщо Френсіс Плейс спромігся забезпечити прийняття Реформного законопроекту тим, що пригрозив нападом на Англійський банк, то, звісно ж, звертався він не до того класу, котрий мусить показувати свій вплив на барикадах.<sup>1</sup> Правда також те, що, з ходом часу, ліберальна політична реформа дедалі більше переходила з царини ідеології у сферу інституційної перебудови. Модернізація управління, вдосконалення судової процедури, реорганізація судів, ство-

рення санітарних кодексів та фабричного нагляду — всі характерні ліберальні реформи — здійснювалися не силою революційного ентузіазму, а напруженими, ґрунтовними дослідженнями і дбайливим проектуванням законів. Ідеали лібералізму були наслідками Революційної доби, але його досягнення були здебільшого результатом високого рівня практичного розуму, застосованого до специфічних проблем. Його теорія все ще була раціоналістичною, але її раціоналізм визначався усвідомленням того, що ідеали мають утілюватися в життя у безлічі конкретних випадків. Цілком природно, що філософія лібералізму мала тенденцію робитися з революційної утилітаристською.

Політичний лібералізм загалом був масовим рухом, що відчувався у всіх країнах Західної Європи та в Америці, але свого найхарактернішого розвитку він набув в Англії. У Німеччині ліберальна філософія здебільшого лишалась академічною, неглибоко закоріненою в народному мисленні, і 1848 року справа парламентського урядування й міністерської відповідальності була, звісно ж, програна. Питання ліберального конституціоналізму в умах німців затіялось проблемою національного об'єднання, яке здійснилося під неліберальним проводом Бісмарка й Гогенцолернів. Але в німецькій юридичній системі були реалізовані такі ліберальні цінності, як недоторканість власності й, значною мірою, громадянська свобода, тож, відповідно, німецька ліберальна теорія була не так політичною, як юридичною. У Франції найзначнішим суспільним наслідком Революції стало, мабуть, виникнення п'яти чи шести мільйонів селян-власників, які були політично інертними, коли не брати до уваги їхньої спроможності чинити обструкцію, і які відчували тожність своїх інтересів з інтересами буржуазії. На противагу селянству та буржуазії у Європі вперше поставав пролетарський робітничий рух, який за своїм політичним світоглядом був не стільки ліберальним, скільки соціалістичним і радикальним; це була соціальна з'ява надзвичайного значення, яка тут-таки була включена до Марксової теорії класової боротьби. Тож французький лібералізм набагато більше, ніж англійський, схилився до того, щоб бути суспільною філософією котрогось класу, вельми аристократичного у своєму ставленні до «мас» і переважно критичного у своїх функціях, оскільки він навряд чи міг претендувати на проведення загальнонаціональної політики<sup>1</sup>. Лише в Англії, яка упродовж цілого XIX сторіччя була найбільш індустріалізованою країною світу, лібералізм спромігся досягти статусу водночас національної філософії і національної політики. Тут, всупереч сподіванням, що їх висловлював марксизм, лібералізм забезпечив засади для впорядкованого й мирного переходу: спочатку до цілковитої свободи промисловості й надання політичних прав середньому класові й врешті до надання прав робітничому класові та його захисту від найсерйозніших небезпек індустріалізації. Це стало можливим завдяки тому, що прірва між соціальними й економічними класами в Англії ніколи точно не співпадала з

<sup>1</sup> Щодо «континентального лібералізму» див. Гвідо де Руджеро, «Історія європейського лібералізму», англ. перекл. Р. Дж. Колінґвуда, 1927.

<sup>1</sup> Грем Волес, «Життя Френсіса Плейса» (1898), с. 309 і наст.

розривами між політичними партіями. Навіть на своїй найранішій стадії, коли економічні теорії англійського лібералізму виразно представляли інтереси промисловців, він, принаймні у своїх намірах, завжди був теорією загального блага усієї національної спільноти. На своїх пізніших стадіях цей намір став усвідомлений і виразно висловлений, надто коли стало очевидним, що треба брати до уваги й інші, не тільки промисловості й торгівлі, інтереси – особливо інтереси робітників і селян.

Англійський лібералізм як дієвий політичний рух складався з багатьох елементів, які навчилися співпрацювати між собою в досягненні своїх цілей, без наполягання на ідеологічному погодженні. Найразючішим із усього було, мабуть, те, що Грем Волес назвав «традицією трудової спілки» між євангельським християнством, нерелігійним радикалізмом Джеремі Бентама й «філософськими радикалами». А розбіжність між їхніми філософськими віруваннями переважувала компенсацію, отримувану завдяки істотній подібності їхніх моральних та суспільних цілей. Становим хребтом політичного лібералізму, як зауважував Гладстон, були релігійні секти, які відхиляли всякий конформізм<sup>1</sup>. На початку вони мали всі підстави оберігати й поширювати свою релігійну свободу та причетність до політичних прав. Дарма що часом їм бракувало інтелектуальної просвіти, вони забезпечували елемент християнського милосердя й гуманності, чого бракувало похмурому егоїзмові утилітаристської етики та класичної економіки. До того ж нонконформісти як організація аж ніяк не були революційними чи навіть радикальними у своїх політичних поглядах. Оскільки політичний лібералізм тримав у напрузі ці й інші групи з різноманітними ідеологіями, він від самого початку був менш доктринерським за свою теорію, а з часом примирення багатьох інтересів стало відкритою частиною його філософії. Однак саме «філософські радикали» забезпечили інтелектуальну структуру раннього лібералізму й таким чином його програму. В усі часи вони були не так політичною партією, як гуртом інтелектуалів, але їхній вплив ніколи не вимірювався їхньою чисельністю. Як це часто трапляється в політиці, інтелектуали постачали ідеї, що їх політики коли застосовували поштучно, а коли то й зовсім не вживали, залежно від того, чого вимагали обставини.

Аби зробити більший наголос на цій миротворчій і синтезуючій фазі англійської ліберальної філософії, доречно буде розділити її на два періоди, але ні в якому разі не випускати з поля зору історичної взаємопов'язаності обох цих періодів. Адже визначальною рисою її історії було те, що вона розвинулася з філософії, яку на початку не можна було називати ідеологією інтересів середнього класу, як загалом таврували її критики, у філософію національної спільноти, чийм ідеалом було захищати й оберігати інтереси усіх класів. Цей розвиток став можливим завдяки тому, що ця критика,

<sup>1</sup> Щодо ваги нонконформізму в політичному житті Англії початку сторіччя див. Ілі Галеві, А., «Історія англійського народу в 1815 році», особливо т. I, кн. III. Англ. перекл. Е.Т. Воткіна (1924).

хоч яка слухна, ніколи не була цілковито істинною. Ті ранні ліберали, дарма що часто вони були провінціалами й доктринерами, були також до глибини душі щирими піклувальниками про громадське благо, які обернули хибну суспільну філософію на служіння цілям, що величезною мірою були благодетельними для суспільства й ніколи не задумувались як суто експлуататорські плани. Саме завдяки цьому лібералізм спромігся перетворитися на суто інтелектуальний міст між індивідуалізмом ранішого періоду – його спадком від філософії Революційної доби – та визнанням реальності й цінності суспільних та громадських інтересів, які назагал мали схильність виливатися в антиліберальні форми. Таким чином метою пізнього лібералізму змогли стати водночас збереження політичних і громадських свобод, які втілював собою індивідуалізм, і пристосування їх до прогресивних змін індустріалізму й націоналізму, що виношували філософії, які загрожували звести ці свободи нанівець. Визнаючи політичну свободу як додаток постійної цінності до сучасної культури, лібералізм усе-таки зумів узяти на себе завдання зробити з неї такий набуток, що був би доступним для більшого числа осіб, а отже, став би справжнім суспільним набутком. Поділ лібералізму на два періоди, отже, є чимось більшим, ніж простою демонстраційною умовністю. Мета цього поділу – показати, як дуже важлива зміна може поєднуватися із не менш важливою неперервністю. Розділову лінію найкраще, либонь, буде провести через постать Джона Стюарта Міля, оскільки його філософія дивним чином стояла обабіч цієї лінії. Відповідно в цьому розділі йтиметься про класичну версію лібералізму – періоду «філософських радикалів», а в наступному – про перегляд і модернізацію лібералізму.

### Принцип найбільшого блага

Суспільна філософія «філософських радикалів» була, по суті, програмою правових, економічних і політичних реформ, пов'язаних, як їм гадалося, тим фактом, що всі вони виходили із принципу найбільшого щастя найбільшого числа людей. Цю засаду вони мали за єдиний моральний дороговказ як до особистої моралі, так і до державної політики, а більш теоретична частина їхньої філософії призначалась для того, щоб зробити цю засаду зручнішою в застосуванні для вирішення практичних завдань. Насправді жоден член цієї групи, включаючи й самого Бентама, ніяк не відзначався філософською оригінальністю чи навіть досить твердим дотриманням філософських принципів. Формально-дедуктивний спосіб подачі матеріалу, який вони полюбили, надавав їхнім думкам вигляду системи, що при ближчому розгляді виявляється оманливою. Порядок, у якому з'являлися на світ різні частини системи, вказує на те, що їхня взаємопов'язаність була більш практичною, ніж логічною. Первісно і майже до шістдесятирічного віку Бентам цікавився винятково правовими реформами, сподіваючись, що їх швидше здійснить освічений деспотизм,

аніж політичний лібералізм. Тож відповідно, після публікації «Принципів моралі й законодавства» у 1789 році, він побажав звернутися до «континентальної» публіки й оприлюднив свої пізніші праці з юриспруденції французькою мовою. І тільки після 1820 року його ідеї повернулися до Англії завдяки перекладу його франкомовних творів чи завдяки публікації нових праць, таких, як «Логічне обґрунтування юридичного доказу», виданих Джоном Стюартом Мілем із його рукописів у 1827 році. Тим часом, близько 1808 року, Джеймс Міль переконав Бентама у тому, що правова реформа в Англії залежить від лібералізації представництва у парламенті, й тільки тоді Бентам облишив політику торі, на якій він був вихований. Ця зміна ні в якому розумінні не завдячувала логічній залежності лібералізму від принципу найбільшого блага, а тільки надії на те, що він, лібералізм, легше спроможеться здійснити правову реформу, ніж аристократія чи освічений деспотизм.

Трохи подібним чином економічна теорія «філософських радикалів», яка зводилася переважно до творчості Рікардо й розвивалася без будь-якого близького зв'язку з правовими реформами, що цікавили Бентама, була від самого початку спрямована до практичної мети звільнення торгівлі від обмежень, накладених на неї протекціоністським тарифом на харчові продукти і законами про судноплавство. Ці реформи також, подібно до правової реформи, могли бути здійснені тільки шляхом знищення політичної монополії, якою тишився англійський клас землевласників. Аж тоді, коли подібні до цих завдання почали реалізуватися, Джеймс Міль узявся за теоретичне дослідження психологічних та філософських засад, що на них спиралась (чи принаймні заявляла про це) група «філософських радикалів». Його «Аналіз феноменів людського розуму» вийшов друком у 1829 році, коли йому було п'ятдесят шість. Ця книга, що, за логікою речей, мала стати наріжним каменем усієї системи, була насправді чимось не набагато більшим за просту систематизацію, викладену в дедуктивній і вельми догматичній манері, асоціативної психології, розробленої за вісімдесят років до того Девідом Гартлі, англійськими моралістами та французькими мислителями на кшталт Кондільяка й Гельвеція. До цієї психології Міль додав небагато оригінального й нічого такого, що означало б намір привести її у відповідність із реалістичним, заснованим на спостереженні вивченням людської поведінки. Гаданий емпіризм утилітаристів насправді був сповнений недоведеними припущеннями. Принцип найбільшого блага в етиці міг бути прийнятий, як це часто бувало в минулому, без гедоністичної психології, що нібито підтримує його, та й реформи, пропаговані в ім'я найбільшого блага, мались на увазі тільки з доповненням того принципу великим числом передумов, не споріднених із системою.

Загальний контур утилітаристського мислення, окремо від економіки, був виведений у найпершій роботі Бентама, «Нарисі про урядування», опублікованому в 1776 році. Це була критика на Блекстонові «Коментарі», а через нього — напад на весь правничий фах та на вігівську концепцію англійського урядування. Таким чином, Бентам проголосив свій чільний

інтерес — справу правової реформи, означивши пунктиром той свій погляд, що його мав розвинути згодом у серії книг із юриспруденції. Блекстонова розповідь про англійське право, писав він, є в щонайкращому випадку просто описовою, описуючи право таким, яким воно є, а в щонайгіршому варіанті — це апологія того статус-кво, замаскована під опис. А справжньою функцією юриспруденції є цензура, критика правової системи з метою її вдосконалення. Для такої критики необхідний стандарт цінності, а він може бути забезпечений тільки введенням принципу корисності. «Саме принцип найбільшого блага найбільшого числа людей є мірою правди й кривди». Це прозріння Бентам приписував Г'юмові; мовляв, коли він уперше прочитав Г'юмові праці про етику, то відчув, ніби полуда спала з його очей. Г'юмова критика зруйнувала весь апарат невід'ємних прав і договірних обмежень на повноваження уряду, показавши їх або беззмістовними, або плутаними посиланнями на чистий принцип корисності. Основою урядування є не договір, а людська потреба, і задоволення людських потреб є його єдиним виправданням. Отже, виснував Бентам, спираючись, мабуть, настільки ж на Гобса, скільки й на Г'юма, Блекстонове прославлення Британської конституції та її гаданого розмежування влад потрапляє в царину міфу. Юридична влада за самою своєю природою не може бути юридично обмеженою, і в кожному політичному суспільстві влада повинна вивершитися на певному етапі в котрійсь особі (чи особах), що їй решта звикла коритися. Це і є істиною, доводив Бентам, як для вільних, для і для деспотичних урядувань. Обидва види урядування й справді різняться між собою щодо відповідальності правителів за свої дії, свободи підданців критикувати та об'єднуватись задля політичних цілей і щодо волі преси, але не стосовно влади, яку вони здійснюють. Отже, «Нарис про урядування» висвітлив чільні ідеї, якими надихалися «філософські радикали»: принцип найбільшого блага як міру цінності, правову суверенність як припущення, необхідне для реформи за допомогою законодавчого процесу, і юриспруденцію, присвячену аналізу й «цензурі» права у світлі його внеску до загального блага.

«Нарис про урядування» переважно був критичний, але Бентам відразу ж перейшов до конструктивної праці. Його «Вступ до засад моралі й законодавства», приватно видрукуваний в 1780-му й опублікований в 1789 році, поєднав психологію, етику та юриспруденцію на позиціях, що їх запропонував Гельвецій. Насолода й біль, доводив Бентам, являють собою не тільки стандарт цінності, необхідний для «цензурної» юриспруденції, але й причини людської поведінки, з допомогою яких умілий законодавець може її контролювати й спрямовувати.

*Природа зробила людство підвладним двом суверенним володарям: БОЛЕВІ й НАСОЛОДІ. Тільки їм випадає вказувати нам, що ми повинні робити, й так само визначати, що ми будемо робити. З одного боку мірило правди й кривди, а з другого — ланцюг причин і наслідків прив'язані до їхнього трону<sup>1</sup>.*

<sup>1</sup> Р. 1, підр. 1.



Відповідно, Бентам увів до своєї теорії трохи задовгу й вельми схематичну розповідь про насолоду й біль як про рушійні сили, намагаючись показати, як можливо розрахувати їхній обсяг і вплив. Він припустив, як звичайно робили гедоністські моралісти, що насолода й біль є сумірними, себто що повний обсяг одного компенсує подібний обсяг другого, а також що їх можна додавати, так що може бути вирахована певна сума насолод, яка визначить найбільше благо як для індивіда, так і для групи індивідів. У цьому розрахунку мають бути розглянуті чотири «виміри», чи то фази насолоди чи болю: їх інтенсивність, тривалість, певність, із якою біль чи насолода настануть після даного виду дії, а також віддаленість у часі, коли те чи те настане. Оскільки одна якась насолода чи один якийсь біль може спричинити інше подібне почуття, цю тенденцію також треба брати до уваги і в будь-якому соціальному розрахунку зважати на число заторкнених осіб. Звичайно Бентам висловлювався так, нібито й справді вірив, що людські створіння дійсно поведуться у відповідності з якимось подібним розумовим паралелограмом сил, хоч і визнавав мимохідь, що поняття нагромадження насолод, а надто насолод різних осіб, є фіктивним. Із певністю можна стверджувати тільки те, що він визнавав фікцією «постулат, без допущення якого зупиняється всяке політичне розмірковування». Насправді він не мав ніяких навичок психологічного спостереження і не цікавився психологією заради неї самої. Але він прагнув стати «Ньютоном моральних наук», гадаючи при цьому, що його психологічні фікції не довільніші за декотрі вигадки, що добре прислухалися механічній науці.

Теорія насолоди й болю, а також пов'язана з нею сенсуалістська психологія мали для Бентама й іншу цінність, окрім того, що давали йому змогу передбачати наслідки законотворення. Він вірив, що, користуючись цією психологією, зможе простежити й нейтралізувати ті «фікції», що їх він добачав скрізь у соціальних студіях і політичних розмірковуваннях. Бентамова теорія знання була строго номіналістською, і цю якість вона, можливо, завдячувала більше Гобсові, аніж Г'юмові. Всяке ім'я, мовляв, є назвою чогось, і те щось повинне врешті бути конкретною частинкою чуттєвого досвіду. Значення імені-назви визначається досвідом, на який воно вказує, його «референтом», як це воліють називати нині. Отже, оскільки імена-назви відносяться до реальних сутностей, вони є, так би мовити, «масами власних іменників»; коли цей факт залишати поза увагою, вони ризикують щонайменше перетворитися на фікції. Фіктивні сутності й справді є необхідними для «зручності розмови» («відношення», наприклад, замість «співвіднесених предметів»), але ясність вимагає, щоб було точно відоме фактичне посилання. «Прикрими стали плутанина й темнота, спричинені тим, що імена фіктивних сутностей почали приймати за наймення сутностей реальних»<sup>1</sup>. Завжди повинна бути можливість точно вказати пальцем на той відчутний досвід, на який посилаються. Як

<sup>1</sup> Див. «Бентамову теорію фікцій», видану К.К. Огденом (1932), із «Вступом» Огдена.

висловився багатьма роками пізніше Вільям Джеймс, для емпірика всяка різниця є справжньою різницею. Для Бентама корисність цієї теорії фікцій зосереджувалась здебільшого в царинах політики й законодавства. Обидві ці сфери сповнені фікцій, причому фікція правова, на його переконання, «ніколи не використовувалася з іншою метою, як тільки для виправдання чогось такого, чого не можна було виправдати ніяким іншим способом». Терміни на кшталт прав, власності, корони, загального добробуту всі надаються до фіктивного вжитку, і то звичайно для захисту закріплених законом майнових прав. Із Бентамового погляду всякий корпоративний утвір, як-от суспільство чи держава, є очевидно фіктивним. Хоч би що творилося в його ім'я, воно твориться кимось, і його благо, як висловився Бентам, є «сумою інтересів кількох членів, з яких він складається». Отже, корисність принципу найбільшого блага полягає в тому, що він є великим розв'язувачем фікцій, бо він означає, що реальна значущість певного закону чи певної інституції повинна оцінюватися в термінах того, що закон чи інституція чинить, і, наскільки це можливо, тим, що закон чи інституція чинить для означених індивідів. Звісно, неможливо, і Бентам це знав, простежити у всіх випадках, куди ж саме припадають ті ефекти, але будь-що, де цього бракує, є підміною. Оскільки цінність тотожна з насолодою, а насолода може відбутися тільки в досвіді котроїсь індивідуальної істоти, то вартість права й влади має полягати в їхньому впливі на життя й долі реальних чоловіків та жінок. Подібна засада є постулатом усякої ліберальної філософії, але вона, звичайно, не містить у собі прийняття непродуманих положень Бентамової психології.

### Бентамова теорія права

Принцип найбільшого блага, як вірив Бентам, давав у руки вмілого законодавця практично універсальний інструмент. Із його допомогою він може «снувати тканину блаженства руками розуму й права». Це ж передбачає і теорія основ людської природи, як її оцінки, так і її мотивації, що, як гадав Бентам, є застосовними в усі часи та в усіх місцях. Законодавцеві треба тільки знати специфічні обставини часу й місця, які витворили особливі звичаї та звички, й тоді він може контролювати поведінку розподілом покарань і штрафів, які дадуть щонайбажаніші наслідки. Єдиними обмеженнями цього методу, що їх визнавав Бентам, були психологічні й етичні рамки, які фіксували з одного боку те, що закон може зробити, а з другого — те, що він може мудро намагатися зробити. У самій природі цієї справи, гадав він, не може бути ніяких правових обмежень. Навіть ті масивні обмеження, що накладаються давно установленим звичаєм чи давно прийнятими інституціями, Бентам тлумачив як психологічні, оскільки він розглядав звичай та інституції як прості звички. Подібно до всіх звичок, звичай та інституції містять у собі чимало загроз для розумного пристосування засобів до цілей; вони є джерелом

усіх формальних труднощів та фікцій, усунути які й був покликаний принцип найбільшого блага. Ця недовіра до звичаю і його цілковите підпорядкування законотворенню належать до найхарактерніших рис Бен-тамової юриспруденції. Пов'язана з цим була й байдужість чи, радше, зневага до історії як чинника в суспільних науках. Із Бен-тамової точки зору історія була переважно компендіумом злочинств та дурощів людства. Така особливість Бен-тамового духу стала, мабуть, головною причиною того, що його суспільна філософія в другій половині XIX сторіччя видавалася застарілою. Навіть його учень Джон Стюарт Міль дійшов висновку, що це – слабкість, і це, звичайно, часто було причиною поверхового розуміння глибокого розмежування поміж людьми, вихованими в різних культурних традиціях.

Бен-тамова юриспруденція, що була не тільки найбільшим із його творинь, а й одним із найзначніших інтелектуальних досягнень XIX сторіччя, полягала в систематичному застосуванні щойно викладеного погляду до всіх розгалужень права, як цивільного, так і карного, а також до процедурного права та організації юридичної системи<sup>1</sup>. В усякому разі, її завдання було радше критичним, ніж описовим, скорше «цензурним», ніж тлумачним, як вимагав він на початку, у своїх закидах проти Блекстона. Тож у всіх розгалуженнях юриспруденції він розрізняв те, що називав природним методом, і метод технічний. Останній полягає в прийнятті за їхню номінальну вартість тих класифікацій і технічних процедур, ustalених правом і втілених в узвичаєній термінології, його приписах та процесах. Щонайбільшим ефектом такої юриспруденції є зведення правових концепцій до певного формального ладу. Природний же метод, навпаки, задумує всі правові процедури й заборони на те, щоб добитися ефекту корисності як засобу здійснення принципу найбільшого блага для найбільшого числа людей. Юридична проблема зводиться, по суті, до правильного розподілу покарань для досягнення бажаних наслідків.

У царині цивільного права цей метод вимагав аналізу прав та обов'язків, що їх містить певний закон, із метою прогнозування його функціонування в реальному житті. Аналіз має визначити, чи сприятиме втілення закону в життя обмінові благами та послугами, від яких залежить корисність. У природі цієї справи всяке правове зобов'язання має накладати обмеження на свободу таких обмінів. Право, носієм якого виступає одна котрась особа, передбачає, що її свобода дії гарантується покаранням, яке запобігає зазіханню на це право іншою особою, і це може бути виправдане тільки відносною корисністю такого обмеження у порівнянні з тим, що трапилося б, коли б дії обох осіб були полишені на вибір їхньої волі. У всіх випадках корисність законодавства має вимірюватися його дієвістю, вартістю його запровадження і взагалі його наслідками у створенні системи обмінів, яка загалом є вигідною для більшості членів спільноти. Корисність

<sup>1</sup> Див.: Ілі Галеві, «Зростання філософського радикалізму». Англ. перекл. Мері Моріс (1928), особливо част. I, р. 2 та част. III, р. 2.

є єдиною розумною підставою для надання юридичної дії статусу обов'язковості. Права власності виправдані загалом потребою в недоторканості, в забезпеченні передбачуваності наслідків юридичної дії та в уникненні оманливих ситуацій і катастроф, що є наслідком непевності, розчарування й неадекватності концепції соціальної безпеки. У Бен-тамовому судженні недоторканість власності є головною умовою досягнення найбільшого блага, але він розумів, що це – вельми консервативний принцип. Він містить у собі правовий захист розподілу власності, який існує в будь-який даний час. У справі політики він був переконаний, що право має бути націленим на порівняно рівний розподіл власності чи принаймні не на створення свавільних нерівностей. На практиці воно має створювати певний вид досяжної рівноваги між безпекою і рівністю. Подібним же чином і священність договору, що, на думку Бен-тама, трактувалась юриспруденцією як різновид заклинання, щось ніби перетворення в теології, насправді буває виправданою тільки тому, що робить міцнішими дотримання й надійність комерційних операцій.

У царині карного права принцип корисності передбачав, на думку Бен-тама, природний метод досягнення ідеалу раціональної теорії покарань. Технічний метод виходить із припущення, що злочин «заслужує» на кару, але концепція заслуженого є, по суті, невизначною інакше, як тільки з точки зору існуючої практики й ідей. І навпаки – природний метод виходить із того принципу, що покарання є завжди злом, оскільки воно спричиняє біль, і що виправдане воно буває лише настільки, наскільки запобігає ще більшому майбутньому злу чи відшкодовує вже заподіяне зло. Карна юриспруденція повинна забезпечувати реалістичну класифікацію злочинів – не з точки зору узвичаєних категорій права, які Бен-тама виправдано вважав за суперечливі й великою мірою нерозбірливі, а з огляду на кривду, що її завдають певні дії, чи з урахуванням шкоди, заподіяної винуватцем індивідам, класам чи загальній спільноті. Вона повинна також забезпечувати класифікацію покарань за принципом аналогії, аби зробити кару сумірною злочинові й запобігти кривді чи виправити її якомога дієвішим способом. Узагалі правило тут таке, що біль, завданий покаранням, повинен перевищувати вигоду, здобуту внаслідок учинення кривди, але зло, спричинене тією кривдою, він має перевищувати якомога менше. Ця частина Бен-тамової праці вельми нагадувала висновки, яких уже дійшов Бекарія, інший послідовник Гельвеція, хоча була вона більш систематичною, і то дуже дивно, що вона не повторила тверезого висновку Бекарії про те, що невідворотність покарання є дієвішим стримувальним засобом, ніж його суворість. Однак правдою є й те, що на практиці Бен-тама був поблажливим до пропозицій на кшталт тих, що їх робив сер Семюел Ромілі стосовно усунення диких і геть неефективних покарань, які спотворювали англійське карне право на початку XIX сторіччя. Карна юриспруденція Бен-тама, як і більшість його реформаторських проєктів, свідчить про те, що його більше спонукала любов до порядку й дієвості, аніж гуманістичні мотиви, хоча заради справедливості варто згадати, що

він витратив чимало й власного часу, й особистих коштів на те, щоб добитися поліпшення утримування засуджених у в'язницях. Просвіта була рушійною силою його особистості, й він більше опікувався інтересами загалу, ніж інтересами нещасних чи перевихованням злочинців.

Свої найхарактерніші ідеї Бентам розвинув саме в теорії правової процедури та юридичної організації, і то, звісно, саме тут він найдалі відступив від ліберальної традиції, якою вона була до нього. Бажаючи спростити процедуру й вдосконалити продуктивність судів, він запропонував майже зовсім відкинути ті стримування й гарантії, що вважалися необхідними для захисту прав суб'єкта. Тут Бентам поширив на процедурне право ті принципи, які він уже в «Нарисі про урядування» прийняв стосовно конституційного права. Цілком слушно він указував на те, що правовий формалізм та вигадані правила про представлення доказів значною мірою ґрунтуються на вірі в те, що реальне право є поганим, а державне правління — небезпечним, і доводив, що, коли ця віра дійсно справедлива, то розумніше було б виправити закон, а не ослаблювати суди. Він наполягав на тому, що формалізм, неясність і технічна деталізація права призводять до максимуму витрат, тяганини й прикрості для позовників, до недоступності правосуддя для величезної кількості людей, а також роблять результат судового процесу примхливим і непевним. Ця технічна, як називає її Бентам, система була, на його думку, просто змовою правників, аби штрафувати народ. Навіть у «Нарисі про урядування» він віддав належне юристам і протягом усього свого довгого життя переслідував їх із запеклістю реформатора.

*Пасивне й безвольне поріддя, ладне проковтнути будь-що і з будь-чим змиритися, має розум, нездатний відрізнити правду від кривди, й ставиться однаково байдуже як до одного, так і до другого; воно нечуле, короткозоре і вперте; летаргічне, а проте схильне звиватися в корчах від фальшивих страхів; глухе до голосу розуму й громадської користі, а покірне тільки нашіптуванню вигоди й кивкові влади<sup>1</sup>.*

Ідеалом Бентама було: «Всяк сам собі юрист». У цьому дусі він наполягав на заміні офіційної судової процедури неформальним розглядом справи перед третейським суддею, що прагне досягти примирення сторін; на загальній допустимості будь-яких свідчень, що стосуються справи, а також на більшій мірі свободи судді ухвалювати рішення на власний розсуд замість дотримуватися суворих правил, що давало б змогу уникати невідповідних судових рішень. Що ж до організації судів, то Бентам спрямував свою критику особливо на практику платити суддям та іншим судовим чиновникам гонорари замість заробітної платні, на розпорошені, суперечливі й перекриваючі одна одну юрисдикції сучасних йому англій-

<sup>1</sup> «Передмова»; вид. Ф.К. Монтеґ'ю (1891), с. 104.

ських судів, а також на систему присяжних засідателів, яка, на його думку, користувалася зовсім незаслуженою популярністю.

Бентамова теорія права утвердила точку зору аналітичної юриспруденції, що була чи не єдиною системою права, відомою для загалу англійських та американських правників упродовж XIX сторіччя. Цю школу звичайно пов'язують з ім'ям Джона Остіна, але насправді Остін тільки те й зробив, що систематизував ідеї, розсіпані в обсягових і не завжди легких для прочитання працях Бентама<sup>1</sup>. Що ж до політичної теорії, то головний акцент праці Остіна полягав у наданні надмірної ваги теорії суверенітету, яка в Бентамовому задумі реформувати суди під парламентським контролем відіграла фактично треторядну роль. Організаційна чіткість і справді передбачає, що відповідальність повинна бути десь конкретно зосереджена, але та Бентамова ідея, що державне правління — це просто певні визначені особи, яких посаджено, щоб вони правили розокремлено, і яким підданці просто коряться за звичкою, вельми неадекватно пояснює роль, що її відіграють у політиці інституції. Набагато більше історичного значення, за теорію суверенітету, мав для теорії й практики судочинства той факт, що Бентамова праця з юриспруденції містила план, згідно з яким англійське судочинство було повністю переглянуте й модернізоване протягом XIX сторіччя. Щоправда, Бентамові ідеї так і не були одномоментно й цілою системою втілені в життя. Деякі з них, особливо загальна кодифікація англійського права, не були прийняті взагалі. Але фактом є те, що була здійснена, у вигляді довгої низки актів, радикальна реформа права й судів, і в приголомшливій більшості випадків ті реформи провадилися у напрямку, вказаному Бентамовою критикою<sup>2</sup>. Сер Фредерік Полок справедливо зауважив, що в кожній важливій реформі англійського права, проведеної у XIX сторіччі, можна простежити вплив Бентамових ідей.

Однак правда й те, що Бентамова юриспруденція не так уже й цілковито, як він гадав, визначалася принципом корисності. Насправді слово «корисність» є вкрай невизначеним, аж поки не вкажуть конкретно, корисність для чого й для кого. Ліберальні складники Бентамової філософії містилися переважно в його не зовсім по-ліберальному висловлених логічних засновках. Коли він писав, що «одна людина варта того ж самого, що й інша», чи що в підрахунку найбільшого блага «кожна особа рахується за одну

<sup>1</sup> Свої лекції з юриспруденції він читав між 1828-м і 1832 роками в лондонському Університетському коледжі, що був тоді заново заснований під керівництвом Бентама. Вони були опубліковані в «Визначеній галузі юриспруденції», 1832, що згодом увійшла до ширших «Лекцій з юриспруденції», 1861 — 1863. Витяги з них були видані з примітками В. Джетро Брауна під заголовком «Остінова теорія права», Лондон, 1906.

<sup>2</sup> Див. нарис сера Чарлза Сінга Крістофера Бауена про «Відправлення закону, 1837 — 1887» у «Правлінні королеви Вікторії» (1887), вид. Т.Г. Вордом, т. I, с. 281; передрукований у «Вибраних нарисах з англо-американської історії права», виданих Комітетом Асоціації американських шкіл права, т. I (1907), с. 516. Для сучасної оцінки Бентама як реформатора права див. промову лорда Броуема «Про сучасний стан права» 7 лютого 1828 р., а також «Вступ» у «Промовах» (1838), т. II, с. 287.

й ніхто — більш ніж за одну особу», він з усією очевидністю запозичував принцип рівності у природного права. Насправді він не спирався тільки на сумнівне припущення, нібито насолода однієї людини подібна до насолоди іншої. За його любов'ю до порядку й дієвості крилися широкі ліберальні постулати, особливо принцип гідного людини життя для всіх осіб, які не підпадають під принцип дієвості чи під засаду найбільшого блага. Правда також і те, що його юриспруденція мала, через її індивідуалізм, свою ненавмисну упередженість. Те правило, що будь-котрий закон має оцінюватися масштабами його впливу на людські істоти, і то, наскільки це можливо, на таких індивідів, яких можна визначити, було здоровим ліберальним принципом, але застосування його в одних законах було незмірно легше здійснити, ніж в інших. Обмеження права власності є очевидним, а от точні наслідки упровадження закону на захист здоров'я народу неможливо легко продемонструвати на прикладі кращого здоров'я будь-котрої однієї особи. Як і повинно було з'ясуватися, поширення свободи договору на якомога більше число приватних стосунків призвело до цілком своєрідних розумінь свободи. Побічні значення Бентамової юриспруденції безперечно утруднили соціальне законодавство. Його філософія набагато більше, ніж він здогадувався, перебувала під впливом принагідних міркувань й особливо залежала від того, що в його часи правова реформа зводилася в основному до усунення застарілої практики. І все ж, незважаючи на очевидні невідповідності в його системі, мало хто з мислителів за всю історію суспільної філософії справив такий широкий і благотворний вплив, як Бентам.

### Економічна теорія раннього лібералізму

Ліберальна філософія права майже повністю була надихнута Бентамом. Економічна теорія раннього лібералізму — так звана класична економіка, чи теорія невтручання влади в народне господарство — являла собою іншу течію ліберальної думки, яка мало завдячувала Бентамові, але була подібною до його філософії своєю загальною спрямованістю. Як і погляди самого Бентама на народногосподарські справи, вона походила із праці Адама Сміта «Багатство націй». До цього були додані труди покоління англійських авторів, а також французьких послідовників Кене й фізіократів. Класична економіка дістала свій найповажніший виклад у «Засадах політичної економії» Девіда Рікардо (1817), які включали й теорію народонаселення, пов'язану з ім'ям Т. Р. Мальтуса, а також теорію економічної ренти, яку перший виклав Мальтус, а потім із нею пов'язали ім'я самого Рікардо. Таким чином постала економіка як незалежна суспільна наука поряд із Бентамовою юриспруденцією та політичною наукою. Як і ці дві науки, вона уявлялась залежною від загальних законів людської природи, викладених асоціативною та гедоністичною психологіями, що ними користувався Бентам. Отож економічна теорія мала на увазі викласти

закони суспільства будь-якої економічної організації, незалежно від місця, часу й системи права чи врядування. Тому своєю теоретичною спрямованістю класична економіка була цілком у згоді з філософією Бентама. Це був різновид суспільного ньютоніанства, що розглядало інституції та їхню історію як науково недоречні, бо ж їх можна було звести до звичок думки й дії, які можна пояснити досить простими законами індивідуальної поведінки. Припущення, що економіка й урядування є взаємно незалежними чи тільки непрямо пов'язаними через індивідуальну психологію, було одним із найхарактерніших складників у погляді раннього лібералізму. Це є також характерною рисою, через яку нині класична економіка виглядає щонайсерйозніш застарілою. Зумовлено це не тільки тим, що сама асоціативна психологія була значною мірою неадекватна, а й тим, що політика невтручання в народне господарство, сповідувана економістами-лібералами, дедалі унеможлиблювалась в останній частині XIX сторіччя, хоча обидва ці твердження справедливі. Основоположний факт, який дедалі чіткіше з'ясовували соціальна психологія та етнологія, полягає в тому, що як політичні, так і економічні інституції є завжди спорідненими чинниками в кожній культурі та що інституції кожної культури формують від самого народження індивідів ті їхні вроджені характерні риси, з яких і складається культура. Хоч би чим виявлялись закони людської поведінки, вони будуть, звісно ж, надто загальними, аби співвідноситися із практикою будь-якого даного часу чи місця.

Хоча класична економіка прагнула бути самостійною наукою і, таким чином, незалежною від конкретних суспільних та політичних обставин, за яких вона зародилася, вона була позначена, як і Бентамовою юриспруденція, практично-реформаторськими цілями її творців. Мир 1815 року викликав серйозну депресію на ринку англійських мануфактурних товарів як на батьківщині, так і за кордоном. Відповідно він вивів на поверхню корінну розбіжність інтересів англійських землевласників і промисловців, яка доти притлумлювалась кризою наполеонівських воєн. Англійське сільське господарство здавна звикло до ринку, захищеного сталими зерновими розцінками, тоді як англійські купці й промисловці були зацікавлені в дешевих харчових продуктах. Самі промисловці, що мали високорозвинену технологію, рівної якій не було в жодній іншій країні, в даний момент не потребували ніякої урядової підтримки. За цих обставин політика вільної торгівлі була, звісно, в їхніх інтересах, і та нестача грошей, що настала після закінчення війни з Наполеоном, викликала дискусію, яка привела до парламентської реформи 1832 року й знайшла свою кульмінацію у скасуванні 1846 року Зернових законів. Наслідком цього стало виникнення Англії як першої з сучасних індустріальних націй, що дотримувалась типово ліберальної політики необмеженої торгівлі, розширення представницького урядування на батьківщині та ідеалу міжнародної злагоди націй, який передбачав однаково ліберальні правила гри для всіх у захисті власних національних інтересів у міжнародному розподілі праці. Економіка

Рікардо була характерним явищем для тих років політичної дискусії, коли й формулювалася його теорія.

Хоча класична економіка мала намір бути строго логічною системою, насправді вона охоплювала два погляди, що були відмінними й вели до вельми різних ідей економічної організації суспільства<sup>1</sup>. Ця розбіжність відбивала дві концепції природи, що від самого початку містилися в сучасній філософії. З одного боку, тут була віра в те, що природний лад сам собою є простим, гармонійним і добродійним, а з другого боку — переконання, що він позбавлений етичних атрибутів і що його закони не мають ніякого відношення до справедливості, розуму чи людського добробуту. Навіть у Бентамовій юриспруденції, як уже було сказано, збереглися рудименти природного права, які контрастували з чистим натуралізмом чи утилітаризмом, що їх він узяв у Г'юма й заявляв про дотримання їх. Щодо економіки Рікардо, тут суперечність полягала в тому, що він називав статичною і динамічною теоріями. Із погляду суспільної статистики економічна наука є теорією обміну товарами на ринку, де панує вільна конкуренція, а ціни фіксуються умовами самого ринку, без перешкод з боку будь-яких сил, окрім вибору заангажованих індивідів. Суспільство товарного виробництва уявляється як таке, що складається з індивідуальних виробників, кожен з яких приносить свій товар, вмінюючи його на товари інших виробників, причому кожен намагається купити якомога дешевше, а продати за найкращу, яку тільки можна дістати, ціну. Однак з погляду суспільної динаміки економіка є теорією розподілу загального продукту серед виробників — за словами Рікардо, «дослідження законів, якими визначається розподіл виробленого промисловістю серед класів, що сукупно беруть участь у його формуванні». Головними складниками цієї частини економічної науки є теорії ренти, прибутків та оплат, оскільки це — основні види прибутку, на які має ділитися вироблений промисловістю продукт. Коли дивитися з цієї точки зору, то будь-яке економічне суспільство складається не так із індивідів, як із класів.

Різниця між цими двома поглядами насправді вельми значна. Адже вільний ринок, звільнений від усіх чинників монополістичного стримування, був задуманий, у кінцевому підсумку принаймні, щоб служити інтересам усіх однаково, а отже, найбільшому благові найбільшого числа людей. Завдяки тому, що Адам Сміт свого часу назвав «простою засадою природної свободи», ринкові операції постійно мають тенденцію до утворення цін настільки низьких, наскільки це відповідає обсягові і якості вироблених товарів та наданих послуг і гарантує справедливе відшкодування затрачених зусиль. Одне слово, цілковита свобода обміну автоматично витворює природну гармонію інтересів, яка потребує тільки того, щоб до неї не втручалися, і тоді вона принесе кожному стільки економічної вигоди,

<sup>1</sup> Цю розбіжність розвинуто у Галеві, «Зростання філософського радикалізму», особливо в част. III, р. 1.

скільки дозволяють обставини. Однак, коли подивитися на закони розподілу, вимальовується у край відмінна картина. З'ясовується, що ці закони не тільки дійсно спрацьовують в інтересах певних класів, де доля кожного індивіда великою мірою визначається тими пайками багатства, що їх економічні сили вділяють його класові, але вони ще з логічною неминучістю призводять, як гадав Рікардо, до того, що інтереси кожного класу повинні загалом бути завжди супротивними інтересам інших класів. Коли виходити з цього погляду, то суспільство товарного виробництва є суспільством класового протистояння. До того ж напрямок, куди, як сподівався Рікардо, мали штовхати економіку, що розвивається, динамічні закони, аж ніяк не вів до природної гармонії інтересів.

Перша з цих двох супротивних точок зору засновувалась на трудовій теорії вартості, себто на припущенні, що в умовах вільного ринку вартість товару визначається кількістю праці, потрібної для його виготовлення. У Рікардо ця теорія, певне, повинна була забезпечити якийсь абсолютний економічний стандарт за приголомшливим розмаїттям цін, що буває на реальному ринку. Взагалі, за його припущеннями, ціни повинні коливатися довкола вартості відповідно до тимчасових умов пропозиції та попиту. Але мета ця лишилася недосяжною, як визнавав із жалем Рікардо, оскільки доведення насправді поверталось до того, з чого й виходило: самі ціни є тим єдиним, що надає певну міру кількості праці, вкладеної в товар. Проте строго натуралістичне тлумачення вартості було далеким від конотації, якими звичайно обставлялась трудова теорія вартості. Лок уживав його в етичному розумінні, щоб виправдати право власності, яке людина здобуває, коли «змішує» свою працю із тими товарами, що їх створює, а Адам Сміт удавався до цієї теорії, щоб розробити концепцію «природної ціни», яку загалом розглядав як справедливу ціну. Адже якщо товари вимінюються відповідно до цієї кількості праці, яка їх створює, то нібито напрошується висновок, що взагалі (тимчасові відхилення нехтуються) покупці й продавці повинні вносити й брати еквівалентні обсяги вартості. В цілому кожен буде підтримувати таку вартість, що є еквівалентною кількості праці, яку він затратив, а насправді він утримуватиме всю вартість, що її створив. Тому абсолютно вільний обмін витворить систему «природної» справедливості. Безперечно, трудова теорія вартості знадобилася й учням Рікардо, Дж. Р. Макалоку, наприклад, не так заради її придатності в галузі економіки, як задля того, що вона надавала етичного виправдання вільній торгівлі й правила за аргумент проти «штучних» обструкцій їй з боку законодавства. Вільна гра людських мотивів, самих собою егоїстичних, спрацьовує на якнайбільше благо спільноти й на найближче, яке тільки можливе на практиці, наближення до справедливості для всіх її членів. Як висловився сам Рікардо, парафразуючи славетний афоризм Адама Сміта про «невидиму руку»: «Пошук індивідуальної вигоди чудово поєднується із загальним благом усієї спільноти».

Однак цей аргумент не був утилітаристський, і він кричуще суперечив застосуванню насолоди й болю в Бентамовій юриспруденції. Корисність,

за Бентамом, і справді вимагає гармонії інтересів та найбільшого блага для всіх, але така умова не є природною. Вона може бути створена тільки законодавством, а значущість поняття насолоди для юриста є в тому, що, на додачу до забезпечення стандарту цінності, вона ще й уможлиблює контроль за людською поведінкою. До того ж Бентам послідовно відмовлявся називати свободу предметом права, оскільки закон існує тільки на те, щоб примушувати людей робити такі речі, яких вони не робили б добровільно. На думку Бентама, суспільна гармонія створюється законодавчим примусом; із погляду ж економіста гармонія економічних інтересів створюється відсутністю законодавства. Безперечно, що, як для утилітариста, Бентамова позиція була послідовнішою, хоча, можливо, коли робиться зусилля забезпечити скасування якогось тарифу, аргументація економіста була б переконливішою. Адже навіть, хоча примус є завжди злом, як гадав Бентам, це є зло необхідне, і межі його застосування устанавлюються його спроможністю запобігти злу більшому. Можна, звісно, сперечатися на утилітаристських засадах проти конкретних стримуючих факторів торгівлі, але неможливо уникнути хоч якогось законодавчого її регулювання, і принцип корисності може виправдати будь-яке втручання в торгівлю тільки за умови, що воно принесе більше добра, ніж шкоди. Принцип невтручання політики в економіку часто захищали на тій підставі, що будь-якому законодавчому контролю властиво створювати нерівності обміну, і цей аргумент, очевидно, засновується на припущенні, що за відсутності регулювання переважає умова природної свободи чи природної рівності.

Динамічні закони, що керують розподілом суспільного продукту, являли собою картину, вельми відмінну від тієї гармонії та справедливості, яку означала собою система природної свободи. Цей розподіл відбувається поміж суспільними класами, а інтереси класів є взагалі антагоністичними. До того ж динамічні закони є законами суспільної еволюції, і нормальні перспективи, що їх вони устанавлюють для економіки, яка розвивається, є, згідно з описами Рікардо, вельми далекі від оптимістичних. Вирішальним чинником з-поміж динамічних сил є власність, яку Мальтус у своєму «Нарисі», вперше видрукуваному в 1798 році, приписав населенню<sup>1</sup>. Мальтусів погляд зводився до того, що людська народжуваність, коли її лишати неконтрольованою, неминуче ставить межу можливості суспільного прогресу, який провіщав Кондорсе, а в Англії — Вільям Годвін. Будь-яке поліпшення існуючого рівня життя призводить, мовляв, до зростання кількості населення, і це зростання зводить усе поліпшення нанівець, а оскільки загалом населення зростає швидше, ніж росте виробництво харчових продуктів, то населення має тенденцію завжди справляти великий тиск на засоби для існування. Тож, не беручи до уваги тимчасових коливань, рівень життя для маси людства стоятиме близько мінімального

<sup>1</sup> Насправді так багато авторів ще до Мальтуса наближалися до його висновків, що його оригінальність полягала здебільшого у псевдоматематичному обґрунтуванні цього принципу. Див.: Галеві, цит. твір, с. 225 і наст.

прожиткового рівня. Звісно, цей стандарт не може постійно падати нижче цього рівня, але ж і підвищуватися постійно він не може, адже подальше зростання кількості населення завжди переганятиме будь-яке збільшення постачання їжі. Економічні наслідки цього соціологічного закону були сформульовані як другий динамічний закон, закон ренти, що його сформулював Мальтус, а розробив Рікардо. Їжа — це продукт землі, а особливістю землі є те, що площа її обмежена і продуктивність її не скрізь однакова. Ясно, що хлібороб може дозволити собі платити вищу ренту за родючішу землю, оскільки тут, із однаковими затратами, що й на неродючій землі, можна збирати вищі урожаї. Якщо земля родить лише стільки, щоб вистачило оплатити затрати на виробництво сільськогосподарської продукції, ніяка рента не може бути заплачена за неї; за родючішу ж землю власник, у міру зростання продуктивності, може вимагати більшу ренту. Отже, рента є диференціальним тарифом між продуктивністю будь-якої даної ділянки землі й продуктивністю землі, що, за наявних цін на харчі, просто не спроможеться покрити затрачену працю.

Із цих двох законів — населення й ренти — Рікардо зробив важливі висновки. По-перше, землевласник є монополістом, справжнім економічним паразитом, спроможним збирати данину з усіх інших економічних класів, оскільки рента ніяким чином не відбивається у виробництві сільськогосподарської продукції. Як висловився Рікардо: «Інтерес землевласника є завжди супротивним інтересові всякого іншого класу спільноти». До того ж будь-яке зростання ціни на харчі, викликане обробітком не найродючіших земель, вестиме до зростання рент, а збільшення кількості населення призводитиме до підвищення цін. По-друге, закони ренти й населення містять у собі й закон платні, себто що, за винятком тимчасових коливань, платня не може піднятися вище чи впасти нижче мінімального рівня існування. Як писав Рікардо, «природною ціною праці є та ціна, що уможлиблює сукупності виробників підтримувати й увічнювати свій рід, без його зростання чи скорочення». І, нарешті, оскільки сукупний продукт промисловості взагалі розподіляється як рента, платня чи прибутки, звідси випливає, що будь-яке зростання перших двох складників береться із тієї частини, що дістається капіталістові. Отже, нормальною тенденцією прогресивної економіки, де зростає виробництво продукції, буде, коли землевласники дістануть більшу пайку, дарма що вони не роблять ніякого внеску до прогресу; коли капіталісти дістануть іще меншу частку, а трудящі одержать як завжди: рівно стільки, щоб відтворити трудову силу. Навіть найзавзятіший оптиміст навряд чи назвав би таке системою природної справедливості. У динамічних законах Рікардо природа виступає просто як грубий інстинкт відтворення, без огляду на наслідки.

Тим, що звело до купи ідею природно-гармонійного суспільства товарного виробництва та ідею природно конфліктуючих класів, була не логіка розвитку, а той факт, що обидві ці думки, як з'ясувалось, зійшлися на політиці вільної торгівлі, конкретніше — на скасуванні тарифу на зерно. Цей висновок із усією очевидністю впливає з теорії, що суспільство

товарного виробництва природно саморегулюється конкуренцією. А з другого боку, якщо рента є непродуктивним виснаженням економіки, звідси має впливати, що рента не повинна збільшуватися з допомогою законодавства, яке штучно піднімає ціну на харчові продукти. Це зосередження на нагальному практичному завданні — скасуванні єдиного виду оподаткування — мало той ефект, що звузило інтерес класичної економіки в такий спосіб, який дуже мало засновувався на логіці системи. Будь-яке оподаткування неминуче так чи інак впливає на економіку, і з чисто утилітаристського погляду чом би законодавцеві й не спрямувати оподаткування на підвищення загального добробуту, за тієї тільки умови, що його заходи спрацюють. Джеймс Міль, наприклад, припускав, що оподаткування може бути спрямоване на нарощування капіталу, хоча й не дуже вірив в успіх такої спроби. До того ж існує чимало форм економічної ренти, окрім ренти земельної, і хай би держава навіть завзялася конфіскувати їх, то й тоді законодавство, згідно з теорією, ніяким чином не зашкодило б виробництву. Твір Генрі Джорджа «Прогрес і вбогість» (1879), що справив такий могутній вплив на тих молодих англійців, які збиралися заснувати Фабіанське товариство, відбивав не так зміну теорії, як зміну інтересу; власне кажучи, це було бажання простежити можливості, в рамках існуючої економічної теорії, застосування законодавства з метою регулювання економіки задля загального блага. Опозиція багатьох класичних економістів до всіх форм соціального законодавства, із можливим винятком для державної підтримки освіти, відбивала їхню заклопотаність єдиною проблемою англійської економіки, а також неусвідомлену упередженість на користь репрезентованого ними класу. Гадана неможливість поліпшення долі найманих робітників із допомогою законодавства засновувалась на Мальтусовому соціологічному законі про народонаселення, який виявився найменш надійною складовою частиною системи. Цієї опозиції соціальному законодавству ніколи не поділяли гуманістично настроєні ліберали. Англійське законодавство 1820-х розпочало усунення обмежень в торгівлі, але разом із цим було розпочате прийняття «фабричних» законів та усунення обмежень на право трудящих об'єднуватися в організації. Однак задля справедливості варто сказати, що до половини XIX сторіччя основний наголос ліберального законодавства припадав на *laissez-faire*, себто на політику невтручання в економіку.

Наскільки ліберальна економіка керувалась не так логікою, як практичними міркуваннями, дивовижно проілюструвала та легкість, з якою Карл Маркс обернув її аргументацію в зовсім протилежний бік. Рікардо наголошував на антагонізмі між інтересом землевласника й інтересами праці й капіталу, але можна було із такою самою легкістю доводити, що й інтереси капіталіста подібним же чином є антагоністичними стосовно інтересів праці, оскільки всяка частка продукту, що переходить у прибуток, береться із робітничої платні. Тож коли землевласник міг вимагати ренту, посилаючись на те, що він монополізував землю, то так само можна було вважати, що капіталіст в індустріалізованій економіці монополізує

засоби виробництва та що його прибутки є різновидом надлишкової вартості або ж, по суті, економічною рентою, як доводили це фабіанці. До того ж аж ніяк не є очевидністю, що закони Рікардо для економіки, яка розвивається, — це єдині чи єдино правильні закони. Рікардо міг песимістично сподіватися, що капіталісти зубожіють в інтересах землевласників, але ж і оптиміст міг би з таким самим правом надіятися, що вони можуть бути експропрійованими в інтересах найманих робітників. Правда тут та, що класична економіка піднесла Марксові готову картину експлуатації праці. Економіст, певне ж, уявляв собі, що описує систему, закорінену в самій природі речей. Але Маркс, озброєний Гегелевою діалектикою, міг залюбки уявити собі, що та система закорінена в історії, й приписати експлуатацію капіталістичній системі.

### Політична теорія раннього лібералізму

Політична теорія бентамівського радикалізму не була такою значущою, як Бентамова юриспруденція чи класична економіка. Почасти це пояснюється тим, що догма саморегульованої економіки залишала державному правлінню роль вельми обмеженого значення. А почасти це пояснюється тим, що напрямок, у якому мали відбуватися ліберальні політичні реформи в Англії, давно вже був визначеним, а реформи — давно назрілими. Цілком очевидно, що політична монополія землевласницьких інтересів у парламенті мала бути зламанною, якщо йшлося про можливість правової чи економічної реформи. Джеймс Міль у статті, присвяченій новозаснованому органі радикалів, «Вестмінстер ревью»<sup>1</sup>, говорив, що палата громад фактично обирається якимись двома сотнями родин, для яких духовенство англійської церкви і правницька професія були значною мірою додатком. Між двома існуючими політичними партіями не було, писав він, практично ніякої різниці, за винятком того, що опозиційна партія добивалась права контролю за розподілом посад і привілеїв, які йшли представникам партії влади, не міняючи тієї монополії, з якої користалися обидві. Англійський уряд, звинувачував він, був абсолютним органом класових інтересів. Обидві партії представляли невеликий правлячий клас, здебільшого землевласників, із якимось невеличким просоченням впливу грошових інтересів, переважно через хабарництво. Зарадити всьому тому, як він наївно гадав, могло б просте розширення представництва на всю спільноту й особливо на промисловий середній клас. «Можливо, розв'язання усіх труднощів, як теоретичних, так і практичних, буде знайдено в цьому великому відкритті нових часів — у системі представництва»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Т. I (1824), с. 206; про «Единбург ревью».

<sup>2</sup> Стаття про «Урядування» в «Додатку» до «Британської енциклопедії», 1820; перекладена в «Есе про урядування» тощо, 1825.

Оригінальні частини ранньої утилітаристської політичної теорії всі були підказані Бентамовою юриспруденцією і справді були окреслені в його «Нарисі про урядування». Вони полягали в поширенні на конституційне право тих самих ідей, що їх він висував у планах реорганізації юридичної системи<sup>1</sup>. Основоположним принципом є той, що ліберальне урядування не можна прирівнювати до урядування слабкого. Такі засоби правового обмеження верховної влади, як біллі про права, розмежування влад та стримування й рівноваги, Бентам вважав за плутані в теорії й самопоразницькі на практиці, подібно до вибудовування формалізму й технічної деталізації в праві. Тож він виступав за повний правовий суверенітет парламенту й за потребу покладатися на освічену громадську думку для забезпечення відповідальності. Найвищий політичний суверенітет, гадав він, повинен зберігатись за народом, оскільки лише так можна добитися того, щоб інтерес уряду збігався із загальним інтересом. Він вірив у загальне виборче право як засіб зробити інтерес народу дієвим, із лише тимчасовими дискваліфікаціями, поки освіта спроможеться витворити освічених виборців. А щоб парламент краще відгукувався на запити останніх, Бентам пропонував обмежити термін його чинності одним роком. Значущість цих політичних ідей полягає на стільки в тому, що вони були радикальнішими за будь-який план реформи, який міг бути здійсненим за часів Бентама, скільки в тому, що він, так би мовити, перестрибнув через цілу стадію ліберальної думки, яка вважала конституційні обмеження за основні гарантії свободи. Концепції урядування, які Бентам на початку приміряв до освіченого деспотизму, надалі у нього пов'язувалися з лібералізмом. Його віра в просвіту була такою великою, що він навіть не підозрював про можливу тиранію більшості. Як сказав згодом Джон Стюарт Міль, перші утилітаристи були лібералами не стільки тому, що вірили у свободу, скільки тому, що вірили в добре урядування. Бентам, безперечно, був схильний недооцінювати важливість інституційних заборук політичної та громадянської свободи, а це було пов'язане з його недооцінкою реальної ролі інституцій в культурі. Водночас його позиція була здоровою до тієї міри, до якої вона засновувалась на принципі, що не треба захищати ліберальне урядування, якщо воно виявилось не-ефективним.

Ідеї Джеймса Міля про урядування й реформи істотно не різнилися від поглядів Бентама, але його «Есе про урядування» трохи ясніше висвітлює філософську основу цих ідей. Зокрема цей твір показав, що політична думка лібералів-бентамістів більше взяла від Гобса, ніж від Г'юма. Подібно до Гобса, Міль вважав, що всіма людьми керує нестримна жадоба влади, якої інституційним обмеженням годі стримати. Подібно до Бентама, він відкидав будь-яку концепцію розмежування чи урівноважування влад, хай то було б для ліберального чи для авторитарного урядування, хоча й стверджував щиро, що найтяжчі питання в урядуванні

<sup>1</sup> Основною працею є «Конституційний кодекс» (1830), «Твори» (вид. Баурінга), т. IX.

стосуються стримування чи обмеження влади, яку повинні мати правителі. Цю проблему, як він гадав, можна розв'язати тільки запровадженням такого законодавчого органу, чий інтерес був б тотожним інтересам країни, та щоб члени того органу не мали іншої, окрім загального інтересу, мотивації для застосування своєї влади, а також наданням законодавчій гілці влади контролю над гілкою виконавчою. Як уже було сказано, він трохи наївно уявляв собі, що представницька система із загальним виборчим правом та короткими термінами обіймання посад дасть такий результат автоматично. Попри його схильність подавати кожний свій аргумент так, ніби в ньому втілено якийсь загальний і вічний принцип, фактично в політичному мисленні Міля домінувала безпосередня мета, яку він вважав важливою, а саме: надання виборчих прав індустріальному середньому класові. Цей клас він описував цілком відверто як «наймудрішу частину спільноти», гадаючи, що він завжди вестиме «нижчі класи» за собою. Міль ніколи не розглядав такої можливості, що середній клас може сам використати політичну владу задля своєї власної вигоди.

Як і класична економіка, Мілева політична думка злучала докупи в неадекватному поєднанні егоїстичну теорію індивідуальної мотивації з вірою в природну гармонію людських інтересів. Його аргументація на користь загального виборчого права ґрунтувалась на тому засновку, що всі люди, маючи бодай помірний обсяг освіти, можуть бути приведені до ясного розуміння своїх інтересів та що, розуміючи ті свої інтереси, вони діятимуть у несхибній відповідності з ними. Його аргументація засновувалась також на невисловленому припущенні, що, коли всі люди будуть розумно дошукуватись своїх індивідуальних інтересів, то наслідком цього стане найбільше благо для найбільшого числа людей. Одне слово, йому вдалося якимось відомим тільки доктринерові чином поєднати трохи песимістичну оцінку людської природи із якимось залишком тієї високої віри в розум, яка спонукала революційних радикалів на кшталт Кондорсе й Годвіна сподіватися на безмежний людський прогрес. Джон Стюарт Міль цілком доладно описав погляд свого батька у таких словах:

*Мій батько так цілковито покладався на вплив розуму на уми людства (аби тільки той розум завжди до них допускали), що йому здавалося, ніби все буде досягнуто, коли все населення буде навчене читати, коли найрозмаїтішим думкам буде дозволений доступ до людей в усній і письмовій формі та коли з допомогою загального виборчого права вони зможуть обрати такий законодавчий орган, що втілює би в життя прийняті ними погляди. Він гадав, що законодавчий орган, хай-но він перестане представляти той чи той класовий інтерес, буде вже націлений на загальний інтерес, чесно і з відповідною мудрістю<sup>1</sup>.*

<sup>1</sup> «Автобіографія» (1873), с. 106.



Очевидно, що така віра могла засновуватись тільки на логічному припущенні, що розумна дія відбувається природно в суспільній гармонії, але її ніколи не досягти на емпіричних чи утилітаристських засадах.

Лібералізм «філософських радикалів» був інтелектуальною силою надзвичайної практичної ваги в політиці XIX сторіччя. Хоч самі вони не набули пропорцій політичної партії, вони поширювали ідеї, у світлі яких величезна маса застарілого політичного мотлоху була викинена на смітник, а законодавство, управління та юридичний процес були зроблені водночас і дієвішими, й демократичнішими. Реформування парламенту, скасування застарілих обмежень щодо торгівлі й промисловості та реорганізація юридичної системи стали найпомітнішими зразками цього процесу, але ними все не обмежилось. Парламентська реформа 1832 року стала щедрим підтвердженням Бентамового переконання, що ліберальні реформи не обмежуватимуть влади уряду, а навпаки, підсилуватимуть його діяльність. Парламентська реформа започаткувала велику серію адміністративних реформ протягом кількох років. Люди, виховані на ідеях Бентама, відігравали важливу, хоч і не завжди помітну роль у цих реформах. Майже відразу розпочалось централізовано-адміністративне упровадження Закону про бідних, і рушіями цієї справи виступили Едвін Чедвік та Джордж Гроут. Невдовзі опісля заходилися з організацією служб для захисту громадського здоров'я, централізованого управління для окружної поліції та інспекції підприємств, і знов провідну роль у всьому цьому відіграв Чедвік. У 1840 році Дж. А. Роубак та інші Бентамові послідовники добилися прийняття не зовсім відповідного, але все ж солідного законопроекту про загальну систему початкової освіти. У 1839 році доповідь лорда Даргема, підготована частини Чарлзом Булером та Едвардом Гібоном Вейкфілдом, започаткувала перегляд колоніальної політики, й завдяки цьому в Канаді була впроваджена ліберальна конституція — перша надана колонії конституція. Канадська конституція разом із Вейкфілдовим планом колонізації Австралії стала фактичним початком Британської Співдружності Націй<sup>1</sup>. У цій терплячій, тяжкій праці утилітаристів успадкована від Просвітництва віра в розум поєднувалася з ідеалом професійної компетентності, перейнятим від Бентама, тож ці дві ідеї і привели до реформ, завдяки яким урядування стало й ліберальнішим, і дієвішим.

Критика, якій звичайно піддавали «філософський радикалізм» і яка «ходила» навіть серед ліберальних його послідовників на кшталт Джона Стюарта Міля, полягала в тому, нібито, по-перше, «філософський радикалізм» нехтує інституції та їхнє історичне зростання, а по-друге, начебто він послуговується хибною схематичною концепцією людської природи й мотивації. Обидва критичні закиди були слухними. Однак часто ця критика звучала так: мовляв, ця філософська концепція чітка, логічно

<sup>1</sup> Див.: Б. В. Річардсон, «Здоров'я націй, або Огляд творів Едвіна Чедвіка» (1887), особливо «Біографічні роздуми» й т. II, ч. I, II. Дж. А. Вільямсон, «Коротка історія британської експансії» (2-е вид., 1930), ч. V, р. 3, 4.

витримана й системна, от тільки ґрунтується на надто вузько обмежених засновках. Це було не так. Основною слабкістю «філософського радикалізму» було скорше те, що як філософія він ніколи не був чітким і ніколи не ставився критично до своїх припущень і дедукцій. У певних відношеннях це була система «природи», подібна до раціоналістських філософій XVII сторіччя, але вона не містила ніякої теорії знання, яка б прояснила звернення до природи. Вона претендувала на емпіричність, але замало зусиль докладала, щоб перевіряти свої постулати спостереженнями, і насправді її емпіричність зупинилась на грубій формі сенсуалізму, взятого від Лока за два покоління раніше. Ось чому «філософський радикалізм» ставав легкою жертвою для критики щоразу, коли стикався з мислителями, які менше, ніж Міль, були зачаровані його догмами. «Філософський радикалізм» був насправді переважно філософією на даний випадок і також переважно виразником одиничного суспільного інтересу, ототожнюючи його необдуманно, хоч і не лицемірно, із добробутом усієї спільноти. Усвідомлення цього факту, разом із розумінням неприйнятних наслідків його соціальної політики, вело до дискредитації «філософського радикалізму» як суспільної філософії навіть іще до завершення тих правових реформ, за які він виступав. Слабкість «філософського радикалізму» як суспільної філософії можна підсумувати, сказавши, що він не мав позитивної концепції суспільного блага та що його егоїстичний індивідуалізм змушував його дивитися підозріливо на цінність будь-якої подібної концепції саме в час, коли головним предметом уваги ставав загальний добробут спільноти. Слабкість «філософського радикалізму» як політичної філософії полягала в тому, що він давав загалом негативну оцінку урядуванню, і це тоді, коли поставало питання про те, що влада має брати на себе більшу частку відповідальності за загальне благо. Отже, на довгому шляху політичної еволюції «філософський радикалізм» тяжів до руху за інерцією замість прагнути його, так би мовити, за власною ініціативою. Значення «філософського радикалізму» як політичної течії, що відіграла свою роль, важко переоцінити. Але, як і все в житті, він був обмежений за своєю природою в часовому діапазоні своєї дії.

### Вибрана бібліографія

- Bentham and the Ethics of Today.* By David Baumgardt. Princeton, N.J., 1952.  
*The Austinian Theory of Law.* By W.J. Brown. London, 1906.  
*The Politics of English Dissent: The Religious Aspects of Liberal and Humanitarian Reform Movements from 1815 to 1848.* By R.G. Cowherd. New York, 1956.  
*Political Thought in England: The Utilitarians from Bentham to J.S. Mill.* By William Davidson. New York, 1916.  
*Jeremy Bentham.* By Charles W. Everett. London, 1966.  
*The Growth of Philosophic Radicalism.* By Elie Halévy. Eng. trans. by Mary Morris. New ed. New York, 1949.  
*The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Revolutionary Era.* Ed. by F.J.C. Hearnshaw. London, 1931. Ch. 7.

- Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas, 1748–92.* By Mary P. Mack. New York, 1963.
- The Social Problems of an Industrial Civilization.* By Elton Mayo. Boston, 1945. Ch. 2.
- Bentham's Theory of Fictions.* By C.K. Ogden. London, 1932. Introduction.
- «Benthamism in England and America». By P.A. Palmer. In the *Am. Pol. Sci. Rev.*, Vol. XXXV (1941), p. 855.
- Three Criminal Law Reformers: Beccaria, Bentham, Romilly.* By Coleman Phillipson. London, 1923. Part II.
- The English Utilitarians.* By John P. Plamenatz. 2d ed. rev. Oxford, 1958. Chs. 4–7.
- A History of European Liberalism.* By Guido de Ruggiero. Eng. trans. by R.G. Collingwood. Oxford, 1927.
- French Political Thought in the Nineteenth Century.* By Roger Soltau. New York, 1959.
- The English Utilitarians.* By Leslie Stephen. 3 vols. London, 1900.
- The Life of Francis Place, 1771–1854.* By Graham Wallas. 4th ed. London, 1925.
- Select Essays in Anglo-American Legal History.* Compiled and edited by a Committee of the Association of American Law Schools. 3 vols. Boston, 1907–1909. Vol. I, part IV.

## Модернізований лібералізм

Найбільший законодавчий успіх філософського радикалізму водночас став початком його занепаду. Апогей його впливу був досягнутий у 1846 році при скасуванні хлібних законів і започаткуванні вільної торгівлі в британській національній політиці. Але ще до того соціальні наслідки некеріваного індустріалізму почали серйозно хвилювати навіть лібералів і викликати відповідну реакцію класів, чії законні інтереси і традиційний спосіб життя виявилися під загрозою. В 1841 році звіт королівської комісії, покликаної дослідити вугледобувну промисловість, потряс усю Англію викриттям жорстокостей, що творилися на шахтах: використання дитячої та жіночої праці, по-варварськи надто тривалий робочий день, відсутність засобів безпеки, жахливі санітарні та моральні умови. Дискусія з приводу цього звіту і подібних викриттів у інших галузях промисловості була майже одразу ж відображена в англійській літературі в романах про індустріалізм, таких, як «Мері Бертон» місіс Гаскел, «Сибіла» Дізраелі та «Елтон Лок» Кінгслі, що були опубліковані в 40-х роках XIX ст. Всю решту століття тривав невпинний потік критики, частково з моральних, частково з естетичних позицій, спрямованої проти індустріалізму, — з боку Карлайла, Раскіна і Вільяма Моріса. У 30-і роки парламент дещо нерішуче почав приймати так звані фабричні закони, які регулювали години й умови праці. Але все це законодавство обмежувало свободу контракту і суперечило не тільки тенденції попереднього ліберального законодавства, але й загальноновизнаній теорії щодо того, якою мусить бути ліберальна політика. Протягом XIX ст. обсяг соціального законодавства постійно зростав, доки в кінці третьої чверті століття парламент не відкинув фактично індивідуалізм як свою провідну засаду і сприйняв «колективізм»<sup>1</sup>. Лібералізм, як його розуміли раніше, перейшов до оборони і у вигляді химерно аномального законодавства почав служити інтересам і добробуту спільноти, що дещо суперечило традиційним уявленням про лібералізм.

<sup>1</sup> А.В. Дайсі, «Закон і громадська думка в Англії протягом дев'ятнадцятого століття» (1905), лекція VII. Герберт Спенсер, стривожений тим, що він вважав за антиліберальну тенденцію в законодавстві, ухваленому ліберальною партією, уклав «Людину проти держави» (1884) — довгий список актів, що втручалися у функціонування вільного ринку. Вони включали не тільки трудове законодавство, але й санітарні правила й державну підтримку освіти.

Ця реакція на економічний лібералізм не походила від якоїсь супротивної соціальної філософії і не означала якоїсь філософської згоди між тими, на чий інтерес не зважав економічний лібералізм. Те, що Дайсі називав «колективізмом», безумовно не було ніякою філософією. Його точніше можна було б назвати стихійним захистом від соціальної деструктивності промислової революції й нерозсудливості політики, що заохочувала індустріалізацію без гарантій проти руйнації, до якої та призводить. Лейтмотивом занепокоєння було не зовсім чітке усвідомлення, що нерегульований індустріалізм і комерціалізм несуть в собі загрозу соціальній безпеці і стабільності, які не урівноважує, як твердили економісти, деяке піднесення добробуту і зростання заробітної плати. Фактично обмеження на *laissez faire*<sup>1</sup> було накладено у всіх країнах і при цьому політичними партіями, що сповідували дуже різноманітні соціальні доктрини<sup>2</sup>. Така поведінка може бути віднесена на рахунок деякої гуманізації міжлюдських стосунків, викликаній нелюдськими умовами, в яких перебувало промислове робітництво. Лібералізм, як політичний рух, не міг собі дозволити розкоші зречення людинолюбства, бо воно завжди було для лібералів потужним мотивом, хоч і здобуло мало відвертого визнання з боку «філософських радикалів». Та, oprіч цієї загальної реакції, вже та ефективна настійність, з якою лібералізм обстоював справу індустріалістів, сприяла політичній самосвідомості двох інших економічно зацікавлених сторін, чийми інтересами лібералізм нехтував. Ідеться, по-перше, про впровадження вільної торгівлі, що скасувало традиційну політику тарифного протекціонізму щодо британського сільського господарства і принесло інтереси фермерів у жертву експансії торгівлі та промисловості. Сільськогосподарські кола завжди були переважно консервативними, і якщо консерватизм мав дещо від політичної філософії, то йшло воно від Берка. За переконанням він обстоював цінності соціальної стабільності й історичної спадкоємності суспільства, а це робило його природним критиком і опонентом індустріалізму. Внаслідок цього виникло розуміння, принаймні з погляду таких лібералів, як Джеймс Міль, які гадали, що робітники завжди житимуть під проводом «наймудрішої частини суспільства», а саме, промислового середнього класу. Робітник, чиему ремеслу загрожувала нова технологія, легко схилився до думки, що з погляду його інтересів партія, керована землевласниками, надійніша за ту, що виступає речником роботодавців. Дізраелева «демократія торі» стала реальною, хоч тільки й тимчасовою, політичною силою. По-друге, політична самосвідомість промислових роботодавців неминуче породжувала подібну свідомість і в робітництва. Надання консервативним урядом виборчого права значній частині англійських робітників, що мало місце в 1867 році, означувало початок політичної зміни довготривалої ваги. Це означало появу групи виборців, більш зацікавлених захищати платню, робочі години та умови

<sup>1</sup> Політика невтручання держави в економіку (фр.).

<sup>2</sup> Карл Полянський, «Велике перетворення» (1944), с.145 і далі.

найму, ніж розширювати підприємництво, і добре свідомих того, що сила їх полягає не у свободі контракту, а в колективних переговорах. Мало статися одне з двох: або лібералізм задовольнить ці вимоги, або робітничий клас не буде ліберальним.

Як було сказано в попередньому розділі, характерною рисою англійського лібералізму було те, що він вилився в загальнонародний політичний рух, а не лишився, як початково, речником промислових інтересів середнього класу. Англія була найіндустріалізованішою країною світу, а її промисловці набули політичної влади в такій мірі, якої ніде не мав жоден подібний клас. Але вони були також частиною суспільства, глибоко певного своєї національної солідарності та спільності своїх національних інтересів. Ця публіка на тривалому досвіді з представниками державного правління засвоїла, сказав Галіфакс у часи революції, що «у державі є природна турбота — берегти націю, навіть коли буква закону, здається, нищить її». Внаслідок цього лібералізм, якщо він не хотів втрачати прибічників, мусив переглянути букву свого закону, і це він насправді й зробив. Як партія він був змушений ревізувати свою політику, але, щоб утримати свою роль і своє значення в суспільній думці, він змушений був також ревізувати власну теорію. Із цих двох завдань перше було легшим, бо залежало воно від політичної доцільності. Треба було тільки відкинути догму, не надто переконливу, крім хіба що для тих, хто вже був переконаним, і яка полягала в тому, що суспільство завжди прогресує «від статусу до контракту». Цю операцію, як сказав Дайсі, було здійснено до 1870 року. Але догма мала за собою не лише величезну вагу сентиментів, але й імпазантну систему Беніамінової юриспруденції та претензії економістів-класиків на те, що їх власна політика базується на твердо встановлених законах людської поведінки. Радикальна ревізія ліберальної теорії, отже, вимагала перегляду природи й функцій держави, природи свободи та співвідношення між свободою та узаконеним примусом. А такий перегляд піднімав ще першочерговіше питання ставлення індивідуальної людської природи до її соціального середовища. Щодо цього останнього питання, давні готові роз'яснення в термінах корисливості, задоволення і користі виявлялися все менш переконливими. Як в етиці, так і в соціальній науці існувала тенденція ухилитися геть від індивідуалізму в бік дослідження певного роду колективістської концепції. Коротше кажучи, модернізація ліберальної теорії залежала від подолання інтелектуальної ізоляції філософського радикалізму, що був значною мірою відповідальним за її догматизм і узгоджувався з поглядами інших суспільних класів з континентальним стилем мислення і новими галузями наукових досліджень. Тільки так міг лібералізм заявити претензію на статус соціальної філософії, а не просто якоїсь вузькокастової ідеології.

Ревізія відбулася, так би мовити, в дві хвили. Першу склали головним чином споріднені, але протидіючі філософії Джона Стюарта Міля і Герберта Спенсера; другу — філософія оксфордських ідеалістів, особливо Томаса Гіла Гріна. Праця перших двох є найяскравішим доказом нагальної

потреби, щоб не сказати невідворотності, перегляду політичних і теоретичних засад лібералізму. Обоє зросли на рідній філософській традиції і у важливих аспектах кожен по-своєму залишився вірним їй. Але найочевиднішою рисою кожного був потяг до інтелектуальних впливів, яких бракувало в рідній традиції. У випадку Спенсера це була спроба вписати свою соціальну філософію в рамки органічної еволюції і всього комплексу природничих наук. У випадку Міля це було намагання ревізувати утилітаризм і концепцію особистої свободи, а також врахувати соціальну філософію Конта. Однак саме оксфордський ідеалізм підірвав своєю критикою вплив емпіричної традиції на англо-американську філософську думку і оперся, як загально визнано, на кантівську німецьку філософію. Але стосовно політичної філософії ідеалізм лишався неперервним продовженням лібералізму. Грін піддав нищівній критиці сенсаціоналізм і гедонізм, але Грін був чіткіше і послідовніше ліберальним у своїй політичній теорії, ніж Джон Стюарт Міль. Та хоч ідеалізм називав себе неогегельянським, у ньому було не більше крихти, а в Гріна й того не було, від політичного авторитаризму, з яким асоціювалося гегельянство в Німеччині.

### Джон Стюарт Міль: свобода

Загальний характер соціальної філософії Джона Стюарта Міля, і особливо його етики, визначався як його особистим досвідом, так і його інтелектуальними спроможностями. Від народження йому випало продовжувати хрестовий похід філософських радикалів свого батька, і, безумовно, старший Міль ніколи не зважав на можливість зміни цілей цього походу. Молодший Міль від ранніх літ був підданий щонайдогматичнішій індоктринації і щонайінтенсивнішому виховному «форсажу», яких зазнавала будь-коли людина, що згодом стане користуватися повною інтелектуальною незалежністю. Тільки по батьковій смерті в 1836 році спромігся Міль виробити власну лінію підходу до етичних питань, хоч на цей час (у віці 30 років) він уже давно виступав перед громадськістю як редактор і дописувач ліберальних періодичних видань. Тим часом та, накинута йому передчасна зрілість викликала період нервового виснаження, з якого він врешті виборсався, як оповідає в своїй «Автобіографії», поринувши в читання Вордсвортової поезії, — метод, явно не передбачений у виховній філософії його батька. Таким чином, інтелектуальне життя Мілеве роздвоїлось. Він зберігав надмірну відданість, посилену інтенсивним почуттям особистої лояльності щодо філософії, котру засвоїв од свого батька та Бентама і яку був призначений популяризувати. В той же час він значною мірою перейнявся симпатією та шаную, хоч навряд чи критичним розумінням, щодо протилежної філософії, похідної від німецького ідеалізму, що його він асоціював з Вордсвортом. У першій третині XIX ст. філософія ця була представлена в Англії головним чином досить аморфним теоретизуванням та особистим впливом Колріджа. У Міля розум характеризу-

вався великою щирістю та інтелектуальною чесністю, що змушувало його майже нервово віддавати належне філософії, протилежній його власній. Так, він був схильний до поступок, що містили в собі далеко більше, ніж він уявляв, і були часто радше щедрими, ніж критичними. Його розвідки про Бентама й Колріджа, які він опублікував у «Лондонсько-Вестмінстерському ревю» відповідно 1838-го та 1840 року, були свого роду декларацією незалежності від батькового впливу, віддавали радше більше належного Колріджу і дещо менше належного Бентамові. З рідкісною інтелектуальною проникливістю Міль відчув у Колріджеві філософії пошанування інституційної природи суспільства та історичної еволюції інституцій, яких, на його думку, бракувало в традиції британського емпіризму. Згодом подібні якості привабили його у французькій філософії Огюста Конта. В ширшому, отже, розумінні філософія Міля являла собою спробу модифікувати емпіризм, на якому він зріс, взяти до уваги дуже відмінну точку зору кантівської та посткантівської німецької філософії.

На жаль, у Міля було значно більше щирості й неупередженості, ніж наполегливості й самобутності думки, необхідних для здійснення справді логічно зв'язного синтезу так далеко розбіжних філософій, — завдання, що фактично майже повністю увагу англійських та американських філософів пізніших років XIX ст. Мілева думка несла в собі всі ознаки перехідного періоду, в якому проблеми переростають апарат їхнього розв'язання. Без перебільшення можна сказати, що його книги дотримувались певної формули. Майже кожену тему він починав загальним твердженням засад, що, сприйняті буквально й самі по собі, виглядали такими ж непохитними й абстрактними, як і все, що міг би написати його батько. Але, декларувавши в такий спосіб вірність предківським догмам, Міль далі переходив до поступок і переформулювань, таких далекосяжних, що в критичного читача лишався сумнів, чи не відрікся часом автор від первісного судження. Так, наприклад, його «Логіка» була, за його власною заявою, емпірична, хоча в ній напрочуд багато місця відводилося визнанню наукової вартості дедукції та намаганням звести індуктивну процедуру до правил, аналогічних правилам силогізму. Однак Мілева теорія пізнання не здатна була з'ясувати необхідність формального мислення, хіба що «нерозривною асоціацією», котра, як казав А. Д. Ліндсі, стала служницею на всі руки, яку запрошували для з'ясування будь-яких розбіжностей між фактами і тим, що мало бути фактами за припущенням грубого емпіризму. Міль так ніколи й не спромігся на критичну відстороненість від філософії, на якій зріс. Зовні його психологія все ще була сенсуалізмом, в якому асоціації ідей забезпечували єдиний закон ментальної структури. Теорія мотивації та цінностей у його етиці все ще була відверто гедоністським конгломератом, а його утилітаризм, за строгою логікою, все ще був егоїстичним індивідуалізмом Бентама. Та в жодному разі ці твердження не могли б відповідати справжньому значенню Мілевої філософії. Відхилення, а не теорія, доносили те, що він мав на думці. З цієї причини систематична критика в нього фатальним чином проста і практично марна.

Вага філософії Міля полягала у відходах від системи, яку вона все ще офіційно сповідувала, а отже, у ревізіях, які вона учиняла утилітарній традиції.

Етична теорія, котру Міль виклав у своїм «Утилітаризмі», ілюструє цей факт його філософії, але вона є також коренем його ревізії лібералізму. Він починав, як здавалося, з повного сприйняття принципу максимального щастя, як воно було виражене Бентамом. Жадання більшого власного задоволення є для індивіда єдиним рушієм, а максимальне щастя для кожного є водночас нормою соціального блага і метою всякої моральної дії. Міль поєднав ці твердження настільки кричущо хибною аргументацією, що вона стала стандартним прикладом у підручниках з логіки. Далі він модифікував свій гедонізм заявою, що задоволення можуть бути поділені на вищі й нижчі за моральною якістю. Це завело його в недоказове логічно становище необхідності нормативу для вимірювання нормативу, що було протиріччям у термінах, яке звело його утилітаризм до цілковитої невизначеності, бо ж нормативу для оцінки якості задоволення ніколи не було сформульовано, а якби й було, він сам ніяк не міг би бути задоволенням. Корінилася вся ця плутанина в тому, що Міль не бажав сприйняти Бентамів принцип максимального щастя за те, чим він фактично був, а саме, сурогатним критерієм оцінки корисності законодавства. Використаний для цієї мети, яка була єдиною метою, що цікавила Бентама, він був логічно незалежним від Бентамової теорії психологічних мотивів і міг з таким самим успіхом застосовуватись і до законодавства, незалежно від нормативів особистої моралі, що їх дотримуються індивіди. Характерною рисою Мілевого утилітаризму, з іншого боку, було намагання висловити концепцію морального характеру, співзвучну з його власним персональним ідеалізмом. Під цим поглядом славетна Бентамова сентенція, що «скріпка для паперу не гірша поезії, на цьому папері написаної», якщо вона приносить людині таке саме задоволення, — це просто вульгарна нісенітниця, тоді як Мілева заява, що «краще бути невдоволеним Сократом, ніж задоволеним дурнем», формулює нормальну моральну реакцію, але певно, що не гедонізм. Мілева етика була важливою для лібералізму, бо фактично відкидала егоїзм, вважала, що соціальний добробут — предмет турботи для всіх людей доброї волі, і мала свободу, чесність, самоповагу та пошану особи за самоцінні вартості, незалежно від їхнього внеску до почуття щастя. Такого роду моральні переконання лежали в основі всієї Мілевої концепції ліберального суспільства.

Ось чому природно, що найхарактерніший та найтривкіший його внесок до політичної думки був викладений в есе «Про свободу» (1859). Цей твір задав виразно нового тону утилітаристській літературі. Як сказав сам Міль в іншому місці, утилітаристи з покоління його батька воліли уряду ліберального не заради свободи, а тому, що вважали: такий уряд буде ефективним; і то правда, що Бентам не міняв нічого, крім деталей, коли від доброзичливого деспотизму навірнувся до лібералізму. Для Міля свобода думки й дослідження, свобода дискусії та свобода самостримува-

ного морального судження і дії були самодостатніми вартостями. Вони пробуджували в ньому тепло й запал, навряд чи подибувані в інших його писаннях, але які ставили есе «Про свободу» поряд з Мілтовою «Ареопагітикою», як одну з класичних апологій свободи, писаних англійською мовою. Міль вважав, природно, що інтелектуальна та політична свобода взагалі благодійна як для суспільства, що дозволяє їх, так і для індивіда, що ними втішається, але ефективна частина цього аргументу була не утилітарна. Коли він говорив, що все людство не має права глушити одного-єдиного опозиціонера, він стверджував насправді, що свобода думки, право бути радше переконуваним, ніж примушуваним, є невід'ємною якістю морально дозрілої особистості, і що ліберальне суспільство визнає це право, а також формує свої інституції в такий спосіб, щоб реалізувати це право. Дозволяти індивідуальність і приватну думку, мовби проявляючи терпимість до якихось вад, — недостатньо; ліберальне суспільство надає їм позитивної цінності, як істотним для добробуту і як ознакам високої цивілізованості. Ця оцінка вільної особистості глибоко позначилась на Мілевій оцінці ліберального управління. Народне урядування він захищав не тому, що воно ефективне. Він мав серйозні сумніви, чи то завжди так, і цілковито втратив впевненість свого батька, що механізм державного правління, такий, як виборче право, завжди буде розумно вжитий для благих цілей. Справжнім аргументом на користь політичної свободи було, на його думку, те, що вона витворює і надає простору високому типу моральної особистості. Чути, як вільно обговорюються громадські питання, брати участь у політичних рішеннях, мати моральні переконання і перебирати на себе відповідальність за їх ефективність — все це способи витворення розумних людських істот. Підстава для творення такого роду особистості на в тому, що вона має служити якійсь кінцевій меті, а в тому, що це по суті своїй гуманний, цивілізований тип особистості.

*Якби визнавалося, що вільний розвиток індивідуальності є однією з провідних підстав благополуччя; що це не тільки один з рівних елементів, що визначаються термінами «цивілізація», «навчання», «освіта», «культура», але й сам є невід'ємною часткою і умовою всього цього, — то не виникало б небезпеки, що свободою може бути знехтувано<sup>1</sup>.*

Разючою характеристикою Мілевого обстоювання свободи і навіть його есе про «Представницьку форму правління» є те, що чисто політичні питання вже не фігурують у нього на передньому плані. Аргументація була скерована не до держави, а до суспільства. Есе «Про свободу» — це не заклик до звільнення від політичного гніту чи до зміни в політичній організації, а прагнення громадської думки, по-справжньому терпимої, такої, що цінує розбіжності в точках зору, визначає обсяг згоди, якої

<sup>1</sup> «Про свободу», розд. 3.

вона добивається, і вітає нові ідеї як джерела відкриття. Загрозу для свободи, а саме це насамперед непокоїло Міля, становила не форма правління, а більшість, нетерпима до нешаблонного, підозріла стосовно ухильних меншостей і ладна вдаватися до ваги чисельності, аби заглушувати і регламентувати їх. Можливість цього ніколи не турбувала старше покоління лібералів, про неї вони зроду навіть і не помишляли, оскільки їх завданням було відібрати владу з рук засілої в уряді меншості. Старший Міль припускав, що реформа представництва і розширення виборчого права при наявності посереднього ступеня народної освіти розв'яже всі серйозні проблеми політичної свободи. На 1859 рік було вже ясно, що навіть після істотних реформ «золотий вік» не настав, і досягнення свободи є чимось більшим, ніж задача з механіки політичної організації. Що Міль визнав, і чого не бачив старший лібералізм, так це те, що за ліберальною формою правління має стояти ліберальне суспільство.

Це визнання, що політичні інституції є частиною ширшого суспільного контексту, який значною мірою визначає спосіб їхнього діяння, само по собі є важливим відкриттям і доповненням політичних ідей. Суспільство, чи громада, стає третім фактором, і то фактором вирішальним у стосунках між індивідом та в забезпеченні індивідуальної свободи. Мілеве побоювання деспотичної і нетерпимої громадської думки ішло почасти від усвідомлення, що індивідуалізм ранньої ліберальної теорії був недостатнім. У той же час важко сказати, що саме означала ця фаза Мілевої думки. Що це була нота розчарування порівняно з високими надіями батькового покоління, — очевидно. Мабуть, це почасти відбивало також нехіль чутливої, витонченої та високоінтелектуальної душі до контакту з посередністю, що тягла за собою практична політика. Можливо, це вказувало також на якийсь напіввисловлений страх, чи не виявиться демократизація суспільства несумісною з особистою самобутністю. Такі побоювання були досить звичайним явищем в середині XIX ст. Одне цілком певно, що Міль не втратив віри у традиційні напрями ліберальної реформи, що, навпаки, він цінував деякі з них, як, наприклад, надання виборчого права жінкам, понад усяку міру. У своїй «Представницькій формі правління» він вітав, як велике відкриття, цей *ignis fatuus*<sup>1</sup> доктринерського лібералізму — пропорційне представництво. Загальне враження, що його справляла Мілева теорія, через це дещо невиразне чи, може, навіть негативне. Хоч він і стверджував етичну вартість свободи, що було зовсім відсутнім у попередніх ліберальних писаннях, він не ототожнював свободу ні з якими новими підходами до політичних проблем. Зокрема, він ніколи так і не зважився розглянути проблеми особистої свободи, специфічно притаманні індустріальному суспільству, чи проблеми свободи, що у такому суспільстві найважчим тягарем лягають на найманих робітників.

Там, де Міль переходить від загальної оцінки моральної вартості до практичних рекомендацій для вирішення проблеми, коли говорить, які

<sup>1</sup> Блукаючий вогник, примарна надія (латин.).

обмеження суспільство або держава має право накладати на ту свободу, його есе хвибує найдужче. Він висунув тезу, що можливо вирізнити певний клас егоїстичних дій, що «не зачіпають інтересів ніяких осіб, окрім діючої» і до яких ні суспільство, ні держава не повинні втручатися. Сприйняте буквально, це звело б свободу до тривіальності, бо дія, що не зачіпає нікого, крім єдиної особи, скорше за все не зачіпатиме і її. Мілева аргументація уникала подоби тривіальності лише тому, що вона була замкнута сама на себе, як безсумнівно відзначив би Бентам. Бо дія, що «заторкує» тільки одного індивіда, означає насправді дію, за яку він мусить нести відповідальність і яка, отже, мусить бути полишена на його розсуд. Але саме цю сферу приватної компетенції Міль збирався окреслити. Його аргументація була б переконливою хіба тоді, коли б існувала певна сукупність природних невід'ємних прав, належних індивідові, і яких він ніколи не має бути позбавлений; але на такі міркування утилітарист, очевидно, не був здатним. З іншого боку, було так само ясно, з огляду на справжню цінність, якої він надавав свободі, що Міль не міг удатися до Бентамової аргументації і вважати: права — це породження закону, і особистості мають лише ті свободи, які надає їм держава. Фундаментальну трудність для Мілевої аргументації становило те, що він ніколи по-справжньому не аналізував співвідношення між свободою і відповідальністю. Часом він дотримувався традиційного погляду, запозиченого в Бентама, що будь-який примус чи навіть будь-який суспільний вплив є обмеженням свободи. Але він ніколи не припускав, що може бути якась істотна свобода без закону, і коли ототожнював свободу з цивілізацією, то не уявляв собі можливості цивілізації без суспільства. Чого бракувало Мілевій теорії свободи, так це ґрунтового врахування залежності особистої свободи від суспільних та юридичних прав і зобов'язань. Що й спробував привнести до лібералізму Т. Г. Грін.

Нечіткість Мілевого критерію для належних меж законодавства стає помітною, коли він вдається до розгляду конкретних випадків. Його висновки не узгоджувалися ні з якими правилами, а залежали цілком від суб'єктивного способу мислення. Так, він вважав заборону продажу алкогольних напоїв зазіханням на свободу, а примусову освіту — ні, — висновок, який напевне годі було виправдати на тій підставі, що освіта людини зачіпає інших осіб більше, ніж її саму, — і він ладен був прийняти широке і слабоокреслене регулювання бізнесу й індустрії в інтересах громадського здоров'я і добробуту. Яким би виразним не був принцип, висновок залишається однозначним: Міль відмовився від економічного *laissez faire*. Навіть Бентамів афоризм, що законодавству невід'ємно притаманне зло, і тому його треба мати якомога менше, втратив те значення, що мав для Бентама. Практично Міль просто відкинув догму раннього лібералізму, що найбільший обсяг свободи співпадає з відсутністю законодавства, і прийняв очевидний факт, що є багато форм примусу, окрім здійснюваного законом. Але результатом мало бути одне з двох: або законодавство взагалі не може бути оцінюване ліберальною метою зменшення примусу, або

ліберальна теорія мусить бути розширена до врахування співвідношення між законодавчим примусом і фактично наявним, хоч і незаконодавчим; примусом, що існував би, якби держава й утримувалась від певних дій, що обмежують свободу. Цю проблему Грін і спробував вирішити своєю теорією «позитивної свободи». Що ж до Міля, то він просто сприйняв потребу суспільного законодавства, можливо, з гуманних міркувань, без будь-якої чіткої теорії для виправдання його меж.

Мілеві економічні теорії виявляли подібні вади в логічній ясності і тому також заслуговують критики. Він почав з економіки Рікардо та теоретиків-класиків і, власне, ніколи й не сховався з цієї платформи. Проте він переконався, що економісти-класики переплутали певні загальні й неунікальні умови виробництва з умовами розподілу промислових виробів, що постають в ході історичного розвитку економічних та соціальних інституцій. Тому він вважав останні справою державної політики і, отже, належними до сфери законодавчого регулювання. Фактично в останні свої роки він був схильний розглядати певного роду і ступеня регулювання, яке він називав соціалізмом. Ця критика класичної економіки вказувала на один аспект загальної вади, яку Міль став приписувати соціальній філософії ранніх лібералів, а саме, що вона нехтувала інституційним характером суспільства та історичним зростанням інституцій. Його критика класичної економіки була цілком обґрунтованою, поки вона лише вказувала на тенденцію розглядати всі економічні поняття як абсолютно загальні, без огляду на історичні обставини, і тому як похідні від універсальних властивостей людської природи і незмінних фізичних умов людського життя. У Міля, однак, розмежування між історичними інституціями і загальними психологічними законами людської поведінки чи між інституціями та незмінними фізичними умовами не співпадало з різницею між виробництвом і розподілом. Отож воно насправді не стосувалося економічних труднощів поєднання капіталістичної системи виробництва з соціалістичною системою розподілу. Визначною рисою Мілевої економіки було те, що він значною мірою облишив концепцію природних економічних законів і, як наслідок, догму саморегульованої конкурентної економічної системи. Таким чином, він започаткував проблему співвідношення між законодавством і економікою, ролі законодавства в утвердженні вільного ринку, однак практичні наслідки цих нових підходів були далекими від ясності. Подібно до всіх лібералів, Міль виявляв підозрілість щодо державного правління і всіх методів його здійснення. Що б уряд не робив, очікував Міль, — буде зроблено кепсько. Тому він волів індивідуальної ініціативи і побоювався патерналізму, хоч його заперечення проти останнього були етичними, а не економічними. У Міля економічна думка, як і його соціальна філософія взагалі, керувалася шляхетним моральним обуренням проти несправедливостей капіталістичного суспільства, що, як він говорив, розподіляє плоди праці «майже в оберненій пропорції до вкладеної праці».

Справедлива і водночас співчутлива оцінка Мілевого лібералізму є справою дуже нелегкою. Нема нічого простішого з причин, які було з'ясовано, ніж представити його як типовий приклад марноти вливання

нового вина до старих міхів. Його чітко сформульовані теорії — людської природи, моралі, суспільства і ролі, яку має відігравати уряд у ліберальному суспільстві, — були завжди недостатні для того навантаження, що він на них покладав. Та цього роду абстрактний аналіз не був ні співчутливим, ні історично обґрунтованим. Ясність його писань, хоч ясність та була надто часто поверховою, його явна великодушність і щирість, що не раз виставляли в найгіршому світлі його вади, і його майже спадкове становище нащадка першого покоління лібералів, — все це надавало його поглядам ваги чи впливу, несумірних із тією філософською аргументацією, якою він міг їх підперти. Як не парадоксально виглядає таке судження у стосунку до мислителя, стало заклопотаного логічними підставами доказу, Мілеві найважливіші прозріння були інтуїтивними відслонами пластів тонкої моральної чутливості та глибокої свідомості суспільних зобов'язань.

Полишаючи осторонь недоліки у логічній послідовності, що ними хибувала Мілева філософська система, його внесок до ліберальної філософії можна, мабуть, у підсумку розбити на чотири рубрики. По-перше, його версія утилітаризму рятувала цю форму етики від усихання, до якого вона була приречена, поки її теорія моральних цінностей виражалася в термінах голого підрахунку задоволень і неприємностей. Центральною моральною ідеєю Мілевої етики, як і Кантової, було насправді пошанування людських істот, почуття, що ставитись до них треба з належною повагою до їх гідності, чого заслуговує моральна відповідальність і без якої моральна відповідальність неможлива. Мілева етика була утилітарною головно в тому сенсі, що він мислив цінність особистості не як метафізичну догму, а як щось таке, що має бути реалізоване в конкретних умовах вільного суспільства. По-друге, Мілів лібералізм визначав політичну і соціальну свободу за благо само по собі, не тому, що вона сприяє якійсь кінцевій меті, а тому, що свобода — це належна умова для відповідальної людської істоти. Жити своїм власним життям, розвиваючи свої власні природжені риси і здібності, — це не засіб досягнення щастя; це буквально і є істотною частиною щастя. Добре суспільство, отже, мусить допускати свободу і надавати можливості для вільного і задовільного способу життя. По-третє, свобода благо не лише індивідуальне, а й соціальне. Душити якусь думку — означає не тільки чинити насильство над особою, що її дотримується, але також грабувати суспільство на ті вигоди, що їх воно могло б мати від вільного дослідження і критичної думки. Фактично ці дві вимоги — індивідуального права і суспільної користі — тісно пов'язані між собою. Бо суспільство, в якому ідеї живуть і вмирають в ході вільного обговорення, це не лише прогресивне суспільство, а воістину єдиний різновид суспільства, що може породити людей, здатних користуватись правом вільної дискусії. По-четверте, функція ліберальної держави у вільному суспільстві не заперечна, а ствердна. Вона не може зробити своїх громадян вільними, просто утримуючись від законодавства або вважаючи, що умови свободи існують вже від того, що усунуто недолугі закони. Законодавство може бути засобом творення, збільшення та вирів-

нювання можливостей, і лібералізм не сміє накладати жодних обмежень на його застосування. Межі законодавства визначаються здатністю зберігати притаманними йому засобами й поширювати на людей умови, які вносять у життя більше гуманності і менше примусу.

### Засади соціальних студій

Мілева теорія політичного й етичного лібералізму, розвинута головню в його «Утилітаризмі», в есе «Про свободу» та в «Представницькій формі правління», оберталася переважно в колі тем та ідей, природних для його англійської традиції. Навіть важливі зміни, внесені ним, він помилково вважав поправками й доповненнями. Але Міль прийшов також до переконання, що в його соціальній філософії були наявні загальні вади, і зі своєю звичайною неупередженістю він намагався зрозуміти і використати інші точки зору. Ці вади, вважав він, можуть бути зведені до двох основних. По-перше, політика й економіка Бентамової епохи намагалася перейти від кількох загальних законів людської природи, що вважались універсально однаковими для всіх часів і місцевостей, безпосередньо до політичної та економічної поведінки людей у конкретних суспільствах за конкретних часів і в рамках специфічних законодавчих систем. Тому старші утилітаристи не досить визнавали вагу інституцій чи той факт, що інституції виступають, так би мовити, третьою реальністю між психологією особи та конкретною практикою даного часу і місця. По-друге, оскільки інституції не визнавалися незалежними реальностями, факторові історичного зростання чи розвитку не надавалось тієї ваги, якої він заслуговував. Міль асоціював обидва ці додатки до соціальної філософії з чужоземними впливами, дещо непевно — з німецьким ідеалізмом та колриджеанцями, цілковито без вагань — з філософією Огюста Конта. В чім була потреба, і що, на думку Міля, Конт давав, так це усвідомлення значення загальної науки про суспільство, його підтвердження даними таких більш конкретних наук, як політика й економіка, і формулювання загального закону соціального росту. Коротше кажучи, була соціологія, і був закон «трьох стадій».

Ці два проекти були надзвичайно характерні для соціальної думки середини XIX ст., і кінець кінцем вони привели до важливих наслідків, але до певного часу означали радше зміну точки зору, ніж якесь конкретне досягнення. В одному розумінні філософія Конта була кульмінацією соціальних теоретизувань, започаткованих загадковою теорією загальної волі Руссо, концепцією суспільства як колективного ества, що має свої власні якості й цінності, які велично еднають поривання й волю своїх членів. Реакція на Французьку революцію надала цій концепції центрального місця в соціальній філософії початку XIX ст. Сам Конт зіткнувся з цією реакцією передовсім у римокатолицьких традиціоналістів, таких, як Бональд і Деметр. Соціальна філософія Гегеля, одначе, була задіяна тією

самою загальною тенденцією в іншій формі, а марксизм став подальшою її розробкою. Внесок Конта був не стільки новим відкриттям, скільки надією, що спекулятивне теоретизування можна замінити наукою, що концепцію суспільства можна проаналізувати і відкрити його закони методами, які узгоджувались би з канонами емпіричної перевірки, і що можливо детально прослідкувати відношення між соціальними інституціями і людською природою. В іншому сенсі, отже, філософія Конта була не кульмінацією, а початком, серединною точкою, від якої можна відраховувати все те величезне зусилля по впровадженню соціальних досліджень у здобутки новітньої науки. В цьому світлі вона тільки поставила проблему, складність якої усвідомлено туманно і яка й донині ще не досягла якихось разючих успіхів. Її історія від часу Конта і донині була історією нових проблем і нових методів, нових сфер дослідження і навіть цілих нових наук, як то культурної антропології чи соціальної психології. Ця фундаментальна мета Контової філософії з очевидних причин була Мілеві дуже до душі. Це було розширення переконання, яке завжди перебувало в центрі ліберальної доктрини, а саме впевненості, що людські стосунки підлягають вивченню і регулюванню.

Тим часом Контів загальний план науки суспільства був пов'язаний з його іншою і, як виявилось, дуже сумнівною ідеєю, що головним результатом такої науки мало б стати відкриття «закону», який править ростом і розвитком суспільства. Такий закон, припускалося, накреслить нормальну, чи стандартну, лінію, якій, як можна очікувати, всяке суспільство буде в загальному підпорядковуватися, допускаючи деяку міру мінливості залежно від обставин. Ця принадна теорійка, що її Леон Бруншвіг назвав «милою вадою» соціальної думки XIX ст., черпала підтримку з кількох різних і логічно між собою не пов'язаних джерел. Вона вже допускалася вірою в прогрес, успадкованою від дореволюційних мислителів, як Тюрго і Кондорсе. В іншій формі вона була неявно присутньою в Гегелівій філософії історії та в історичному методі, що його впровадило гегельянство до соціальних досліджень. Як судилося згодом показати Гербертові Спенсеру, вона, бодай позірно, ішла об руку з біологічною еволюцією, що після Дарвіна опинилася в фокусі науки XIX ст. Під проводом цих кількох ідей, що, здавалось, на якийсь час звелися в одну точку зору, загально визнаною методикою майже в усіх галузях соціальних досліджень став «порівняльний метод». Взагалі результат, хоч це і розширювало надзвичайно інформацію про різновиди соціальної та політичної організації, був цілковито невтішним, якщо йдеться про головну мету. Мабуть, мало, якщо взагалі хто з антропологів погодився б тепер з припущенням, що культури фактично дотримуються якоїсь стандартної лінії росту чи що при наших знаннях про причини соціальних змін є якась підстава цього від них очікувати<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Про методологічні труднощі в концепції історичного закону див.: Карл Попер, «Злидні історизму», ж. «Економіка», нова серія, т. XI (1944), с. 86, 119; т. XII (1945), с. 69. Але див. також: Томас, «Біополітика» (1970).



Однак у ту пору, коли Міль зіткнувся з філософією Конта, міркування такого роду були виразною частиною інтелектуального клімату. Він прагнув доповнити і заповнити успадковану філософію, котру він став розглядати як обмежену і замкнуту в собі. Відповідно він сприйняв, з деякими застереженнями, як ідею загального суспільствознавства, так і сподівання на філософію історії, хоч вони і прийшли до нього запізно, аби сплестися з природженими нахилами його мислення. У своїй «Автобіографії» він перераховував найважливіші висновки, до яких привели його Конт і колриджеанці.

*А саме до усвідомлення того, що людському розумові притаманний певний порядок можливого прогресу, де певні речі мусять передувати іншим, порядок, що його державне управління і громадські настановники можуть видозмінювати до певної, але не необмеженої міри; що всі питання політичних інституцій відносні, не абсолютні і що різні стадії людського прогресу не тільки матимуть, але й мусять мати різні інституції; що уряд завжди перебуває в руках або переходить до рук найпотужнішої сили в суспільстві і що, чим ця сила є, не залежить від інституцій, а інституції від неї; що всяка загальна теорія чи філософія політики передбачає попередню теорію людського прогресу і що сказане стосується також і філософії історії<sup>1</sup>.*

Повне витлумачення цієї фрази вимагало б звернення до істотної частини еволюційної етики і еволюційної соціології другої половини XIX ст., де багато чого було зроблено ліберальною соціальною філософією, виведеною від Міля та Гріна<sup>2</sup>. Під цим поглядом Мілеве мислення було програмним. Лібералізм завжди заявляв, що він базується на емпіричній підваліні, але емпіризм розумівся як індивідуальна психологія, розвинута з «нового виду ідей», які Лок вважав інтуїтивним відкриттям свого «Есе». Тепер же виглядало так, що психології особи не досить і що слід доповнити її дослідженням суспільних інституцій, зокрема їхнього зростання. Таким чином, метод все ще був би емпіричним, але емпіризм виступав би у значно ширшому масштабі. Обсяг програми був величезний, і, безумовно, Міль мав слабке уявлення про все, що з цим було пов'язане. Якщо розумові «притаманний певний порядок можливого прогресу», то мусять бути можливим показати методом історичної індукції, яким той порядок має бути. Якщо «існують різні стадії людського прогресу», то знов-таки мусять бути можливим показати еволюцію моральних ідей і соціальних

<sup>1</sup> «Автобіографія» (1873), с.162.

<sup>2</sup> Найліпшим прикладом послідовної комбінації лібералізму та еволюції, разом з обережною спробою перевірки узагальнень ґрунтовною історичною індукцією, — була соціологія Леонарда Гобгауса; особливо «Розум та еволюція» (1901) і «Мораль та еволюція», 2 томи (1906). Були й пізніші видання обох книг.

інституцій, в яких би виражалися моральні ідеї. І, нарешті, можна було б показати за допомогою далекоюсяжних порівнянь, що з поступом цивілізації співвідноситься зростання розуму. Якби все це було здійснено, тоді й справді було б доведено, що лібералізм залежить від «теорії людського прогресу», що він — кульмінація і підсумок політичного розвитку. В Європі XIX ст. було можливо й виправдано жити сподівання, що політичні інституції скрізь будуть лібералізовані в ході поступової еволюції. Антропологічні дослідження все ще не виявили труднощів, не кажучи вже хиб, котрі крилися у порівняльному методі.

Як не мало від цього амбітного проекту міг передбачати Міль, коли писався цитований уривок у 1873 році, він збагнув дві ідеї, що були і логічні, і важливі. Перше — це залежність політичних інституцій від соціальних, а друге — психологічна природа суспільства. Перший пункт відповідав його загальній критиці старших лібералів за те, що вони не зважали на те, до якої міри загальні закони психології особи придатні для дослідження широкого кола соціальних інституцій та історичних обставин. Так, у юриспруденції вони розглядали інститут влади як просто «звичку до послууху» щодо конкретних осіб, а економіку, як вважав Міль, вони пов'язували з практикою врахування капіталістичним суспільством незмінних психологічних потреб. У своєму есе «Про свободу» Міль неявно припускався тієї ж думки, розглядаючи ліберальне правління залежним від соціального та морального пошанування особистості. Усвідомлення наявності суспільства і відчуття, що індивідуальна поведінка завжди в певному розумінні усупільнена, були важливою властивістю Мілевого мислення, хоч він і не завжди ясно бачив, як багато з цього випливало. Друга головна ідея, що психологія (радше, ніж біологія) — основоположна наука для з'ясування соціальної поведінки, була тією ідеєю, що різнилася Міля від Конта. В цьому відношенні він дотримувався позиції, що завжди домінувала в англійських соціальних студіях. Можливо, його висновок почасти був визначений тим фактом, що його мислення набрало обрисів ще до того, як біологічна еволюція стала фактором, з яким слід рахуватись, але, в усякому разі, висновок був логічний. Спроба пов'язати соціальний і моральний розвиток *безпосередньо* з органічною еволюцією була помилкою, що внесла плутанину до них обох, як то показала Спенсерова еволюційна філософія. З іншого боку, неможливо збагнути, як зміг би Міль пояснити «повний порядок можливого прогресу», що його він приписував розумові, з допомогою асоціативної психології, яку ніколи не переставав сповідувати. Бо асоціація ідей означала, по суті, що єдиним процесом, необхідним для пояснення розумового розвитку, було формування звичок, а які вже там ідеї асоціює звичка, залежить не від розуму, а від обставин. Також у цім пункті всякий ефективний розвиток Мілевого мислення вимагав би певної перебудови.

Міль впровадив до своєї «Логіки» спеціальний розділ, «Шосту книгу», присвячену науковому методу в соціальних студіях. Саме тільки включення цієї теми до праці з логіки, присвяченої методології індуктивних природ-

ничих наук, було значущим. Воно показувало потребу, яку відчував Міль у розширенні обсягу соціальних досліджень, наданні їхнім методам більшої строгості і, зокрема, відведенню їм місця поряд з природничими науками. Взагалі він дотримувався точки зору, що метод соціальних наук вимагає подвійного вжитку індукції та дедукції, що було безсумнівно вірним, але не відрізняло соціальних досліджень від інших дисциплін. Висновок цей водночас був і поступкою критиці, скерованій проти дедуктивної методики філософських радикалів, і певним підтвердженням необхідності й виправданості цієї методики. В 1829 році Маколей надрукував у «Единбурзькому ревю» досить зневажливу статтю щодо «Есе про врядування» Джеймса Міля, картаючи цю книгу за вкрай раціоналістичний метод і, як виглядало, стаючи на ту точку зору, що політична наука мусить бути чисто емпіричною. Міль у «Логіці» відкинув обидва виключних погляди на користь ужитку як дедукції, так і індукції. Політика, на його думку, вимагає врахування законів поведінки, що можуть спиратися тільки на індукцію, але пояснення політичних ідей мусить бути значною мірою дедуктивним, оскільки пояснення означає віднесення їх до психології. У спробах узгодити свою методику з Контовою Міль дотримувався тієї ж лінії аргументації. Він допускав можливість індуктивного встановлення деяких законів історичного розвитку, хоча і з певними слідами скептицизму щодо обсягу і певності цієї методики, та все ж він вважав такі закони з'ясовними тільки через виведення їх із психології. Отже, загальним Мілевім висновком було: існує дві методики для соціальних досліджень, які повинні б доповнювати одна одну. Одну з них він називав прямим дедуктивним методом, іншу — непрямим дедуктивним методом, що його він приписував Контові.

### Герберт Спенсер

Задля оцінки стану ліберальної теорії в третій чверті XIX ст. цікаво і повчально порівняти філософію Міля з філософією Герберта Спенсера. Обое були загальноновизнаними представниками філософії політичного лібералізму і суто британської філософії традиції. У випадку Спенсера це було не так очевидно, як у випадку Міля, бо він ставив у центр своєї філософії нову концепцію органічної еволюції. Та всі важливі Спенсерові етичні й політичні ідеї походили з утилітаризму і не мали жодного тісного зв'язку ні з біологією, ні з еволюцією. «Соціальна статика» була опублікована за дев'ять років до Дарвінового «Походження видів», і пізніша Спенсерова еволюційна етика значною мірою полягала в побудові углядних психологічних зв'язків між задоволенням та біологічним виживанням. Той факт, що і Міль, і Спенсер опирались на філософський радикалізм, а проте дуже різнилися поміж собою, підкріплює висновок, зроблений у попередньому розділі, що в цій філософії були неадекватно поєднані дві різні тенденції мислення. Міль в основному був інтелекту-

альним нащадком Бентама, емпіриком, що а priori<sup>1</sup> накладав мало обмежень на суспільні функції законодавства. Спенсер проніс у пізнішу частину XIX ст. раціоналістську традицію економістів-класиків і використав еволюцію для реконструкції системи натурального суспільства з природними межами поміж економікою та політикою. Але істотною частиною зробленого і Спенсером, і Мілем для соціальної філософії було те, що вони тяжіли до нових інтелектуальних зв'язків і зламали заізолюваність попереднього лібералізму. У випадку Спенсера це полягало в започаткуванні стосунків лібералізму з біологією та соціологією і з біологічною та суспільною еволюцією.

Синтетична філософія Спенсера була дивовижною системою раціоналізму XIX ст. (що перекривав весь діапазон знань від фізики до етики), розробленою за тридцять п'ять років у десяти томах і побудованою без жодної значної зміни плану від первісного проспекту до заключного тому. Нелегко знайти щось подібне до цього, хіба що великі системи натурального закону, що процвітали у XVII ст.; та й справді, інтелектуальна спорідненість між ними і Спенсеровою філософією була тісна. Для Спенсера модернізованою версією «природи» була еволюція. Від Берової ембріології він узяв закон диференціації й інтеграції «від неозначеної незв'язної гомогенності до визначеної зв'язної гетерогенності» і настановив її за космічний принцип, що виявляє себе за тотожним взірцем в тисячах об'єктів. Припускаючи «нестабільність гомогенного», Спенсер взяв на себе ризик завдання «вивести» органічну еволюцію із збереження енергії. І від цього початку система послідовно переходила до засад біології, психології, соціології та етики. З поправкою на тимчасові завихорення «розпаду», природа поступає по прямій лінії від енергії до життя, від життя до розуму, від розуму до суспільства, від суспільства до цивілізації і до більш високо диференційованих та інтегрованих цивілізацій.

Не варто, мабуть, говорити, що цього роду логічний *tour de force*<sup>2</sup> не відзначався науковою строгістю чи переконливістю своїх дедукцій. Великою мірою це була у свій час напрочуд успішна популяризація, і її спіткала доля всіх інших популяризацій. В певному розумінні це було типово для свого часу, хоч мало хто з мислителів зважувався на такий широкий філософський синтез. Спенсерова еволюція була іншою версією вже згаданої філософії історії. Вона знову висловлювала надію, що ріст суспільства забезпечить чіткі критерії нижчих і вищих стадій розвитку, з допомогою яких можна буде відрізнити віджиле від придатного, пристосоване від непристосованого і добре від поганого. У Спенсера цій надії було надано такого вигляду, ніби вона підперта встановленим фактом органічної еволюції, оскільки моральне вдосконалення розглядалося просто як розширення біологічної концепції, а соціальний добробут виглядав прирівняним до виживання найпристосованіших. На додачу до породжених

<sup>1</sup> Наперед, а priori (латин.).

<sup>2</sup> Спритна штука, трюк (фр.).

цим багатьох логічних двозначностей це поєднання ідей було ще й джерелом серйозної наукової плутанини. Єдиний спосіб, яким Спенсер міг перейти від біологічного пристосування до морального прогресу, було припустити, що суспільно вартісна поведінка, як тільки вилетіть завдяки моральним приписам у звички, перетвориться в анатомічні зміни, передавані у спадок. Це переконання, що його пожиттєвим поборником виступав Спенсер, було не лише біологічно безпідставним, але й джерелом нескінченної плутанини щодо природи культури і соціальних змін. Та, кажучи все це про недоліки Спенсерової філософії, треба все ж по справедливості і додати, що вона посприяла важливим змінам у соціальних дослідженнях, цілковито незалежно від чинності окремих висновків. Вона пов'язала психологію з біологією, і це стало першим кроком до подолання догматизму старої асоціативної психології. Вона внесла також політику й етику до контексту соціологічного й антропологічного дослідження і тому до контексту культурної історії. Доба синтетичної філософії була також добою науково важливішої праці Е.Б.Тайлора та Л.Г.Моргана<sup>1</sup>. Спенсер подібно до Міля, хоч і в інший спосіб, зламав інтелектуальну ізоляцію попередньої утилітарної філософії та соціальних досліджень взагалі, зробивши їх частиною широкого діапазону сучасної науки. В цьому відношенні його філософія, як і Контова, мала у свій час глибоке інтелектуальне значення.

З іншого боку, Спенсерова політична філософія була просто реакційною. Він залишився філософським радикалом після того, як філософський радикалізм уже ціле покоління як віджив своє. Теорія еволюції забезпечувала його поняттям «натурального» суспільства, а воно виявилось всього-на-всього новою версією старої системи натуральної свободи. Дедукція являла певні труднощі, бо схоже було на те, що еволюція зробить державу, як і суспільство, складнішою та тісніше інтегрованою, тоді як Спенсер мав довести, що суспільство, яке ускладнюється, підтримуватиме державу, яка спростилась практично до небуття. Він розв'язав цей парадокс припущенням, що більшість функцій державного правління походить із мілітаризованого суспільства, а війна в індустріальному суспільстві відіме. Отже, робив він висновок, з ростом індустріалізації все більше й більше полишатиметься на приватну ініціативу. На ділі Спенсерова теорія держави була значною мірою списком функцій, що їх держава мусить одразу ж облишити, оскільки вони були прибрані передовсім через якийсь із численних «гріхів законодавців», або функцій, що з поступом еволюції зробляться зайвими. Більшість законодавства невдала, бо воно спотворює ту досконалість, яку природа має схильність витворювати через виживання найпристосованіших, і фактично все законодавство мірою наближення еволюції до цілковитої адаптації індивіда в суспільство буде уневажнено як віджиле. Тим-то Спенсер послідовно опирався всякій регуляції промисловості, включно з санітарними правилами або вимогами засобів безпеки, всіма формами громадського благодійництва і державною підтримкою

<sup>1</sup> Тайлорова «Примітивна культура» була опублікована в 1871, а Морганове «Древнє суспільство» — в 1877.

освіти. Та, власне, у «Соціальній статистиці» він запропонував, щоб держава передала в приватні руки монетарню і пошту.

Філософії Міля і Спенсера, взяті разом, лишили теорію лібералізму в стапі невторопного сум'яття. Міль переформулював теорію в такий спосіб, аби дати зрозуміти, що він ніяк не відійшов від засад свого батька і Бентама, але так модифікував їх висновки, що вони надавали мало чи зовсім не надавали підтримки тому, що завжди вважалося характерною лінією ліберальної політики, а саме обмеженню державного контролю, заохоченню приватної ініціативи і якнайширшій свободі для контракту. Спенсер же, навпаки, надав лібералізові нові філософії, що мала намір спиратись на наукове відкриття, не знане жодному поколінню перед його власним; але нова філософія, як виявилось, навчала ще строгіше, ніж будь-коли доти, політики, що, як уже відкрили були практичні ліберали, які ніколи не турбувались надто про логічну послідовність, вимагала істотної видозміни. В обох випадках, схоже, доречним було французьке прислів'я: plus ça change, plus c'est la même chose<sup>1</sup>. Лібералізм скидався на ряд формул, що перестали означати те, що вони, як завжди вважалося, означають, і на набір політичних доктрин, що взагалі не відповідали жодним формулам. Але два факти були очевидними для всякої ясноумлячої особи з ліберальними симпатіями. Один полягав у тому, що виборче право і організація робітництва надавали політичну владу класові, який не мав жодного наміру прийняти без боротьби будь-чиї докази стосовно того, що його життєвий рівень зафіксовано навіки на рівні животіння і відтворення, без тих утіх, які індустріалізм продукував у все більшому обсязі. Другий факт полягав у тому, що громадська думка, чи то з етичних, чи то з релігійних або гуманітарних мотивів, ладна була потурати цій претензії і підтримувати її. Маючи наслідки нерегульованого індустріалізму перед очима, нове покоління лібералів готове було пристати на переконання, що уряд має відіграти лише негативну роль у процесі визволення людей. Саме такі настрої зробили Джона Стюарта Міля, попри ваді його формальної філософії, найпереконливішим лібералом середини ХІХ ст. Чого явно бракувало, так це перегляду філософії, що підтримувала ідеали ліберального суспільства і функціонування в ньому ліберального врядування.

### Ідеалістична ревізія лібералізму

Ця ревізія ліберальної теорії була доконана протягом двох десятиліть по 1880 рік оксфордськими ідеалістами, з-поміж яких Томас Гіл Грін був найвизначнішим представником, принаймні в політичній філософії. У Сполучених Штатах спостерігався аналогічний і споріднений філософський рух, де Джосая Ройс був найширше знаним представником; прагматизм

<sup>1</sup> Чим більш міняється, тим більш лишається таким самим (фр.).

Джона Дьюї був породженням подальшого розвитку ідеалізму, що ніс далі в собі традиції лібералізму, але відкидав його метафізику. За винятком Дьюї, цю слабко пов'язану групу мислителів часто називали неогегельянцями, хоча точного сенсу в цій визначенні немає. Певно, що ніхто з них ніколи не розглядав діалектику як точний інструмент логічного аналізу, як то очікував Гегель, а слідом за ним Маркс, і жоден з них не сприймав авторитарної жилки в Гегелевій політичній теорії. Якщо декотрі і схилились до консерватизму, на противагу лібералізові, це все ж був консерватизм, що не сахався представницьких політичних інституцій, а найрадикальніші з них були зовсім позбавлені будь-якої схильності до теорії класового антагонізму, як у Маркса. Що ж до їхньої соціальної філософії, то у Гегеля вона зводилася головню до дуже загальної ідеї, що людська природа в істоті соціальна. Оксфордський ідеалізм був кульмінацією невиразної сукупності інтелектуальних впливів, що надходили з-поза британської емпіричної традиції, головню від посткантіанської німецької філософії, і асоціювалися з іменами Колріджа і Карлайла. Але була там одна істотна різниця. Цей ранній ідеалізм, оскільки він значною мірою був критикою індустріалізму і його соціальних наслідків, ніколи не був ліберальним у своїх політичних поглядах. Те, що доконав тоді Грін, можна було охарактеризувати як подвійний розворот позиції. З одного боку, він привернув до лібералізму інтелектуальний рух, якому судилось на зламі століття домінувати в англо-американській філософії протягом цілого покоління. З іншого боку, він ревізував лібералізм, аби спростувати твердження, ніби лібералізм, подібно до теорії антагоністичних класових інтересів, обстоює концепцію свободи, котра на ділі, як не в намірах, рівнозначна безоглядному нехтуванню соціальною стабільністю і безпекою. Значною мірою ця ревізія мала тільки уточнити і з'ясувати ті застереження, якими Міль фактично відмахувався від індивідуалізму та егоїзму Бентамового різновиду лібералізму.

Основною метою ідеалістичної ревізії лібералізму було перебудувати систему філософії, тоді як мета керівництва політичним рухом видавалася другорядною. Заднім числом легко побачити, що головне досягнення цієї ревізії полягало в критиці<sup>1</sup>. Вона вивільнила раз і назавжди британське мислення від того, що стало прикрою традицією, а саме: вивільнила асоціативну психологію та її гадані наслідки для логіки, а в етиці — теорії задоволення — болю від мотивації та оцінки її індивідуалістичними для соціальної філософії наслідками. Що торкається останнього, то ідеалісти розвинули і розтлумачили критику індивідуалізму, започатковану

<sup>1</sup> В цьому розумінні книжки критичної історичної ваги, видані оксфордськими ідеалістами, були довгим і нудним введенням, яке Грін написав для свого видання Г'юмового «Трактату» (1874), його «Вступу до етики» (1833), «Етичних студій» (1876) Ф.Г.Бредлі і критичних розділів у його «Принципах логіки». Краще знані і назагал характерніші праці, такі, як «Видимість і реальність» (1893) Бредлі та «Принцип індивідуальності і вартість» (1912) Бернара Босанке, були метафізичними конструкціями, основаними на цій критиці.

теорією загальної волі Руссо, яку вони знайшли ще далі розробленою в гегельянській теорії свободи. Фундаментальними філософськими проблемами ідеалізму, отже, були природа особистості, природа соціальної спільноти і співвідношення між ними обома. Їх метою було показати, що особистість «реалізується» через пошуки своєї значущої ролі, яку б вона могла відіграти в житті суспільства. Проблеми ідеалістичної ревізії мислилися в термінах логічного аналізу і метафізичної структури, що спричинювало як її силу, так і значну частку її слабкості. З одного боку, ідеалізм виявився досить ефективним критиком певного різновиду механістичного догматизму, що п'ятдесят років тому був у науці значно поширенішим, ніж тепер. З іншого боку, ідеалістична аргументація велася на високому рівні абстракції, що часто перешкоджало їй здійснювати належний вплив на науковців чи осіб, заангажованих передовсім у політиці. Ідеалізм завжди був схильний виступати в ролі академічної філософії і формулюватися у громіздкій германізованій термінології, що надавала йому езотеричного характеру. Однак центральна його проблема — взаємозалежність між структурою особистості і культурною структурою її соціального milieu<sup>1</sup> — неухильно набирала ваги у широкому діапазоні соціальних досліджень. Ідеалізм був тим чинником, через який ця проблема виринула в соціальній психології і зіткнулася з більш конкретною концепцією ліберального суспільства.

Деякі особливі обставини утруднюють вивчення філософії Т. Г. Гріна. Він помер порівняно молодим, і нечисленні книжки, що він їх завершив і опублікував, слабко торкаються політичних чи конкретних соціальних питань. Його «Лекції з принципів політичного обов'язку» були складені й видані посмертно з нотаток, його власних і його учнів. Більше того, особистий Грінів досвід був в основному академічним, хоч він і займався все життя поліпшенням своєї середньої освіти.

Він не мав майже ніякого безпосереднього знайомства з соціальними проблемами, породженими індустріалізацією, хоч і мав змогу спостерігати дещо з її впливу на сільськогосподарську працю, але його зауваги щодо цього завжди були дещо недоречними. Грінів безпосередній вплив, отже, вимірювався майже цілковито впливом його вчення на його учнів, і хоча вплив цей був дуже великий, навряд чи можна було виявити його в опублікованих творах. Корінився він у сильному відчутті моральної несправедливості суспільства, що відмовляє великій частині своїх членів у благах, почасти матеріальних, але головню духовних, які створила культура цього суспільства. Як сказав одного разу Грін, «недогодований мешканець лондонського двору» навряд чи має в Англії більшу частку цивілізації, ніж раб в Афінах. Якоюсь мірою це почуття схоже було на те почуття Міля, що викликало його осуд конкурентної економіки, але водночас воно було й дещо іншим. Був у Грінівій етиці та й в ідеалізмі взагалі релігійний елемент, що не мав жодного відповідника в утилітаризмі; до того ж Грін

<sup>1</sup> Середовище (фр.).

не вважав нестатки за передовсім економічне явище. Жалюгідні злидні, на його погляд, швидше всього тягнуть за собою певну міру моральної деградації. Повна моральна участь у соціальному житті була для Гріна найвищою формою саморозвитку, і створити можливість для такої участі було метою ліберального суспільства. Джерелом цього переконання у Гріна був не Гегель. Воно представляло, з одного боку, його розуміння християнського братства, а з іншого — ліберальну концепцію грецького громадянства, не зарезервованого, як у Арістотеля, для небагатьох привілейованих, а доступне всім людям. Відповідно, для Гріна політика була, по суті, засобом створення соціальних умов, що уможливають моральний розвиток.

*Ми вдовольняємося впровадженням закону, що ніхто не сміє використовуватись іншими людьми проти волі, але полишаємо великою мірою на примху випадку, буде він чи ні здатний виконувати будь-яку соціальну функцію, внести щось до загального блага і зробити це вільно<sup>1</sup>.*

Найконкретнішим викладом його лібералізму, будь-коли зробленим Гріном, була лекція, що він її виголосив у 1880 році, озаглавлена «Ліберальне законодавство і свобода контракту»<sup>2</sup>. Лекція ця була зініційована Гладстоновою пропозицією врегулювати контракти між ірландськими орендарями та землевласниками. Цей план ставив питання, що, як казав Грін, раз по раз виникало стосовно ліберального законодавства: воно поклало собі за мету бути ліберальним і, однак, обмежувало право контракту. Раніше ліберальна політика назагал дотримувалася правила, що свобода контракту, задля зменшення правових обмежень, мусить бути поширена, наскільки це сумісно з громадським спокоєм і безпекою. Виходить, лібералізм непослідовний, коли в деяких випадках дотримується протилежної політики? Це питання мусить мати, ясно, ствердну відповідь, якщо позиція, зайнята Бентамом, вірна, а саме, що все законодавство, по суті, є обмеженням свободи, і що свободи завжди більше там, де стосунки не регулюються законом, а полишаються на добровільне полагодження між зацікавленими сторонами. Та, як казав Грін, Бентамова позиція мовчки припускала, що закон є єдиним обмеженням для свободи, і що це невірно, хіба якщо свободу довільно ототожнювати з відсутністю законодавчих правових обмежень. Цій концепції, котру Грін звав «негативною свободою», він протиставив «позитивне» визначення: свобода — це «позитивна можливість чи спроможність робити щось чи насолоджуватись чимось, що того варте». Свобода мусить, отже, передбачати не лише юридичну, але й фактичну змогу, з оглядом на існуючі обставини, розвивати людські здібності, по-справжньому зростати спромогу для індивіда мати частку в благах, які виробило суспільство, і розширену можливість робити внесок

<sup>1</sup> «Політичні зобов'язання», §155.

<sup>2</sup> Твори, т. III, с. 365.

до загального блага. Свобода контракту, можливо, є засобом для досягнення цього, і, якщо це так, то є благом, але не самоціллю. Вона може, наприклад, у випадках, коли спромога торгуватися в роботодавця і в найманого працівника надміру нерівні, просто звести загальну практику на виробництві до практики найнесумліннішого роботодавця. Свобода ірландського орендаря укласти контракт із власником його землі перетворюється на голу формальність, коли виселення означає голодування. В таких випадках фактичний примус, який може здійснити роботодавець або землевласник у правовій формі контракту, на ділі, доводив Грін, набагато деспотичніший і руйнівніший для наявної свободи, ніж правовий примус, здійснюваний державою, коли вона обмежує право на контракт, аби захистити слабкішу сторону. Вибір останнього варіанту не є, доводив Грін, скасуванням ліберальної політики, бо закон завжди визнавав, що деякі контракти згубні для загального блага, і, отже, їм слід запобігати як суперечним з державною політикою, і нема нічого неліберального в тому, щоб віднести до цієї категорії інші контракти, якщо вони надто загрожують загальним інтересам, таким, як охорона здоров'я чи пристойний рівень народної освіти.

Грінова аргументація в цій лекції зводилась до ефективного аналізу ліберальних цілей законодавства. Правда, здійснив він це в дещо обмеженому обсязі. Він виявив той факт, що ліберальна теорія була значною мірою *ad hoc*<sup>1</sup>, керувалася метою скасування віджилого законодавства. Грін небезпідставно твердив, що лібералізм не може довіку орієнтуватися на вузьку соціально-правову базу, що визначається сучасним станом справ. Ліберальна політика мусить бути гнучкою, аби вистояти при зміні обставин, і якщо вона справді ліберальна, то мусить завжди дотримуватись моральних приписів. Вона, по суті, являє собою спробу відкрити людський спосіб життя для ширшого кола осіб. В результаті, робив Грін висновок, в центрі ліберальної філософії стоїть ідея загального блага чи спільного добробуту, з яких кожен може дістати свою частку, що забезпечується відповідною законодавчою нормою. Нормою не може бути тільки індивідуальна свобода чи навіть найменше правове обмеження свободи вибору, бо свобода вибору завжди може бути реалізована в певній ситуації, а ситуації часом бувають такі, що зводять вибір до посміховища. Вибір означає сприятливу можливість, а це передбачає суспільство, що не чинить примусу понад потребу чи в своїй правовій та політичній структурі, чи в своїй економічній та соціальній структурі. Свобода є насправді настільки ж соціальним, наскільки й індивідуальним поняттям; вона стосується водночас і якості суспільства, і якості осіб, що те суспільство складають. Тим-то неможливо державному правлінню бути ліберальним, просто ставши собі осторонь і утримуючись від законодавства, і неможливо ліберальному суспільству з'явитись просто, так би мовити, через політичне недбальство. Функція ліберального врядування — підтримувати існування вільного суспільства,

<sup>1</sup> Для даного випадку (*латин.*).

і хоч уряд неспроможний законодавчо зробити людей моральними, він може усунути багато існуючих завад на шляху їх морального вдосконалення. Грінова етика й політична філософія були розробкою і посиленням цих ідей, які його «Лекція про ліберальне законодавство» прикладала до конкретних випадків, що підвернулись під руку.

Центральною засадою Грінової етики була взаємність стосунків між індивідом і громадою, членом якої він є. Як висловлював це Грін, «„Я“ є соціальним „Я“». Цим він хотів сказати, в дусі Аристотеля, що найвища форма суспільства — та, в якій рівний спілкується з рівним і в якій узами, що тримають громаду укупі, виступає лояльність членів до групи та її ідеалів. В той же час бути членом такої групи, брати участь у її труді та відігравати в ній значущу роль є як умовою вироблення гармонійної особистості, так і найвищим задоволенням, якого може досягти людська істота. В певних межах, вважав Грін, будь-яка соціальна група належить до цього різновиду. Навіть наймогутніший і найдеспотичніший лад неспроможний тримати суспільство вкупі голою силою; і це до певної міри виправдує давнє переконання, нібито державний лад витворюється на основі згоди. Правління, говорив Грін, залежить від волі, а не від сили, бо силою, що прив'язує людську істоту до суспільства, є те, що суспільство визнає фундаментальний соціальний потяг людської природи, який є в той же час моральним потягом. Суспільство прагне реалізувати ці природні потяги людини у формі, адекватній повному ідеальному значенню моральності. Цей ідеал вимагає, щоб члени суспільства діяли як морально рівні, ставились один до одного шанобливо, щоб усім вільно було думати і діяти самим по собі і щоб думки їх та дії керувались і контролювались повною моральною відповідальністю. З цієї причини здійснюваний державою примус має бути зведено до мінімуму, і наскільки це вірно щодо примусу, здійснюваного державою, то не меншою мірою це вірно і щодо будь-якої іншої форми примусу, що своїм впливом робить людей чимось меншим, ніж вільні моральні чинники. Для Гріна, як і для Канта, спільнота людей є «царством цілей», де з кожним поводяться як з метою, а не як із засобом. Оскільки це за самою своєю суттю є ідеальною природою суспільства і особи, то для кожного мусить бути відкрита можливість реалізувати таке життя аж до межі своїх здібностей. Отож, по-справжньому ліберальне суспільство не може ставити собі за мету щось менше, ніж дати всім людям право на моральне самовизначення і на моральну гідність, що є водночас і умовою, і належним правом особистості.

Грін розвинув цю концепцію переважно в своєму аналізі права. Право, твердив він, завжди має два елементи. Це, в першу чергу, вимога свободи дії, що, по суті, є ствердженням індивідуального пориву реалізувати свої внутрішні здатності і здібності. Гедоністська психологія, твердив він, засадничо облудна, бо людська природа являє собою сукупність жадань і прагнень дій, що скеровані не на приемність взагалі, а на конкретні задоволення. Претензія, однак, ніколи морально не виправдовується простим бажанням, а тільки осмисленим бажанням, яке бере до уваги претензії

інших осіб. Її виправдує саме той факт, що загальне благо якраз і допускає таку свободу дій. Це — претензія брати участь і робити внесок. Наслідком цього, іншим елементом у праві є загальне визнання, що претензія виправдана, що індивідова свобода справді робить внесок до загального добра. Моральною громадою, з Грінової точки зору, отже, є та, в якій індивідуальна відповідальність обмежує свої претензії на свободу в світлі загальних суспільних інтересів і в якій сама громада підтримує індивідові претензії, бо загальне благополуччя може бути здійснене тільки через ініціативу і свободу індивіда. В ідеалі громада, як казав Руссо, є «формою асоціації, що буде захищати й боронити спільною силою особистість і добро кожного із членів, і в якій кожен, еднаючись з усіма, все ж може підкорятися лише самому собі». Існує, отже, загальне суспільне благо чи добробут, що є критерієм прав і обов'язків індивіда, — Платон називав це «здоров'ям» громади, — але воно не відокремлене від особистого щастя і не протилежне йому, бо індивід може поділяти громадський добробут, і сама вже участь індивіда в житті громади є істотною складовою його індивідуального щастя. Принципово ліберальний елемент у Гріновій етиці полягав у його відмові розглядати суспільне благо, що вимагало б просто самопосвятти чи самозречення з боку осіб, які його поділяють чи підтримують. Обов'язок і право громади іде в парі з правом і обов'язком її членів. Грінова думка була добре виражена Леонардом Гобгаусом у книзі, призначеній спростувати те, що Гобгаус розглядав як неліберальну, гегельянську тенденцію підносити суспільство чи державу понад інтереси їхніх членів, що він приписував Босанке, Гріновому найвизначнішому учневі.

*Щастя і нещастя суспільства є щастям і нещастям людських істот, посиленням чи поглибленням почуттям спільного володіння. Воля суспільства — це в кінцевому рахунку їх об'єднана воля. Совість суспільства є виразом благородства чи неблагородства його членів, і дається вона взнаки в годину порушення громадського балансу. Якщо ми можемо судити кожного за його внеском до громади, то ми праві спитати з громади, що вона робить для цієї людини. Найбільше щастя не буде реалізоване найбільшою чи бодай великою кількістю членів, якщо у ньому не будуть брати участь всі чи якщо участь кожного не стане найістотнішою його умовою. Але не існує щастя взагалі, є тільки індивідуальне щастя, і немає ніякого спільного «Я», що поглинає людську душу. Існують суспільства, в яких їхні окремі й самостійні особистості можуть розвиватися в гармонії і робити внесок до колективних успіхів<sup>1</sup>.*

Ця обопільна взаємозалежність індивідуальних претензій і суспільного визнання була в Гріна етичною, а не юридичною концепцією. Він недво-

<sup>1</sup> «Метафізична теорія держави» (1918), с.133.

значно відкидав Бентамове визначення прав як «породження закону». Причина цього полягала в тому, що Грін був переконаний: ліберальний лад можливий не інакше, як у суспільстві, де законодавство і державна політика стали підзвітними громадській думці, освіченій і в той же час морально чутливій. Це істина, яка, вважав він, міститься в теорії природного права; вона пред'являє законіві ідеал справедливості, рівності й людяності, до якого він має наблизитися. Цим Грін не хотів сказати, що закон може зробити людей моральними, бо моральність, як основне в особистості, не може бути вироблена правовим примусом. Закон обов'язково має справу із зовнішніми проявами поведінки, а не з духовними чинниками й намірами, що стоять за ними. Але, щоб державне правління могло бути справді ліберальним, мусить, вважав Грін, існувати постійна взаємодія між законом і мораллю. Цей обмін є подвійним. З одного боку, права й обов'язки, що фактично силою впроваджуються в життя, ніколи не будуть на рівні того, що було б можливе. Моральна громадська думка — невід'ємний засіб піднесення державного правління до найліпшого рівня, на якій він тільки спроможний. З іншого боку, хоч державі не під силу зробити людей моральними, вона може багато зробити для створення соціальних умов, у яких вони матимуть змогу самі розвивати почуття моральної відповідальності. Щонайменше вона може усунути багато перешкод на шляху такого розвитку, як вона робить, наприклад, визнаючи за дітьми право на освіту. Уряди, що вважають себе ліберальними, насправді, твердив Грін, не дотягують до того, що вони мали б робити в цьому відношенні. Моральний обов'язок держави у створенні можливостей не зменшується від того, що людей неможливо змусити використовувати можливості якнайширше, і марно та жорстоко нав'язувати людям моральну норму, вдовольнити яку вони не мають можливості. Найхарактернішим елементом у Гріновім лібералізмі було його переконання в реальності суспільного сумління, яке регулює закон і самé законом підтримується. Саме такого значення надавав він загальній теорії Руссо. Але він тільки твердив, що Руссо просто плував, коли намагався відшукати, де в суспільстві міститься загальна воля. Моральна розсудливість не може, за природою речей, бути знайдена ніде, бо ніхто і ніяка суспільна інтуїція не є непохибною. Кожен мусить іти за своїм розумом і совістю, а ліберальне суспільство якраз і шанує його право на судження і також збільшує імовірність того, що його судження виявляться соціально гідними довіри.

Ця моральна свобода, що, як уявляв собі Грін, виникає з метафізичної природи «Я», чи особистості, була для нього підвалиною політичного лібералізму. Нема сенсу питати взагалі, наполягав він, чому людська істота підлягає правилам, створеним суспільними інституціями, або чому, як член суспільства, вона має права. Її свободи, її обов'язки є двома сторонами того самого суспільного відношення, що надає їй разом і обов'язків, що випливають з місця, яке людина посідає в соціальній структурі, і забезпечує її як особистість певними правами. Тому людське суспільство є комплексом інституцій, всередині яких людські істоти живуть

своїм особистим життям, а їх індивідуальність виражається значною мірою причетністю та участю, які притаманні такому членству. Роль, яку випадає грати правлінню в цьому соціальному комплексі, є роль регулювання і контролю в світлі цього ідеалу вільної участі. Ліберальне управління прагне мінімізувати примус, але примус буває багатьох видів і може залежати від багатьох обставин. Взагалі всяка ситуація — примусова, коли вона вносить розлад у спонтанне самовираження природжених здібностей і підмінює моральний самоконтроль змушуванням. Виправдання законного примусу якраз і полягає в тому, що він протидіє і нейтралізує інші форми примусу, що є менш терпимими. Право на свободу судження і дії Грін поширював на всіх людей без огляду на їх ранг і багатство тою мірою, якою вони підносяться до сприйняття соціальної відповідальності. Він вважав, що всі люди більш чи менш підносяться до цього рівня, наскільки їм надано було змогу дістати свою частку в моральній культурі, створеній цивілізацією. Виходячи з цього, він розглядав освіту як найважливішу суспільну функцію і вважав, що головна різниця між древньою і сучасною цивілізаціями лежить у тій мірі, в якій сучасна нація удоступнює для всіх своїх людей блага, що в античності були зарезервовані для аристократії. Поки що, думав Грін, нація — це, мабуть, найбільша одиниця, що посідає соціальну згуртованість, необхідну для того, щоб зробити ідею загального добра ефективною, але він був переконаний, що держава мусить керуватись у своїй політиці належним пошануванням загальнолюдського блага. Війна, твердив він, ніколи не може виникнути без допущеного десь морального промаху, і хоч її часом важко уникнути, але завжди вона є доказом морального провалу.

### Лібералізм, консерватизм, соціалізм

Грінова апологія лібералізму усунула ту різку грань між економікою і політикою, що нею попередні ліберали відсторонювали державу від втручання у діяльність вільного ринку. З Грінової точки зору, навіть вільний ринок — соціальна інституція, радше ніж природна умова, і, цілком можливо, потребує законодавства, аби лишатися вільним. Політика й економіка — не різні сфери, а переплетені інституції, безумовно не незалежні одна від одної, і в ідеалі обидві мали б сприяти етичним цілям ліберального суспільства. В політичній теорії ця зміна означала радикальний відхід від того ставлення до держави і законодавства, що було характерним для лібералізму. Лібералізм завжди поглядав на державу підозріло і утримував її діяльність у вузьких межах чи то з допомогою неблаганно суворого списку конституційних гарантій, чи то припущенням, що втручання законодавства до свободи є небажаним. Грінів же лібералізм був, навпаки, одвертим сприйняттям держави як позитивного чинника, котрим слід послуговуватись у кожній точці, де законодавство можна виправдати як внесок до «позитивної свободи», коротше кажучи, для будь-якої мети,

що збільшує загальний добробут, не створюючи більших зол, ніж усуває. То правда, що сам Грін, та й, правду кажучи, все покоління лібералів, до якого він належав, не міняв різко своєї політичної платформи разом зі змінами в теорії. Ліберали зберегли навіть нервовий страх перед «патерналізмом» і порушенням індивідуальної відповідальності, що йшло з боку соціального законодавства. Але з Грінової точки зору ця проблема більше не означала принципової розбіжності, а стала просто питанням факту і ймовірних наслідків законодавства. Основною метою його ревізії було загнати державу на законодавчі рейки, від яких та раніше ухилялась, виходячи з відверто визнаних ліберальних засад. Таким чином, Грін сам був переконаний, що держава мусить іти далі, ніж вона доти йшла, у фінансуванні народної освіти й перетворенні її на обов'язкову, хоч у цій царині майже ніхто із лібералів, окрім Спенсера, не стояв на платформі *laissez faire*. Він був також переконаний у потребі розширення санітарних правил в інтересах охорони здоров'я, стандартів будівництва задля проживання людей у достойних житлових умовах, наполягав на контролі за трудовими контрактами. І поскільки він взагалі твердив, що всі права на приватну власність можна захищати тільки в разі, коли вони сприяють загальному благу, його теорія відкривала широкі можливості законодавчого регулювання. Звичайно, Грін був переконаний, що стосовно права власності нема потреби ні в яких великих змінах, бо він вважав, що зростання крупного приватного підприємництва не перешкоджає паралельному зростанню середнього і дрібного підприємництва. Але це також було питанням факту, і якби він переконався у своїй помилці, він, цілком логічно, змінив би свою думку.

Ця якість Грінового лібералізму мала тенденцію затушовувати і змазувати будь-які гострі лінії розбіжності між альтернативними політичними теоріями, оскільки вони не були несумісними з його етичною концепцією ліберального суспільства. Або, як глянути на справу трохи інакше, Грінів лібералізм перестав означати якусь єдину і незмінну політичну і законодавчу лінію, а радше певну комбінацію різних ліній політики, покликаних забезпечити розмаїття соціальних інтересів, визнаних такими, що сприяють загальному добробуту. Так, різниця між лібералізмом і консерватизмом чи навіть між лібералізмом і ліберальною формою соціалізму перестала бути справою принципу. Грінова соціальна філософія, подібно до Мілевої, могла б бути описана як розширена й ідеалізована форма утилітаризму. В одному сенсі ця зміна не суперечила загальному характеру і схильностям лібералізму, а була просто розширенням концепції загального благополуччя. На ділі, проте, Грін фактично привласнив для лібералізму комплекс соціальних цінностей і ліній поведінки, що в традиційній англійській політиці був характерним для консерватизму. Саме це спонукало декого з його сучасників, Марка Патісона для прикладу, вважати його філософію за звичайну плутанину. Консерватизм Дізраелі, запозичений, по суті, у Берка, саморекламувався як захисник стабільності й надійності проти надто швидкої і надто різкої зміни, головною причиною якої виступає

розширення торгівлі й промисловості, що було типовим для політики лібералів. Ревізія, проведена Гріном у ліберальній теорії, полягала почасти в наполяганні, що стабільність і надійність самі є елементами загального добробуту і необхідними умовами свободи. Грінова філософія намагалася сформулювати моральну платформу, настільки широку, щоб усі люди суспільної доброї волі могли на ній стояти, і до певної міри він мав успіх. Її метою було трансформувати лібералізм із соціальної філософії з єдиним набором інтересів, бачених з точки зору окремого класу, у таку, що змогла б претендувати на врахування всіх важливих інтересів під поглядом загального добра національної спільноти.

Очевидно, проте, що цей замір не міг бути повністю успішним. Загальність, щоб не сказати туманність, Грінових етичних термінів була такою, що розбіжності поглядів, навіть між молодшими людьми, які вважали себе, по суті, згодними з ним, були неминучими. Ідеалістична політична теорія вдавалася до двох інтерпретацій: однієї, більш авторитарної і, можливо, більш консервативної, та іншої, одверто набагато ліберальнішої. Значною мірою ця різниця залежала від того точного наслідування Гегеля, яке приписували Гріновій філософії. Гегельянські елементи в Гріновій філософії були відібрані й підкреслені, почасти з метою підправити Гріна, найвизначнішим його учнем — Бернаром Босанке — у «Філософській теорії держави» (1899). Під впливом першої світової війни ця книжка була піддана гострій критиці Леонардом Гобгаусом, який сам був під сильним Гріновим впливом, у його «Метафізичній теорії держави» (1918). По суті, Гобгаус, під спонукою війни, підкреслив деякі з антиліберальних висновків гегельянства, що їм англійські та американські гегельянці надавали хіба що тимчасового значення. Дискусія між Босанке і Гобгаусом точилася довкола двох пунктів, нечітко висловлених у Гріна: етичних стосунків між індивідом та громадою і стосунків суспільства до держави.

Грінове твердження, що «Я» є соціальним «Я», було справді важливим твердженням, поки всі були схильні ним нехтувати, але, як тільки його було визнано, то все ж лишалося питання, що воно значить і, зокрема, до чого воно зводиться у випадках, коли індивід вступає в конфлікт із загальноприйнятими переконаннями чи звичаями. Босанке, подібно до Гегеля, та на відміну від Гріна, не дуже рахувався з соціальною критикою морального дисидента, але вважав, що зміни в інституціях відбуваються за «внутрішньою логікою соціального зростання». Відповідно, як Гегель ототожнював індивідуальні схильності з «капризом», так Босанке волів ототожнювати їх зі «звичайними тривіальними настроями» і «вузькою, деспотичною, суперечливою сваволею». І, як Руссо часом зображав загальну волю як те, що «надає людським діям моральності, якої доти їм бракувало», так Босанке приписував суспільству «справжню волю», з якою воля індивіда була б ідентичною, в разі коли б він перебував у повній моральній та інтелектуальній спроможності.

В буквальному сенсі це означало б на практиці припущення, що суспільство завжди має рацію, а індивід завжди хибує, або практичний



висновок, що особисте сумління мусить завжди просто підлаштовуватись і коритись владі. Такого роду погляд був фактично підтекстом, якщо не твердженням, коли Ф.Г.Бредлі заявив у своєму розділі про «Мое становище і його обов'язки»:

*Слід замислитись, чи намагання розвивати в собі власні погляди, тобто мати відмінну від світу точку зору на мораль, не є (хіба що йдеться про народженого небом пророка) чистісінькою зарозумілістю<sup>1</sup>.*

Висновок цього роду узгоджується великою мірою з Гегелем, але не з Гріном, котрий завжди вважав обмін судженнями між особистостями і державними інституціями взаємно необхідним і важливим. Звичайно, соціальний тиск, як твердив Босанке, безперервно підносить індивідів до вищих норм поведінки, ніж вони досягли б, полишені на самих себе, але рівно ж вірно і те, що особисті ідеї постійно підносять закон і урядування до норм, яких ті зроду не досягли б без критики. Політична філософія, що заперечувала б друге з цих двох тверджень, безумовно, була б недостатньо ліберальною, бо без цього вільна думка й вільне висловлення значною мірою втратили б свою політичну вартість.

Впровадження в англійській ужиток слова «держава» як відверто технічного терміну з додатковими значеннями, запозиченими в Гегеля, обернулося суцільною невдачею. До ідеалістів жоден англійський політичний мислитель не вживав цього слова в будь-якому особливому сенсі і, правду кажучи, взагалі не вдавався скільки-небудь звично до нього. Та, як на те пішло, ідеалісти й не надавали йому ніякого точного значення; у Гріна, а ще більше у Босанке, воно було джерелом постійної плутанини мало що в термінології, а й у думці. Часом воно означало уряд, часом націю, часом суспільство — всі слова розпливчаті, але певно, що не взаємозамінні, — а часом воно означало ідеальне ество, яке, мов загальна воля Руссо, «завжди має рацію», але не може бути ототожнене ні з чим на світі. Це останнє значення, зокрема, поєднане з іншими, мало ефект наділення певної інституції моральним достоїнством та авторитетом, на які вона не мала б заявляти жодних претензій, і саме на це Гобгаус нападав як на «метафізичне» вживання, чи зловживання, цим словом. Він показав, що воно може вживатися на виправдання політичного групотворення або давно вкоріненого соціального розшарування, і в кожному разі це суперечить лібералізові. В іншій роботі Гобгаус твердив, що однією з ознак ліберального суспільства є припущення, що претензія кожного на морально значне місце в громаді спирається на право, а не на милосердя, і вислідом цього є велика моральна різниця між лібералізмом і філантропією<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Етичні студії» (1876), 2-е вид., с.200.

<sup>2</sup> «Лібералізм» (1911), розд. 8.

Хоч, може, Грінів лібералізм і схилявся, таким чином, до консерватизму, він узгоджувався також із ліберальною формою соціалізму при умові, щоб останній не спирався на теорію класового антагонізму. Жодної різкої розбіжності у принципах між лібералізмом Гріна і соціалізмом тієї групи молодих людей, що заснували в 1884 році фабіанське товариство, не простежується. Як видно, це не сталося завдяки прямому впливові Грінового вчення на фабіанців, та, власне, й не під впливом будь-яких абстрактних філософських теорій. І Грін, і фабіанці відображали, мабуть незалежно, важливу зміну в кліматі британської політичної думки, а саме, втрату віри в гадану суспільну ефективність приватного підприємництва і зрослу готовність використати законодавчу й адміністративну владу держави для коригування його зловживань та його гуманізації. Подібно до Гріна, фабіанці захищали свою програму як розширення лібералізму. У «Фабіанських есе» (1889) Сідні Веб стверджував, що «економічний бік демократичного ідеалу і є фактично самим соціалізмом»; його моральність — «це тільки вираз одвічної пристрасті життя, що шукає свого задоволення через поривання кожного індивіда до щонайвільнішої та щонайповнішої діяльності». Соціалізм — це не придушення, а реалізація особистості й індивідуальності. Насправді неважко було б представити фабіанський соціалізм як зусилля втілити Грінову «позитивну свободу» на базі значно ширшого знання економіки та промислового й політичного адміністрування, ніж його мав Грін. І якщо фабіанці планували іти значно далі, ніж Грін, в напрямку націоналізації основних галузей промисловості й контролю над виробництвом і розподілом, то вони обґрунтовували свої плани, як і Грін, спостереженнями лихих наслідків безконтрольної економіки, а не, як Маркс, на діалектиці економічного розвитку та невідворотності класової боротьби. Фабіанська економіка була, головним чином, не марксистською, а поширенням теорії економічної ренти на накопичення капіталу за попередніми накресленнями Генрі Джорджа. Фабіанська політика базувалася на справедливості і бажаності конфіскації незаробленого прибутку і використання його для соціальних цілей. Ці наміри залежали від переконання, в основі подібного до Грінового, що свобода неможлива без деякого розумного ступеня безпеки, і, отже, соціальна безпека і стабільність настільки ж предмет політичного курсу, як і свободи. Відповідно, соціалістичні принципи реорганізації британської лейбористської партії, сформульовані в Сідні Вебовім «Лейборпзм і новий соціальний лад» (1918), набрали вигляду національних мінімумів — дозвілля, здоров'я, освіти і прожитку, — падіння нижче яких скількись там значної частки населення суперечило б соціальній доцільності. Цю мету продовжували обстоювати далі як розширення свободи. В 1942 році партійний виконком повторно підтвердив, що планове суспільство може бути «далеко вільнішим суспільством», ніж конкурентне, бо воно може «запропонувати тим, хто в ньому працює, з одного боку, почуття постійної можливості для вираження своїх здібностей і талантів, з другого боку — повну участь у виробленні правил, за якими вони працюють».

### Теперішнє значення лібералізму

Оцінка значення лібералізму і його теперішньої позиції в політичній теорії мусить зважати на той факт, що слово це вживається з певною послідовністю в двох розуміннях, в обмеженому і в іншому — розширеному сенсі. Вжиток цей, проте, не довільний, бо для обох чинні історично обґрунтовані підстави. У вузькому сенсі «лібералізм» уживано для означення політичної позиції посередині між консерватизмом і соціалізмом, і то прихильної до реформ, але ворожої до радикалізму. В цьому розумінні він сприймається як споріднений зі світоглядом середнього класу радше, ніж аристократії, зацікавленої в status quo<sup>1</sup>, чи робітництва з його курсом на регулювання, а то й витискання комерційного підприємництва. Це обмежене значення «лібералізму», либонь, більш характерне для континентального, ніж новітнього англо-американського вжитку; марксистки стало описують лібералізм як капіталістичну політичну теорію, націлену на економічне laissez faire, чи принаймні на практично найтісніше наближення до laissez faire. У розширеному значенні «лібералізм» став уживатись як мало не еквівалент того, що прийнято називати «демократією», на протиположності до комунізму чи фашизму. На політичному рівні цей сенс «лібералізму» має на увазі збереження народних інституцій урядування, як-то: виборче право, представницькі зібрання та адміністраторів, відповідальних перед електоратом; але в загальному плані він означає політичні інституції, що визнають певні широкі засади соціальної філософії чи політичної моралі, якими б методами їх не реалізували. В цьому розширеному сенсі лібералізм не може, звісно, бути ототожнений з ідеологією якогось класу чи якоїсь обмеженої програми політичної реформи; про нього можна говорити як про кульмінацію всієї «західної політичної традиції» або «світську форму західної цивілізації»<sup>2</sup>. Як не далеко рознесені ці два значення «лібералізму», вони обидва природно вписуються до історії лібералізму в сучасній політиці.

У своїй ранній історії англійський лібералізм був цілком політичним рухом середнього класу і віддзеркалював намагання зростаючого класу промисловців здобути політичне становище, співзвучне з його зростаючою вагою в економіці, що швидко індустріалізувалася. Політика його була спрямована значною мірою на скасування застарілих обмежень у промисловості й торгівлі, а його противником був клас землевласників, майново зацікавлений у збереженні цих обмежень. Laissez faire не було протиприродним гаслом для ліберальної програми. Не буде несправедливим сказати, що цей ранній лібералізм був доктринерським у теорії і часом нерозважливим у своїй політиці. Зокрема, він був доктринерським, дотримуючись психології, що була значною мірою стереотипом поведінки на конкурен-

<sup>1</sup> Незмінний, існуючий стан (латин.).

<sup>2</sup> Ці вирази вжиті Фредеріком М. Воткінсом у «Політичній традиції Заходу: нарис розвитку сучасного лібералізму» (1948).

тному ринку, але яку він вважав науковим звітом про людську природу взагалі. Він був нерозважливим, зокрема, не помічаючи соціальної деструктивності нерегульованого капіталізму і постулюючи як реальність резерви безпеки і стабільності, без яких його власна програма політичної й економічної свободи була б неможливою. Роздуваючи той факт, що закон завжди обмежує свободу, він недооцінював ще важливіший факт — мовчки ним визнаний, — що свобода без закону неможлива. Тим не менше, після повної оцінки всієї цієї критики буде грубим перебільшенням заявляти, ніби ранній лібералізм мотивувався виключно інтересами єдиного соціального класу; вважати, наприклад, що далекосяжні вигоди Беніамінових законодавчих реформ дістались тільки англійцям із середнього класу. Більше того, навіть якщо laissez faire було догмою ліберальної філософії, ліберальне законодавство ним ніколи не вичерпувалось. Трудове законодавство в Англії звичайно датується 1802 роком, і хоч воно просувалось повільніше, ніж бажалося, на кінець XIX ст. ліберальне законодавство скидалося більше на соціальне, ніж на законодавство для впровадження в життя економічної конкуренції. Починаючи від Джона Стюарта Міля, жоден значний ліберальний мислитель, крім Герберта Спенсера, не обстоював теорії, бодай трохи наближеної до laissez faire. Ототожнювати лібералізм із чисто негативною теорією стосунків між владою та економікою — це тенденційне перебільшення, не варте розгляду. Раціональний розгляд цих стосунків міг би бути спрямований не питання: в якій точці регулювання ділової активності починає становити загрозу для політичного лібералізму? Бо ліберал має підстави сумніватися, чи може тотально планована економіка бути узгодженою з політичною свободою.

Період десь між 1850-м і 1914 роками був напрощуд стабільним порівняно з попереднім чи наступним. Партійні суперечки, які тоді видавались великими, прикривали фактично значну міру істотної згоди. Не більше рації називати лібералізм філософією промислового середнього класу, ніж називати консерватизм філософією дрібного землевласницького дворянства, але жоден з них не мислив своїх суперечок в термінах марксистської класової боротьби. Англійські консерватори опиралися ліберальним реформам, але мало хто з них мав хоч якусь надію чи хоч якесь серйозне бажання скасувати їх. Саме консервативний уряд 1867 року надав виборче право англійському робітничому класові. На протилежному боці політичного спектра «Комуністичний маніфест» був справді програмою революційного руху робітничого класу, але марксизм ніколи не мав більше ніж матеріального впливу ні на теорію, ні на практику англійського тред-юніонізму. У Німеччині, де соціалізм був у теорії і марксистським, і революційним і де соціалістична партія здобула значну виборчу потугу, успіхи його були здобуті через законодавство; на кінець століття революція перестала бути серйозною частиною політики. Це була епоха, коли люди могли тішитися тим, що еволюція витіснила революцію, і вірити, хизуючись своїм розумом, що якогось роду представницька інституція чи бодай якогось роду народний уряд успадкує мало-помалу політичний світ. Тим

часом всі партії в рамках практичної політики задовольнялись тим, що утримували свої цілі в межах можливості досягти їх цими методами, і, навпаки, рухи, що переступали за ці межі, лишались практично маргінальними. Від такого філософа, як Ніцше, що затаврував увесь цей період як тріумф самовдоволеної тупості, можна було відмахнутись, як від ексцентричного літератора. Цю еру доброзичливості війна 1914–1918 років з її похміллям у вигляді комунізму і фашизму перекреслила такою ж різкою ризикою, як Французька революція перекреслила вісімнадцяте століття.

Як комунізм, так і фашизм були відвертими, навіть галасливими ворогами лібералізму, відкидали практику ліберальної політики і заявляли претензії на посідання нових філософських принципів. Обидва виставлялися представниками «правдивої» демократії і таврували лібералізм як псевдодемократію, але обидва топтали громадянські свободи, для захисту яких і призначались головні демократичні конституції, і руйнували ті політичні свободи, що були опорою демократичного уряду. Обидва заперечували, що першочерговою метою уряду є захист прав і свобод, і також, що індивідуальна людська істота є компетентним суддею як своїх власних першочергових інтересів, так і стратегій і практик, що їх мав би дотримуватись уряд, аби захистити загальні чи соціальні інтереси. Обидва запровадили колективну сутність — расу в випадку фашизму і суспільство у випадку соціалізму — як володаря вартості вищої, ніж індивід, і зображали людські істоти як чинники чи органи колективу. Обидва тому зображали політику як таїну понад звичайну людську тямку і розуміли її як функцію еліти, наділеної особливими здібністю і талантом. Фашизм представляв цю здібність як інстинкт чи геніальність. А комунізм представляв це як вищий тип науки і тому прерогативу експертів, навчених розпізнавати необхідний курс, по якому мусить іти історичний прогрес.

Ці твердження були явно несумісні не лише з політикою та програмою ліберальних урядів, але і з філософією, на якій був побудований лібералізм. Твердження, що політика є прерогативою геніїв чи суперменів, порушувало ліберальну тезу, що проблеми, які виникають у політичних та соціальних стосунках між людьми, мусять розв'язуватися через розсудливість і добру волю, просто тому, що людські істоти не володіють здібностями, вищими за ці, для розв'язку будь-яких проблем. Претензії фашистського лідера на вищі здібності видавалися лібералам нічим більшим, як шарлатанством, чим вони фактично і виявились. Комуністичні претензії на вищу форму наукового значення були по формі раціональні, але порушували інший принцип, фундаментальний для лібералізму. Бо соціальні стосунки між людськими істотами завжди вважалися лібералами моральними стосунками і тому підлягали полагодженню в останній інстанції через моральні судження, що по своїй природі не могли бути справою просто тільки наукового знання. З позиції ліберала концепція морального експерта була, як казав Кант, протиріччям у термінах. Що в політиці для експертів є необхідне місце, було не тільки принципом лібералізму; він мав добрі

історичні підстави вважати це за своє відкриття. Та ліберальна політика завжди вважала політичного експерта за підсобника у творця політики, чие остаточне рішення було не просто оцінкою причин чи підрахунком шансів, а судженням чесної гри, чи справедливості, чи далекосяжних інтересів, чи загального добробуту, — отже, в останній інстанції етичним судженням про те, що мусило б статися, радше ніж фактичним судженням про те, що станеться. Тому для ліберала комуністична ідея про те, що моральні судження можуть бути пристосовані до ходу історії, що поняття прогресу може бути поставлене на службу поняттю права, виглядала як обхідний спосіб сказати, що будь-що справедливе, якщо вдалося. Оскільки політичні рішення зводяться врешті до моральних виборів, лібералам здавалося, що вони мусять досягатися через вільний обмін ідей і відкрите «прівітрування» розбіжностей на, як називав це Джастіс Голмс, вільному ринку ідей. Бо людський розум не виявив жодного кращого способу досягати розумної згоди.

Аналіз цих тверджень показує, що ліберальна політична філософія ґрунтувалась на двох постулатах, припущеннях чи аксіомах. Один може бути названий «індивідуалізмом» на протигагу будь-якій формі колективізму, хоч слово це було вживане в надто багатьох значеннях, аби бути само собою зрозумілим. Інший — для якого нема жодної очевидної назви — це усвідомлення того, що стосунки між індивідами в громаді є моральними стосунками, які не зводяться ні до яких інших. До цього, мабуть, слід би додати ще й третій постулат, а саме, що перші два не є взаємозаперечними чи, як казав Грін, що природа людського індивіда така, що він, по суті, є суспільною істотою. Оскільки ці постулати на ділі загально вироблені в сучасній етичній філософії, оскільки вони фактично репрезентують «західну політичну традицію», то нема й ніколи не існувало стандартного чи загально визнаного способу їх формулювання.

Індивідуалізм у тій чи іншій формі завжди розглядався як аксіома будь-якої вартісної теорії. Для лібералів, що опиралися на християнську традицію, виглядало б, либонь, однаково, Ісус то заявив чи будь-яка філософська система, коли Він сказав: «Субота для людини, а не людина для суботи». У новітній етичній філософії це формульовано в два різні способи, відповідно до того, чи теорія схиляється до етики добра, чи до етики обов'язку і повинності. Перший міг би бути представлений заявою Бенґама: «Інтереси індивіда суть єдині реальні інтереси», — а другий Кантовим принципом, що пошанування особи, трактування її радше як мети, ніж засобу, — і є сутністю моралі. Ці дві форми жодним чином не є взаємозамінні, але мають спільну серцевину, бо обидві індивідуалістичні. За Бенґамовою тезою стояла ідея, що коли щось має хоч якусь вартість, то вартість ця мусить десь кимось репрезентуватись особисто у вигляді фактичного людського досвіду. Його «принцип найбільшого щастя» був небагато чим більшим, ніж висновком з цієї аксіоми, а його психологія задоволення-болю була деталізованою і цілковито недоречною спробою підперти її псевдонауковою теорією поведінки. Кантова етика, яка не була

відокремленою від етики утилітаристів, все ж таки була заодно з ними як індивідуалістська в розглядуваному тут сенсі. Бо Кантів принцип означає, що людська особистість має унікальну вартість. Якби йшлося про цінність якоїсь соціальної традиції або форми урядування, то за мірило мала б правити їх дія на людей, взятих як індивідуальні особи. Принцип самореалізації в ідеалістичній етиці був кантіанським бодай настільки ж, наскільки й гегельянським, і, крім Бентамового задоволеннево-больового числення, не було жодної підстави, чому б про Грінову політичну філософію не можна було сказати, що вона сприймає «принцип найбільшого щастя» як свою норму громадського добробуту. Подібно до Бентамової юриспруденції, англійський ідеалізм базував свій аналіз будь-якого політичного питання на засадах особистої свободи чи покладав тягар доказу на карб утиску чи примусу в припущенні, що примус має виправдати себе чистим виграшем у свободі з урахуванням інтересів кожного. По суті, це була індивідуалістична теорія політичної вартості, оскільки вона сприймала всяку вимогу як засіб у стосунку до його дії на людські індивідууми як мету.

Якесь таке припущення було завжди глибоко закладене в традиції сучасної політичної думки і було виражене в цілому ряді філософських сентенцій. Найчіткішим вираженням цього стала теорія природжених прав з її твердженням, що люди створені рівними і що влада урядів походить від згоди підвладних. Коли ця міфологічна чи алегорична манера висловлюватись виявилася образливою для Бентамового здорового глузду, він мало чим прояснив ліберальну теорію, запровадивши поняття стандарту корисності. Бо корисність є відносним стандартом: вона означає отримання найбільшого результату при найменшій затраті енергії, і Міль мав, либонь, рацію, коли казав, що ранні ліберали були більш зацікавлені в ефективності, ніж у свободі. Автентичний лібералізм Бентамової юриспруденції залежав від життєздатності традиції природжених прав довго ще по тому, як вона стала старомодною політичною фразою. Введення Мілем якісних різниць між задоволенням і болями було спробою виправити відносність корисності і таким чином утримати Бентамову теорію недвозначно ліберальною, хоча Мілеві міркування з цього приводу ніколи не відзначалися чіткістю. Спроба оксфордських ідеалістів пристосувати Гегелеву філософію на підтримку лібералізму виявилась на ділі досить сумнівною, бо у важливих відношеннях Гегелева соціальна філософія не була ліберальною. Його безапеляційна заява, що людські істоти — це добриво для інтересів їх націй, є фактично більше в дусі Марксової рівно ж безапеляційної заяви, що вони є персоніфікаціями економічних категорій. Завдяки природі англійської політики, англійці могли закрити очі на авторитарний аспект німецького гегельянства, але навіть при цьому розбіжності, що розвинулися серед Грінових учнів, показали, що спілка з Гегелем була далеко не легкою справою. В той же час Гегелева філософія являла собою потужний і вагомий аналіз суспільства, що підкреслював його інституційну природу, якої англійська соціальна філософія ніколи адекватно не цінувала. Вона

правила їм за корективу, яку ідеалісти могли вдало використовувати, хоч це і не було кінцевою крапкою для політичної філософії ліберального характеру. Очевидно, така філософія мусить постулювати людській індивід як єдине джерело цінності, і яким би іменем він не називався, цей постулат служить тій же меті, що й природне право. Мабуть, у цій причина, чому ліберальні філософії неодноразово поверталися до теорії природжених прав, хоч так ніколи і не дійшли згоди щодо способу її визначення.

Інший постулат — що стосунки між індивідами в громаді є моральними стосунками, які не зводяться до жодних інших, — означає, що громада існує, бо люди в ній більш-менш визнають один одного як мету чи джерело вартості, і тому як істот, наділених правами і моральними претензіями на ті зобов'язання, що їх накладають взаємні права. Мовою Канта громада — це «царство цілей». Політична проблема є, отже, в кінцевому рахунку, проблемою в людських стосунках, що підлягає вирішенню за взаємним визнанням прав і обов'язків, при стриманості з обох боків, але рівно ж за рішучості з обох боків обстоювати свої права. В рамках таких стосунків суперечки та незгоди будуть, певно, довічними, які породжені проблемою пошуку життєпридатної основи для здійснення численних взаємин, що й складають людську громаду. З погляду лібералів, розв'язок проблем може бути знайдено через дискусії, обмін претензіями чи пропозиціями, через переговори, узгодження, компроміси, завжди в припущенні, що обидві сторони чесно визнають права і сумлінно виконують взяті на себе зобов'язання. А інституції такої громади розглядаються як такі, що в першу чергу забезпечують засоби, через які дискусія може вилитися в погодження поглядів, що зводить голій примус до невідворотного мінімуму. Вони здійснюють владні функції, та це все ж влада послаблена, зрідка тільки обтяжлива і в цілому широко самозастосовувана зацікавленими людьми. Бо громада з її усталеними звичаями така ж «природна», як і люди в ній. В ній вони народжені, до неї пристосовані і більше схильні відчувати себе в ній вдома, ніж гнітяться нею. І все ж часом вона може виявитись гнітючою, та це проблема для часткової переробки, радше ніж проблема завалу всієї структури і перебудови її наново. Її історія — це нескінченне латання, але таке, в якому неперервність громади ніколи не рветься і не губиться; в якому завжди було б не зовсім вірно твердити, що громада — це просто засіб для якоїсь зовнішньої мети, і до того ж у якій доля її людського матеріалу має першочергову вагу. Це, можна гадати, є спрощеною версією того, що Грін мав на увазі, коли називав свою філософію новим формулюванням природжених прав, але також повторював, що людські істоти за природою соціальні.

Грінова версія лібералізму справді передбала дещо від Гегеля, проте лишалася глибоко від Гегеля відрубною. Що робило Гегелеву філософію важливою для XIX ст., так це зображення суспільства як плеяди інституцій. Інституційна історія, інституційний підхід в економіці та політиці були порівняно новими відкриттями, і гегельянство втілювало це відкриття. Це

було прозріння, майже відсутнє в ранньому лібералізмі, який, по суті, вважав, що суспільство не має взагалі ніякої структури, ні історії. Він міг уявити собі економіку на засадах *laissez faire*, де необмежений егоїзм, якщо він розсудливий, автоматично подбає про всі мислимі громадські інтереси. В певному розумінні інституції безособові: парламент може тягтися століттями, підбиваючи своїх членів під свої усталені способи функціонування, хоч вони існують тільки в поведінці самих цих членів і більш ніде. Однак Гегелева концепція суспільства як просто системних сил, що породжують зміни своєю внутрішньою напругою, була така ж однобока, як і *laissez faire*-ова, концепція ринку без будь-якої інституційної структури; її достоїнство полягало в тому, що однобока вона була в протилежну сторону. Подібно Маркс мав цілковиту рацію, кажучи, що умови, притаманні для промислового суспільства, витворюють клас найманних робітників, які в свою чергу творять профспілки, котрі є новими інституціями, але це не значить, що вони тим самим виступають як уособлення економічних категорій. Вони діють як людські істоти, поставлені перед проблемою, що збираються дати їй якусь раду, і вони можуть утворити інституцію, бо здатні пристосувати свою поведінку до ролі членства в певній організації, що характерно для людської поведінки. Саме ця тенденція мислити суспільство як комбінації уособлених абстракцій робить теорії і Гегеля, і Маркса неліберальними. Вона виражена в їхньому окресленні різного роду опозицій як «протирич» — як «так» проти «ні». Вирішення їх має відбуватися шляхом боротьби між націями у випадку Гегеля, між соціальними класами у випадку Маркса. Для Гегеля цивільне суспільство було системою механістичної упорядкованості без розумності й самокерованості, подібно, як капіталізм був для Маркса «анархією виробництва». Ніщо не могло звести Гегелеве громадянське суспільство до людських пропорцій, хіба що накинення на нього держави, як ніщо не могло зробити капіталізм терпимим для Маркса, хіба що зруйнування і заміщення суспільством іншого роду та іншого роду особою. Грінове наполягання, що людські істоти від природи соціальні, було насправді зовсім інакшим. Воно було рівнозначне твердженню, що організація суспільства для людей річ не більше зовнішня, ніж організація їх власних характерів; вона існує лише силою того факту, що більшість людей виконують свої зобов'язання, грають ті ролі, яких вимагають їхні інституції, і що вони можуть робити це лише через те, що вони люди і мають особистості.

Водою Грінового аналізу була його надмірна абстрактність і загальність, наче цей аналіз стосувався не буденних особливостей людської поведінки, а чогось рідкісного, що має бути нав'язане людям понад їх самодостатність шляхом переконування. Звичайно він вживає «суспільство» в однині і часом з великого «С». Ясно, що «суспільство» — це абстракція, загальне поняття, що охоплює безліч взаємозчеплених груп і асоціацій, до яких потрапляють людські істоти; деякі, як, наприклад, сім'я, — це суспільства, спільноти, набагато давніші і по-людськи важливіші, ніж будь-якого роду

політичні організації. Соціальні організації не більша дивина чи таїна, ніж біологічний механізм індивідуального людського організму (хоч обоє таємничі). Бо кожна нормальна особа є членом безлічі таких груп або ж перебуває у різноманітних стосунках з іншими особами, з котрими вона більш чи менш ототожнює саму себе і свої інтереси. Вона переходить від однієї такої системи стосунків до іншої плавно і звичайно без якихось складних і незграбних приготувань. Жодна соціальна група не поглинає людину повністю, і вона безумовно зберігає природну здатність бути членом багатьох інших, членом яких вона жодним чином фактично не є. Її лояльність до одного угруповання може, звісно, конфліктувати з її лояльністю до іншого, але це радше виняток, ніж правило, бо звичайно два угруповання цілком узгоджуються одне з одним без тертя і надзвичайних зусиль. Сім'я може, звичайно, вести нескінченну вендету з довколишніми сусідами, але це не є характерним явищем. Індивіди в них можуть дістати розщеплення особи, намагаючись належати до обох, але це не правило. Особисті, чи приватні, інтереси індивіда можуть і часто таки конфліктувати з його обов'язками чи інтересами як члена групи, але вони не конфліктують *per se*<sup>1</sup>; належність до сім'ї може бути тяжким чи неприємним ділом, але більшість людських істот справляються з цією належністю без почуття непоправної втрати. Коротше кажучи, відношення між егоїзмом і альтруїзмом, приватним інтересом і громадським інтересом є логічною проблемою, бо вони — абстракції. Яким чином один і той же індивід має обидва роди інтересів — справа зовсім інша, бо фактично він завжди їх має. Загальна проблема, яким чином людські істоти стають суспільними, і штучна, і безпідставна; вони соціальні просто тому, що вони люди.

Вислідом цього аналізу для політичного лібералізму було те, що суспільство, чи громада, то одне, а держава — то вже щось цілковито інше. Суспільство всеосяжне, але також плюралістичне, і не потребує жодної навислої над ним організації чи влади, аби тримати його вкупі, тоді як держава — це організація, але з цієї ж причини — не всеосяжна. Натомість вона є однією з незліченних форм асоціації, до яких належать люди, з обмеженими функціями, а отже, з обмеженими можливостями. «Функція суспільства» — абсолютно безглуздий набір слів, точнісінько як «функція людської істоти» в будь-якому загальному сенсі безглузда; хіба що цьому виразові надається якогось теологічного значення. «Функція держави» — цілком доречний вираз. І навіть якщо державу визначати як таку, що посідає монополію законної влади, то все ж не буде непослідовним припускати, що її влада здійснюється виконанням певних законних процедур і в рамках конституційних гарантій. Структура законних прав і обов'язків, яку держава підтримує в суспільстві, є все-таки структурою, а не гамівною сорочкою; вона може полишити приватну царину, в межах якої індивіду вільно чинити, як йому заманеться, на власний розсуд, і вона може

<sup>1</sup> Самі по собі (латин.).

полишити якісь функції і права іншим асоціаціям та угрупованням людей, навіть якщо держава здійснює специфічне владне регулювання ними. Вирішальною характеристикою і, мабуть, найважливішою характеристикою ліберального державного правління є відсутність у ньому тоталітарності. Історично лібералізм виріс у європейському суспільстві з високим ступенем культурної єдності, але також із відносно незалежними центрами влади. Він охоплював не тільки держави, але й церкву чи церкви; він завжди охоплював велике і всезростаюче розмаїття корпорацій та добровільних асоціацій, що мали значний діапазон свободи дії і що також здійснювали на ділі дуже ефективну дисциплінарну владу над своїми членами. Право на добровільну асоціацію було надзвичайно важливим аспектом індивідуальної свободи. Картина ліберального політичного суспільства як маси розрізнених індивідів, пов'язаних тільки спільним громадянством у державі, зроду й близько не була фактом, а тільки домислом нових філософів під спонукою Французької революції. Очевидно, що корпорації можуть бути такими ж гнобительськими та неліберальними, як і сама держава, але це не виправдовує погляд, що люди були б вільними, якби не мали жодної організації. Також це ще питання, чи була коли якась людська громада настільки простою, аби мати тільки одним-однісіньку організацію. Певно, що жодне сучасне суспільство не може навіть наблизитись до такого стану, і як фашизм, так і державний соціалізм продемонстрували, що експерименти в цьому напрямі і фіктивні, і згубні.

Тоді, раз суспільство обов'язково мусить містити в собі безліч об'єднань, що є бодай потенційно центрами влади, на яких умовах може здійснюватися керування ними? Можливо припустити, як то більшою чи меншою мірою робив Гегель, а Ленін — безумовно, що все управління мусить бути зосереджене в одному місці, партії чи державі. Тоді таке регулювання управління практично рівнозначне диктатові. Лібералізм же, навпаки, припускає, що значно розумніше зробити урядування предметом сталої консультації, дискусії та переговорів при відвертому визнанні того факту, що, хоч людське суспільство залежить від угоди, однією з корисних форм угоди є угода про розбіжності. Ліберальне правління виходить також від припущення, що при наявності розсудливості та доброї волі може бути досягнутий консенсус, який забезпечить достатньо згоди на підтримку колективної дії, і що остання може бути в розумних межах ефективною, а не гнобительською. Він робить назагал емпіричне припущення, що відкрите обговорення є, зрештою, найліпшим випробуванням для ідеї, і, отже, треба відверто сприйняти висновок, що політика за самою своєю суттю є справою суперечливою і вузькопартійною, бо цілковито законні інтереси, навіть у найодноріднішому суспільстві, на ділі часто конфліктують, і, знов-таки, емпіризм схиляється до позиції звичаєвого права, що надання кожній із сторін змоги викласти свої доводи, хай навіть коштом упередженості чи якоюсь мірою брехні, є врешті-решт найліпшим способом добитися правди або досягти справедливого рішення. З цієї ліберальної точки зору державне правління — це передусім система інституцій, при-

значена регулювати громадську думку і дискусії та зважати на протилежні вимоги з метою вироблення дієздатної політики. Влада — це, безумовно, силова організація, і Бентам цілковито мав рацію, кажучи, що закон існує, аби змусити людей робити те, чого вони інакше робити б не стали. Але влада, вжита після розсудливого зваження часто протилежних вимог, морально відмінна від голого насильства і цілком здатна виявляти більше розумної гнучкості. Бо людська мудрість полягає не стільки у певності своєї правоти, скільки в закладеній у людині здатності коригувати свою позицію.

Очевидно, що ці припущення ліберального уряду в окремих випадках можуть бути хибними. Вони спираються на передумови, особливо моральні передумови, які часто відсутні. Вони припускають чесне визнання з боку уряду, що він діє на базі консенсусу, який майже ніколи не є повним, і що, здійснюючи волю більшості, він все ж має належно пошанувати меншини, яких не представляє. Ліберальна концепція, що влада має надавати меншинам право на самоорганізацію і самопропаганду, що меншини не переступатимуть межі, яка розділяє опозицію і підривно діяльність, і що обидві сторони утримуватимуться від засмічення джерел масової інформації. Система ліберального державного управління виходить із усвідомлення того, що жодна партія не вічно при владі, що організована опозиція — невід'ємна складова ліберального уряду і що тільки законні методи можуть уживатися для недопущення опозиції до влади. Вона вимагає ряду конституційних інституцій для підтримки і, по змозі, силового впровадження в життя цього роду політичної моралі. А понад усе вона вимагає суспільства з міцним почуттям власної солідарності і з турботою про громадські інтереси, з назагал освіченим населенням і, можливо, певної міри досвідом у роботі з необхідними інституціями.

### Вибрана бібліографія

- Matthew Arnold and John Stuart Mill.* By Edward Alexander. New York, 1965.  
*The Philosophy of J. S. Mill.* By R. P. Anschutz. Oxford, 1953.  
*Political Thought in England, 1848 — 1914.* By Ernest Barker. 2d ed. London, 1950.  
*Reflections on Government.* By Ernest Barker. London, 1942.  
*Two Concepts of Liberty.* By Isaiah Berlin. Oxford, 1958.  
*The Political Ideas of the English Romanticists.* By Crane Brinton. Oxford, 1926.  
*English Political Thought in the Nineteenth Century.* By Crane Brinton. London, 1933.  
*John Stuart Mill.* By Karl Britton. Baltimore, 1953.  
 «Thomas Hill Green, 1836 — 1882». In *Studies in Contemporary Biography.* By James Bryce. New York, 1903.  
*Morals and Politics: Theories of Their Relations from Hobbes and Spinoza to Marx and Bosanquet.* By E. F. Carr. Oxford, 1935.  
*Fabian Socialism.* By G. D. H. Cole. Stanford, 1943.  
*The Story of Fabian Socialism.* By Margaret Cole. Stanford, 1961.  
*Mill and Liberalism.* By Maurice Cowling. Cambridge, 1963.  
*What is Liberty? A Study in Political Theory.* By Dorothy Fosdick. New York, 1939.

- Intellectuals in Politics: John Stuart Mill and the Philosophic Radicals.* By Joseph Hamburger. New Haven, 1965.
- The Neo-Idealist Political Theory: Its Continuity with the British Tradition.* By Frederick P. Harris. New York, 1944.
- The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Age of Reaction and Reconstruction.* Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1932. Chs. 6, 7.
- The Social and Political Ideas of Some Representative Thinkers of the Victorian Age.* Ed. by F. J. C. Hearnshaw. London, 1933. Ch. 7.
- The Metaphysical Theory of the State.* By Leonard T. Hobhouse. London, 1918.
- Social Revolution and Political Theory.* By Leonard T. Hobhouse. New York, 1911.
- The Victorian Critics of Democracy.* By Benjamin E. Lippincott. Minneapolis, 1938.
- England in the Eighteen-Eighties: Toward a Social Basis for Freedom.* By Helen M. Lynd. New York, 1945.
- The Web of Government.* By R. M. MacIver. New York, 1947.
- John Stuart Mill and French Thought.* By Iris W. Mueller. Urbana, Ill., 1956.
- The Service of the State: Four Lectures on the Political Teaching of T. H. Green.* By J. H. Muirhead. London, 1908.
- Carlyle and Mill: An Introduction to Victorian Thought.* By Emery Neff. 2d ed. rev. New York, 1926.
- The Life of John Stuart Mill.* By Michael S. Packe. London, 1954.
- History of the Fabian Society.* By Edward Pease. 2d ed. London, 1925.
- The English Utilitarians.* By John P. Plamenatz. 2d ed. Rev. Oxford, 1958.
- The Logic of Democracy.* By Thomas Landon Thorson. New York, 1962.
- The Political Tradition of the West: A Study in the Development of Modern Liberalism.* By Frederick M. Watkins. Cambridge, Mass, 1948.
- States and Morals: A Study in Political Conflicts.* By T. D. Weldon. London, 1946.

## Маркс і діалектичний матеріалізм

Ліберальна політична думка розвивалася переважно як детальна розробка двох фундаментальних чи моральних ідей, а саме: що політика — це мистецтво досягнення компромісів між носіями антагоністичних інтересів і що демократичні процедури — це єдино можливий спосіб досягнення компромісів. Хоч у подальшому ході свого розвитку ліберальна політична думка зважала на переконливу Гегелеву критику індивідуалізму, вона так і не сприйняла двох значних припущень у соціальній філософії Гегеля: по-перше, що суспільство є рухомою рівновагою супротивних сил, які своїм протистоянням і боротьбою породжують соціальні зміни, і, по-друге, що соціальна історія є внутрішньою чи квазілогічною еволюцією самих цих сил. Згадані елементи Гегелевого мислення відігравали велику роль у політичній думці XIX ст. і пізніше, що стало можливим завдяки трансформації Гегелевої філософії, здійсненій Марксом. Маркс усунув із Гегелевої теорії тезу про національні культури як дієві одиниці соціальної історії — тезу, що ніколи не визначалась якоюсь тісною логічною пов'язаністю з його системою, — і підмінив боротьбу націй боротьбою соціальних класів. Таким чином, він позбавив гегельянство його визначальних якостей як політичної теорії — його націоналізму, консерватизму і контрреволюційного характеру — і перетворив на новий і дуже потужний тип революційного радикалізму. Марксизм виступив пращуром партійного соціалізму в XIX ст. і врешті, з дуже вагомими, звісно, модифікаціями, сьогодняшнього комунізму.

Проте у багатьох важливих моментах Марксова філософія була продовженням Гегелевої. Насамперед, він продовжував вважати діалектику потужним логічним методом, єдино здатним продемонструвати закон соціального розвитку, і в результаті його філософія, подібно до Гегелевої, була філософією історії. Для обох філософів підставою всякої соціальної зміни є її необхідність чи «неминучість», і цей термін був таким же двозначним у Маркса, як і в Гегеля, фактично поєднуючи в одне поняття причинне пояснення і моральне виправдання. Хоч Маркс і розумів свою філософію як одну з форм матеріалізму, він все ж таки вдавався до діалектики для підтримки теорії соціального прогресу, в якому з необхідністю реалізуються вищі моральні цінності. По-друге, для Маркса, як і Гегеля, рушійною силою соціальних змін є боротьба, а визначальним фактором, врешті-решт, влада. Боротьба точиться між соціальними класами, а не націями, влада ж є економічною, бо політична влада, за теорією

Маркса, є наслідком влади економічної. Та ні для Маркса, ні для Гегеля боротьба за владу не знає компромісу задля взаємної вигоди супротивних сторін. Маркс поділяв із Гегелем глибокий скептицизм щодо людської здатності пом'якшити дію соціальних сил, і як силою темпераменту, так і резону своєї соціальної філософії він майже не йняв жодної віри у здатність законодавства поправити економічні зловживання. То правда, що Маркс надіявся і сподівався, що його революційний радикалізм виллється в якусь форму соціалізму, соціальну рівність і невідому свободу, що завершить рівність і свободу політичної демократії. Але на ділі він не дав жодних підстав вважати, що владна політика радикалізму виявиться на практиці менш авторитарною, ніж владна політика консервативного націоналізму. Отже, у соціальній філософії Маркса крилася суперечність між його демократичними забаганками і внутрішньою логікою системи. За Марксового життя ця суперечність залишалася прихованою, бо соціальна революція, що він її собі уявляв, ніколи не виступала на порядок денний як практичне політичне питання. Тільки у комуністичній версії революційного марксизму вона стала явною.

### Пролетарська революція

Соціальна філософія Маркса залежала від соціальної зміни абсолютно першорядної ваги, що сталася в XIX ст. і яку ця філософія першою чітко поставила у фокусі уваги: піднесення до політичного самоусвідомлення — і врешті до політичної влади — індустріального робітничого класу. Це, як було сказано в попередньому розділі, спричинилося до зміни спрямування ліберальної думки, але Маркс набагато раніше лібералів збагнув усю вагу цього факту. Особливо в історичних дослідженнях, які творили невід'ємну частину його філософії, Маркс уперше побачив капіталізм у, так би мовити, його людському вимірі — як інституцію, що витворила і постійно розширює клас людей, котрі мусять жити повністю з платні і тому мають зв'язки зі своїми роботодавцями тільки через готівкові стосунки. Їхня здатність до праці є товар, єдиний економічно вартісний товар у їхньому посіданні, який вони мають продати на конкурентному ринку, де єдиним обов'язком покупця є заплатити поточну ціну. Стосунки між наймачем і робітником у промисловості мають, таким чином, тенденцію позбавлятися людської значущості та моральних обов'язків і перетворюються просто на питання влади. Маркс справедливо вважав цю ситуацію потенційно найреволюційнішим фактором у новітній історії — з одного боку клас, окреслений власністю на засоби виробництва і націлений з необхідністю насамперед на створення прибутків, з другого боку — промисловий пролетаріат, що не має жодної іншої влади, крім тиску добре zorganizованих мас, і змушений ставити собі за мету не політичну свободу, а підтримання чи покращення свого життєвого рівня. Розуміючи це як історичний факт, Маркс усвідомлював капіталізм як інституцію, не як

вислід позачасових економічних законів, а просто як фазу в еволюції сучасного суспільства. Тож, виходячи з факту розбіжності класових інтересів, вже раніше широко висвітленого економістами-класиками, він вдався до інтерпретації політичного лібералізму як ідеології, характерної для середнього класу, а також до створення соціальної філософії для зростаючого пролетаріату, придатної до використання у боротьбі за владу.

Майбутнє цієї теорії, подібно до Гегелевої теорії держави, залежало від оцінки історичної ваги Французької революції. Подібно до Гегеля, Маркс вважав, що революція означувала собою крах феодального суспільства, але тоді, як Гегель вважав, що революція завершиться появою національних держав, Маркс розглядав її як преамбулу до ще настирливішої і радикальнішої революції. Французька революція, вважав він, була водночас і фундаментально важливою, і, однак, у певному розумінні поверховою. Вона була важливою, бо завершила певну стадію у розвитку цивілізації, але була поверховою в тому розумінні, що всього-на-всього відкривала шлях до іншої стадії. Скасування феодалізму означало для Маркса прихід до влади середнього класу і створення політичної системи, що зробила його владу ефективною. У своїй найрозвинутішій формі, досі лише частково реалізованій, ця система мала бути демократичною республікою. Отже, Французька революція була, по суті, революцією політичною. Вона перенесла соціальне панування від дворянства й духівництва до промислового й торговельного середнього класу; вона створила державу як типовий орган утиску й експлуатації з боку середнього класу; а її філософія — система природжених прав у політиці й економіці — була ідеальним виправданням і раціоналістичним витлумаченням права середнього класу на експлуатацію робітника. Очевидним наступним кроком після політичної революції є ще глибша революція соціальна. Це мусить стати справою зростаючого пролетарського класу, що має усунути від влади середній клас, як середній клас усунув від влади феодальний клас. Зростаючий клас пролетарів також мусить мати свою філософію, і як філософія середнього класу була, по суті, апеляцією до природжених прав на власність, так пролетарська філософія мусить бути соціалістичною апеляцією до людських прав людей без власності. Але саме тому, що пролетаріат перебуває на дні соціальної структури і нема жодного класу нижче нього, пролетарська революція не буде просто передачею експлуаторської влади, а ліквідацією експлуатації. Це буде першим кроком до суспільства без класових соціальних відмінностей, істинним початком історії як літопису повного людського самовираження. Такою була грандіозна місія, що її Марксова філософія поклала перед собою.

За сутністю своєю Марксова філософія була глибоко практичною, як, власне, і Гегелева. Обидва вони вважали, що ефективна політична діяльність залежить від розуміння загального напрямку, в якому рухається історія, — що Маркс називав «природними фазами еволюції» — і від сприйняття завдань, що випливають із власного місця у цьому історичному русі. Тоді як Гегель вважав, що європейська історія кульмінує піднесенням



германських націй — німців, шведів, норвежців, датчан, голландців та англійців, Маркс дотримувався погляду, що соціальна історія кульмінувала постанням пролетаріату як класу, і він очікував виходу цього класу, на панівне становище в сучасному суспільстві. У Гегелівій філософії історії рушійною силою був саморозвійний духовий принцип, що втілюється в ряді послідовних історичних культур, у Маркса це була саморозвійна система виробничих сил, що втілюється в основних моделях економічного розподілу і в соціальних класах, нею породжених. Для Гегеля механізм прогресу є війна між культурами; для Маркса — це антагонізм між соціальними класами. Обидва розглядали хід історії як раціонально-неминучий, як ряд стадій, що розгортаються за певним взірцем в узгоді з логічним планом і поступують до наперед визначеної мети. Ця велична хода людської цивілізації запрошує людей до співпраці й служіння. Обидві філософії правила за потужні спонуки до дії та найдієвіші форми морального заохочення. Якщо Гегель апелював до національного патріотизму, то Маркс закликав до класової солідарності пролетарів. У обох випадках фактично заперечувався індивідуалізм ліберальної політичної філософії. Маркс і Гегель на перше місце ставили загальне благо, а не власний інтерес; закликали до обов'язку радше, ніж до прав, і не пропонували жодної винагороди, крім надії, що особисте життя набуде сенсу в справі більшій, ніж власне «Я». Марксова філософія була задумана ним як обґрунтування соціальної революції, що визволить робітників зі злиднів та визиску.

Поєднання у Маркса програми революційної дії з філософською теорією «неминучого» ходу історичного розвитку незрозуміле, якщо не збагнути особливого значення, що його діалектика надає словам типу «неминучий» та «неухильний». Якби вони просто означали відношення причини і наслідку, людська історично орієнтована практика була б просто позбавлена всякого сенсу; реальним був би тільки квієтизм<sup>1</sup>. Але, ясно, ані марксист-комуністи, ані гегельянці-націоналісти квієтистами не були; навпаки, вони були рішучі або навіть безжальні активісти, часто аж коштом їхніх власних інтересів. Ту різницю, що її коментатори часто проводили між Марксом, соціальним філософом, і Марксом, організатором партійного соціалізму, жоден марксист — власне, жоден гегельянець — ніколи б не став проводити. «Необхідність», яку обидва приписували історії, закликає до участі й активного співробітництва; це стимул до дії та самопосвяти. Історична необхідність у Гегеля і Маркса має менше спорідненості з науковими причиною і наслідком, ніж Воля Господня у кальвіністів. Подібно до останньої, Історія забезпечує марксиста-революціонера його покликанням, упевненістю в остаточному успіху, а то й відпущенням гріхів, скоєних в ім'я Історії. Отже, історична необхідність означає не просто причину і наслідок, чи бажаність, чи моральний обов'язок, а всі три заразом — свого роду космічний імператив, що творить і провадить

<sup>1</sup> Бездіяльна, пасивна настанова до життя (латин.).

людський інтерес і людський розрахунок та робить їх своїми служниками. Однак, якщо кальвіністи називали це теологією, то гегельянці і марксисти називають це наукою.

Марксова соціальна філософія розпадається на два періоди, розділені, грубо кажучи, 1850-м роком чи кількома роками пізніше. До першого періоду відноситься план творення системи соціальної філософії Маркса, яка була продуктом Марксових студій Гегеля в Берлінському університеті. Але в цей час (яких років п'ять по Гегелівій смерті) його школа була розділена на ідеалістичне крило, зацікавлене переважно релігійною апологетикою, та крило матеріалістичне, очолюване Людвігом Фоєрбахом. У пізніші роки Маркс характеризував Фоєрбаха як дрібну, порівняно з Гегелем, фігуру, але епохальну після Гегеля, оскільки він вивільнив гегельянство від ідеалістичних «містифікацій» і таким чином, на думку Маркса, позбавив її консервативного підтексту і вивів на рівень науки. Коли Маркс виїхав з Німеччини до Парижа, він був уже глибоко втягнутий у французький соціалізм, що був частиною всього того революційного ферменту, який досягнув кульмінації у 1848 році. Революція 1848 року переконала Маркса, що соціалістична теорія поверхова, бо їй бракує розуміння динаміки соціальної революції, яку, на думку Маркса, забезпечувала Гегелева діалектика. Продуктом цієї лінії мислення став діалектичний, чи економічний матеріалізм — теорія, за якою соціальний розвиток залежить від еволюції сил економічного виробництва. Ця теорія була накреслена в ряді праць, значною мірою випадкових і суперечливих, з яких «Комуністичний маніфест» (1848) був найвизначнішим, але ні тоді, ні пізніше не була ця теорія викладена систематично або вільно від невизначеності й двозначності.

З припиненням революційної колотнечі після 1848 року Марксове життя як активного революціонера скінчилось, і решта його життя пройшла на вигнанні в Англії. Тут він присвятив себе написанню свого великого твору «Капітал», перший том якого він видав у 1867 році; другий і третій томи були укладені з нотаток його приятелем Фрідріхом Енгельсом після Марксової смерті у 1883 році. «Капітал» виходив з економічного матеріалізму, але й тут теорія так і не була розвинута. Тепер у Маркса зародилася думка підперти свою філософію ґрунтовною критикою класичної економіки, яку він вважав дієвою теорією капіталістичного господарювання. На противагу класичній економіці Маркс висунув власну теорію «додаткової вартості», покликаної показати діалектично, що капіталістична система внутрішньо суперечлива. В результаті дискусія про марксизм у кінці XIX ст. точилася майже виключно довкола Марксової економіки; його раніші революційні памфлети ігнорувались, а економічний матеріалізм навряд чи багато обговорювався до Марксової смерті. Так воно і сталося, що Марксова соціальна філософія ніколи ним системно викладена не була і містилась у кількох дуже стислих заявах, що входили до випадкових писань, тоді як систематичне теоретизування у «Капіталі» (на відміну від його історичних розділів) навряд чи може зійти сьогодні

за щось більше, ніж за економічну схоластику. Не можна, мабуть, заперечити, що Ленін мав рацію, коли говорив, що економічний матеріалізм є «осереддя, довкола якого обертається вся мережа висловлених і дискутованих ідей». Тому теорія додаткової вартості може бути здана до історичного архіву віджилих економічних теорій. Життєвість соціальної філософії марксизму залежить від чинності головної Марксової тези: еволюція господарського виробництва в суспільстві визначає його інституційну й ідеологічну надбудову.

Джерела для вивчення економічного матеріалізму розпадаються на дві групи. По-перше, є декілька робіт Маркса, писаних до 1852 року. Це полемічні твори, написані, коли він формулював свою теорію соціальної революції, і випадкові памфлети з аналізом невдачі революційних рухів у Франції. По-друге, є декілька праць Енгельса, включно з певною кількістю важливих листів, написаних після смерті Маркса, з роз'ясненням його теорії і критикою того, що він вважав спотворенням Маркса молодшими соціалістичними авторами Німеччини кінця XIX століття. Оскільки ці дві групи робіт розділені інтервалом у більш як двадцять п'ять років, бажано розглядати кожну з них саму по собі. Хоча Енгельс, безумовно, ніколи свідомо не відхилявся від Марксового розуміння, його пояснення теоретичних положень марксизму були часом досить оригінальними.

### Діалектичний матеріалізм

Перший виклад діалектичного матеріалізму здійснений був Марксом у групі праць, написаних між 1844-м і 1848 роком під впливом Фюєрбахової матеріалістичної інтерпретації Гегеля, і його можна вважати епізодом у Марксовому зростанні як революційного соціаліста<sup>1</sup>. Слід зауважити, що Маркс уживав слово «матеріалізм» в особливому розумінні, здатному завести в оману, бо це слово вже мало і після Маркса утримувало значення, цілком відмінне від Марксового. Дореволюційні французькі праці, як Гольбахова «Система природи», вживали «матеріалізм» у розумінні філософії, що орієнтується на залежність від фізики та хімії, і вважали, що механічні пояснення, надавані цими науками, можуть бути поширені на всі сфери – життєві, розумові, суспільні. Цей висновок зовсім не поділявся Марксом, і в своєму «Святій сімействі» він чітко вирізняє

<sup>1</sup> «Німецько-французькі щорічники» (нім.), 1844; «Святе сімейство» (нім.), 1845; витяги з них перекладені Г. Д. Стенінгом під назвою «Вибрані есеї Карла Маркса», Нью-Йорк, 1926. «Німецька ідеологія» (нім.), 1846 (вперше опубліковано в «Повному виданні» (нім.), «Німецька ідеологія», англ. пер. частин I і III Р. Паскаля, Нью-Йорк, 1939. «Злиденність філософії» (фр.), 1847; англ. пер. вид. С. Д. Датом, Нью-Йорк, 1936. «Комуністичний маніфест», 1848. Стандартним виданням праць Маркса й Енгельса (не повним) є «Карл Маркс, Фрідріх Енгельс, історико-критичне повне видання, праці, статті, листи» (нім.), накладом інституту Маркса – Енгельса в Москві, вид. Д. Рязановим, Франкфурт-на-Майні, 1927.

свій матеріалізм від французького матеріалізму XIX ст. Для Маркса уточнення «діалектичний» було суттю всієї справи. Подібно до Гегеля, він вважав механістичне пояснення доречним у фізиці та хімії, оскільки ці науки, мовляв, мають діло з предметами, не пов'язаними з історичним розвитком; Маркс ніколи не вважав, що методи природничих наук можуть бути застосовані до соціальних досліджень. Діалектику він розглядав як логічний метод, унікально придатний для об'єкта, що безперервно розвивається, і до виявлення «необхідності» у його розвитку. Як і Гегель, Маркс також розглядав механістичне пояснення як належне до нижчої форми логіки, бо воно має справу з нижчим рівнем реальності. Звичайно, пізніше, вже по виході Дарвінового «Походження видів», Маркс часом заявляв, що його теорія суспільного розвитку споріднена з органічною еволюцією, і насправді є поверхова подібність між класовою боротьбою і природним добром. Що вразило Маркса при першому читанні Дарвінкової книги, так це «грубий англійський метод розвитку», і це справді є характерною для гегельянця реакцією<sup>1</sup>. Бо Дарвінова теорія еволюції була строго емпіричним узагальненням – каузальною теорією зміни без жодного натяку на прогрес, – тоді як діалектика була для Маркса, як і Гегеля, законом логіки. Вона забезпечувала апріорну теорію прогресу, що водночас було підставою для пояснення і оцінки. Марксів матеріалізм жодним чином не усував Гегелевої гіпотези про силу, що лежить приховано в основі реальності поза множинністю більш-менш ефемерних феноменів і проявів. Метафізична модель, придатна для цього, була з його погляду не механізмом, а певного роду натуралістичним віталізмом.

У той же час у «матеріалізмі» було декілька підтекстових значень, важливих для Маркса. Передусім він був схильний ототожнювати це слово зі словом «науковий», і хоч не йняв віри, що соціальні дослідження зможуть імітувати фізику, але вірив, що вони можуть бути такими ж точними і надійними. Тому він легко дав себе переконати Фюєрбаху, що Гегелеві поняття, як «Абсолютний Дух» чи «Дух епохи», є чисто уявними і що справжніми рушійними силами історії суспільства є матеріальні умови існування. Марксові цілком бракувало зневажливої зарозумілості щодо науки, яку часом виявляв Гегель. Справді, складається враження, що від природи Марксів ум схилявся, по суті, до фактичного й емпіричного; небагато хто з політиків підпер свою теорію такою масою історичної та економічної вченості, як Маркс. Можливо, саме ця властивість Марксового інтелекту і надала певного роду розпливчастості далекосяжним узагальненням Марксової філософії. Часом вирази типу: «тенденції, що працюють із залізною необхідністю на неминучу мету» (взято із передмови до «Капіталу»), вживаються так, ніби вони абсолютні догми, але знов-таки, вони можуть бути вживані й так, ніби вони просто пробні робочі гіпотези. Часом він говорить так, ніби діалектичний матеріалізм – це формула, яку можна механічно застосувати до будь-якого періоду історії, але в

<sup>1</sup> Лист до Ласалю, 16 січня, 1861; «Листування Маркса – Енгельса, 1846 – 1895» (1934), с. 125, пор. «Капітал», т. I, англ. пер. Е. та С. Пола, с. 392, № 2.

інших випадках гаряче протестує проти такого його вживання. І хоч Маркс, бувало, дуже щедро розкидався прогнозами, він також щедро робив із них винятки. Так, він міг заявити, що революція неминуча, але також, що її може не статися в Англії чи Сполучених Штатах; або він міг твердити, що капіталізм — це необхідний етап суспільного розвитку, а водночас плекати ідею, що в Росії, ймовірно, соціалізм міг би розвинутися безпосередньо з сільських общин. Взагалі діалектика надавала Марксовій логіці певної безхребетності, що перешкоджало йому відрізнити ймовірність від жорсткої імплікації або визнати, що твердження необхідності характеризуються умовністю.

Матеріалізм означав для Маркса радикальне заперечення релігії, власне, войовничий атеїзм. Оскільки релігія, безумовно, є однією з великих консервативних сил у суспільстві, матеріалізм містив у собі для Маркса, як і для багатьох інших, також і значення радикалізму. Дисидентське гегельянство, з яким Маркс був пов'язаний, вже витворило 1835 року «Життя Ісуса» Давида Фрідріха Штрауса. Книгу, що її сучасники її автора вважали скандальною, бо розглядала вона Священну історію як чистісінький міф. І хоча підтекст Гегелевої філософії був назагал консервативним, Маркс був переконаний, що її справжній підтекст — революційний. Бо діалектика може сприйматися як розчинник всякої начебто абсолютної істини і всякої трансцендентальної істини, поскільки діалектика показує, що вони — відносні суспільні продукти, що постають у житті спільноти в ході її історичної еволюції. Всі так звані істини, за Марксовим висновком, — фіктивні аргументи того класу, що саме контролює суспільство й експлуатує підкорені класи. Релігія надає уявних, чи «фантастичних», задоволень, які заводять на манівці всяку раціональну спробу знайти справжні задоволення. Так, християнство з його розрізненням душі й тіла наділяє людей подвійним життям і пропонує уявні небесні радощі, як компенсацію за реальні злигодні цього життя. Це — «опіум для народу», наркотик, що не дає пригнобленим зробити жодної спроби покращити свою долю, протиставити себе своїм експлуататорам. Матеріалізм для Маркса, як і для марксистів, — це антирелігійний секуляризм, який можна розглядати як передумову будь-якої радикальної соціальної реформи.

Матеріалізм і діалектика мали для Маркса й те значення, що визначали ідею нової далекоюсяжнішої революції. Французька революція справді скасувала феодалізм, як говорив Гегель. Однак природжені права людини, що їх революціонери проголосили наслідком революції, не абсолютніші за догми релігії. Не могла й Гегелева одухотворена держава бути тим остаточним синтезом, якого вимагає діалектика. Поза свободою демократичної республіки, хоч це і справді найвища форма суспільства середнього класу, і поза державою, як вона досі розвивалась, є, мовляв, ще вища форма суспільства, в якій державу буде витіснено, а щоб досягти цієї вищої стадії, потрібна нова революція, революція соціальна на противагу революції політичній, що вже відбулася. Далі Маркс твердить, що у минулому революції передавали владу від одного класу до іншого, але

вони залишали недоторкнутою фундаментальну несправедливість: спромогу панувати й експлуатувати. Подібно до християнства, політична революція полишає людей все ще з подвійним життям, уявною свободою і реальним рабством. Бо корінь рабства не політичний; він полягає в системі виробництва і тому розподілі праці, що його обумовлює приватна власність. Поза революцією політичною є, отже, революція соціальна, яка, усупільнюючи виробництво, цілковито поєднає людину з громадянином і раз та назавжди викоринить джерело експлуатації і соціальної нерівності. І, як середній клас був дієвою силою, що породила політичну революцію, так пролетаріат, продукт панування середнього класу і останній клас, нижче якого немає жодного експлуатованого класу, є тією силою, що, звільняючись сама, звільнить і суспільство і, знищивши соціальну нерівність, може створити безкласове суспільство.

*Поділ праці веде до протиріччя між інтересом окремого індивіда чи окремої сім'ї і колективним інтересом всіх індивідів, що спілкуються один з одним... Бо, як тільки працю розподілено, кожен має окрему, виключну сферу діяльності, нав'язану йому, і від якої він не може ухилитись... тоді як у комуністичному суспільстві, де ніхто не має виключної сфери діяльності, але кожен може вдосконалюватись у будь-якій галузі, якої побажає, суспільство регулює загальне виробництво і таким чином уможливорює мені робити одне сьогодні й інше завтра<sup>1</sup>.*

Отже, врешті-решт матеріалізм мав для Маркса етичне значення: корінь соціальної нерівності економічний; всі політичні реформи порівняно поверхові й лишують джерело нерівності непорушним; і тільки ліквідацією приватної власності можна здійснити якусь істотну зміну; і від цієї зміни вся неправедна структура суспільства одразу зміниться. Безкласове суспільство є кінцевою метою суспільного розвитку, але також логічним наступним кроком, який здійснюється після тих свобод середнього класу, що були досягнуті його революцією. Для Маркса, як і для Гегеля, необмежений релятивізм, який діалектика вочевидь накидає на історію, увінчується останньою і абсолютною метою, шлях до якої покаже його філософія.

### Економічний детермінізм

Фоєрбахова заява, що рушійні сили в суспільній історії матеріальні, означала для Маркса, що ці сили економічні. Економічне ж означало для нього спосіб економічного виробництва, бо він був переконаний, що будь-яка система виробництва несе з собою відповідний спосіб розподілу су-

<sup>1</sup> «Німецька ідеологія», англ. пер. Р. Паскаля, с. 22.

спільного продукту. Останній підтримує систему дії, створює структуру соціальних класів, кожен з яких визначається його становищем у системі. Отож для Маркса спосіб використання суспільством природних ресурсів і виробництва товарів, якими воно живе, є головною пружиною його існування. Режим виробництва в будь-який даний момент і зміни в системі виробництва пояснюють відповідні зміни, що відбуваються в політиці й культурі за даного способу виробництва. Це і є, в грубих обрисах, Марксова теорія економічного детермінізму з його конкретним соціальним і політичним значенням, що випливає з діалектичного матеріалізму.

З огляду на майбутнє ця теорія забезпечувала Маркса програмою нової робітничої революції, що має знищити соціальну нерівність і врешті створити соціалістичне безкласове суспільство. З огляду на минуле, ця теорія забезпечувала йому власну інтерпретацію Французької революції. За Марксом, це була революція середнього класу, з допомогою якої новий капіталістичний клас індустріального суспільства знищив політичні привілеї дворянства й духовенства і змів геть залишки феодального права й урядування, що затримували ріст капіталістичної системи виробництва. Середній клас раціонально витлумачив і освятив свої цілі в ім'я прав людини, які він характеризував як одвічні й самоочевидні природні істини. Однак з точки зору робітничого класу громадянські й політичні свободи демократичного урядування не є правами людини; це права середнього класу. Це не значить, що вони безвартісні, бо демократична республіка є вищою стадією соціальної еволюції, ніж феодальне суспільство, нею заміщене; вона є справді типовою стадією суспільства середнього класу і найвищою, якої воно може досягти, хоч і ще далекою від найвищої можливої стадії. Марксове ставлення до політичної і громадянської свободи було, таким чином, завжди двозначне. Порівнюючи невизначені свободи, що він приписував соціалістичному суспільству, зі свободами у буржуазному суспільстві, Маркс називав такі права, як виборче, і такий політичний метод, як представництво, чистісінькими формальностями і чистісіньким прикриттям фактичного класового деспотизму. Взагалі, однак, він вважав, що соціалізм продовжить і розширить політичну свободу. Та це ніколи не базувалось на аналізі соціалізму, а тільки на апріорній вірі в те, що в суспільстві, яке розвивається, нічого цінного не сміє пропасти.

Таким чином, Маркс прийшов до еволюційної теорії, в яку вся система природженого закону вписувалась як ідеологія, слухна для певної конкретної стадії розвитку. Нормальний хід соціального розвитку є феодалізм, капіталізм, соціалізм із певною формою політичної організації, припасованою до кожного з них. Більше того, Марксова теорія еволюції вочевидниці механізм, за яким відбувається політична зміна: це несумісні інтереси соціальних класів і боротьба між ними за панування в суспільстві у їхніх власних інтересах. Французька революція звільнила середній клас від експлуатації попереднім експлуататорським класом, та залишила його класом експлуататорським за своєю соціальною природою. Найманий заробітчаний пролетаріат є неминучим продуктом капіталізму, що виникає

pari passu<sup>1</sup> з буржуазією. Успіх буржуазної революції торує шлях до безкомпромісної пролетарської революції, що врешті змете геть повий експлуататорський клас. Але цей заключний крок завершить весь процес знищення класів та експлуатації взагалі.

Маркс дав цілком ясно зрозуміти, що не вважає себе автором теорії класового антагонізму. Він перейняв і розширив теорію, створену французькими істориками для пояснення Французької революції. У листі до Енгельса він згадував про Огюстена Т'єррі як про «батька класової боротьби у французькій історіографії»<sup>2</sup>. Проти чого у істориків середнього класу Маркс протестував, так це проти погляду, що з приходом до влади буржуазії класова боротьба скінчилась, так само як протестував він проти погляду економістів, що закони капіталістичної економіки вічні і незмінні. В революціях свого часу Маркс добачав новий тип революційного повстання, на вістрі якого перебував не середній клас, націлений на завоювання політичних прав для себе, а робітничий клас, що піднісся до усвідомлення власного занепаду і бентежливо намірився змінити не політичну надбудову, а економічно спричинюване підґрунтя соціальної нерівності.

***Що я зробив нового, так це довів: (1) що існування класів пов'язане тільки з певними історичними фазами в розвитку виробництва; (2) що класова боротьба неминуче веде до диктатури пролетаріату; (3) що сама ця диктатура становить тільки перехід до ліквідації всіх класів і до безкласового суспільства***<sup>3</sup>.

Останній крок у Марксовій аргументації, отже, полягає в тому, що структура класів, які існують в суспільстві у будь-який даний період, є сама історичним продуктом, що змінюється з тими силами економічного виробництва, які це суспільство здатне використати. Це він розглядав як остаточну причину, до якої може бути зведено всю соціальну, правову і політичну систему суспільства, тоді як зміни в цій системі мають бути співвіднесені зі змінами у способах господарського виробництва. 1859 року в одному із небагатьох автобіографічних відступів, що зустрічаються в його творах, Маркс зауважив, як короткий редакторський досвід з економічними питаннями, до яких він відчував себе недостатньо підготованим, спонукав його до перегляду своїх гегельянських студій з філософії і юриспруденції.

*Мої студії привели мене до висновку, що правові стосунки, як форми держави, незрозумілі самі по собі, ані з'ясовані через так званий загальний прогрес людського розуму, але що вони коріняться*

<sup>1</sup> Одночасно; заодно (латин.).

<sup>2</sup> 27 липня 1854; «Листування Маркса — Енгельса, 1846 — 1895», с. 71.

<sup>3</sup> Лист до Вейдемєєра, 5 березня 1852. — Там само, с. 57, виділено Марксом.

*в матеріальних умовах життя, підсумовані Гегелем... під іменем «громадянського суспільства»; анатомію цього громадянського суспільства слід шукати в політичній економії<sup>1</sup>.*

Отож це було остаточним значенням, яке Маркс надавав матеріалізму на противагу гегельянському ідеалізму. Гегелеве громадянське суспільство, а не його держава є основним фактором соціальної революції. Правові й інституційні стосунки, що формують державу, і всі ті моральні й релігійні ідеї, що супроводять їх, є тільки надбудовою, зведеною над економічною основою громадянського суспільства.

*Образи, сформовані у людському мозку, є також за необхідністю субліматами їх матеріального життєвого процесу, що перевіряється практикою і пов'язаний з матеріальними передумовами. Моральність, релігія, метафізика, вся решта ідеології і відповідні їм форми свідомості, таким чином, більше не зберігають подоби незалежності. Вони не знають ні історії, ні розвитку; а от люди, розвиваючи своє матеріальне виробництво і матеріальне спілкування, змінюють разом зі своїм реальним існуванням і своє мислення, і результати свого мислення. Не життя визначається свідомістю, а свідомість життям<sup>2</sup>.*

Усвідомлення значимості і спричиненої дієвості має обернений характер: економічний лад «творить», тоді як розум тільки «відображає». Як заявив Маркс пізніше, у Гегеля «діалектика стоїть на голові»; діалектичний матеріалізм «перевернув її, як належить», усунувши «містифікації» ідеалізму і замінивши їх істотними й відчутними реальностями промислової системи. Таким чином, діалектика більше не обертається в царстві логічних абстракцій, а обертається в царстві реальних сил.

Важливо зауважити, однак, що Маркс поміняв не діалектику, а радше її метафізичне тлумачення. Діалектика — це метод, і цілком ясно, що Маркс мав намір зберегти загальні обриси гегельянської методології. Смысл Гегелевого методу був, по суті, метафізичним: прагнення встановити порядок первинності чи «ступенів реальності», за якими думка може піднятися від видимостей до Абсолютної Ідеї. Що Маркс «перевернув, як належить», так це порядок первинності, причому його виробничі сили залишились матеріальним аналогом Гегелевого Абсолютного Духу. Таким чином, дійсні факти і події соціальної, правової і політичної історії все ще розумілися ним як «феноменальні форми», видимості чи прояви цього реального підґрунтя, свого роду поверхневі переливи минущої і загалом випадкової обставини, яка черпає свою необхідність із тієї прихованої сили, з якої вона постає. З чисто емпіричних підстав той факт, що

<sup>1</sup> «Критика політичної економії», передм., англ. пер. Н. І. Стоун (1904), с. 11.

<sup>2</sup> «Німецька ідеологія», англ. пер. Р. Паскаля, с. 4 і далі.

політичні інституції і моральні ідеї є «продуктами» економічних умов, ще не впливає, що вони, в свою чергу, не можуть впливати на ці умови. Коротше кажучи, економічні фактори у діалектичному матеріалізмі не діють просто як наукові причини, що породжують емпіричні наслідки. Вони ближчі до творчих енергій, що діють, мов напівперсоналізовані чинники, хоч справедливість вимагає сказати, що, коли Маркс мав справу з конкретною проблемою історичного аналізу, він майже завжди був ліпшим за свій метод. Та все ж лишається важливе критичне питання, чи не була діалектика таким собі псевдометодом. Фактично соціологічна вага Марксового матеріалізму залежала від того, наскільки він хоч трохи переставав бути діалектичним і ставав просто емпіричним і причинним.

У «Злиденності філософії» Маркс застосував свою нову точку зору до критики економічної науки, як класичної економіки, так і економіки сучасного соціалізму. До першої він виявляв високе захоплення, переконаний, що, як опис капіталізму, вона була, по суті, вірною. Його заперечення проти неї стосувались в основному неймовірної наївності економістів щодо історичних аспектів розвитку їхнього предмета. Як говорив пізніше Енгельс, вони міркують так, ніби знайся Річард Левове Серце хоч трохи на економіці, він міг би уникнути шести століть марної праці, запровадивши вільну торгівлю, замість того щоб бавитися хрестовими походами. Як теологи поділяють релігії на правдиві і фальшиві, тобто на свою власну і на всі інші, так економісти трактують всі економічні системи так, наче вони є недоладним наближенням до капіталізму, тоді як капіталізм із його категоріями у їхньому трактуванні є явищем природним і одвічним. На противагу цьому Маркс захищав тезу, що економіка є наукою історичною. Її закони є дотичними тільки до тієї стадії господарського виробництва, до якої вони належать. Такі її категорії, як-от прибуток, заробітна плата і рента, є «теоретичними виразами, абстракціями соціальних відношень виробництва».

*У цих ідеях, цих категоріях так само мало вічного, як і в тих відношеннях, які вони виражають. Вони є історичними і минулими продуктами<sup>1</sup>.*

Так економіка стала для Маркса комбінацією історії та аналізу: аналізу відношень, що панують у будь-якій даній системі виробництва, з додачею історії постанови і розвитку цієї системи.

Щодо гуманітарної, утопічної і реформістської критики класичної економіки Маркс був менш толерантним. Такі проекти, на його думку, пропонують паліативи, сентименти й ідеалістичні марення без жодної історії чи аналізу. Всі вони, по суті, зводяться до якогось плану відокремлення доброго від поганого у капіталізмі аж до якогось неможливого способу поєднання капіталістичного виробництва з соціалістичним розпо-

<sup>1</sup> «Злиденність філософії», англ. пер., вид. С. П. Дата, с. 93.

ділом. Утопічний соціалізм, вважав він, відмовляється визнати той незаперечний факт, що за даної системи виробництва розподіл суспільного продукту логічно з неї випливає, а разом з тим і вся класова структура та політична система. Насправді ж Маркс був дуже несправедливим до утопічних соціалістів, бо власна його теорія безкласового суспільства була такою ж утопічною, як теорії того ж Прудона. Він просто відсовував утопію до неозначеного майбуття. Маркс поділяв із Гегелем зневагу до всякої особистої ідеї чи жадання, що їх він прирівнював до чистісіньких пустих забаганок. Ідеал цілковито має бути віднесений на кошт внутрішнього імпульсу самої системи і є добрий просто тому, що «неминучий»; він є кінцевою метою еволюції системи. Практичним наслідком цього упередження було те, що Маркс скептично ставився до всякої спроби здійснення реформ. Він вважав законодавство нездатним змінити індустріальну систему в жодному вагомому відношенні і, отже, оцінював соціальне законодавство як всього-на-всього крок до революції. Капіталістична система мусить врешті бути «зламана», і Маркс ніколи не полишав утопічну по суті ідею, що злам однієї системи — вірний шлях до створення кращої.

### Ідеологія і класова боротьба

Для Маркса було менш характерним зацікавлення в удосконаленні діалектичного матеріалізму як філософії, ніж у застосуванні його до конкретних ситуацій, особливо заради пошуку програми дій для свідомого революційного пролетаріату. Так, у 1848 році вони з Енгельсом використали класову боротьбу як ключ до «всіх дотеперішніх суспільств» у «Комуністичному маніфесті», що став одним із визначних революційних трактатів усіх часів. Трохи згодом він написав дві брошури на роз'яснення провалу революційної боротьби, що саме стався у Франції. Вони застосували до проблеми сучасної історії економічну інтерпретацію<sup>1</sup>. Ці брошури ілюструють химерне поєднання догматизму з проникливою спостережливістю і детальною реалістичною поінформованістю, характерною для Маркса. Вони містять дуже вправний і влучний аналіз економічних доктрин, сповідуваних кількома партіями, причетними до революції, а також ясне розуміння зачаткового стану пролетарських партій. Фактично вони являють собою того роду аналіз революційної ситуації, що його старався б провести нині будь-який першокласний журналіст, — явна ознака, до якої міри марксистська інтерпретація здобула загальне визнання. У той же час опис Марксів спирається на загалом апріорну теорію соціальних класів, і ці брошури певно що не виправдовують екстравагантних претензій,

<sup>1</sup> «Класові бої у Франції, 1848 — 1850» (нім.), статті в «Новій Рейнській газеті» (нім.), 1850, опубліковані Енгельсом, 1895; англ. пер., вид. С. П. Датом, Нью-Йорк, 1934. «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта» (нім.), 1852; англ. пер., вид. С. П. Датом, Нью-Йорк, 1935.

часто висовуваних марксистами, на прогностичні здатності діалектики. Марксове пророцтво, що повторна економічна депресія, подібна до тієї, що сталася в 1847 році, започаткує нову революцію, виявилось хибним, і, як Енгельс відверто визнав пізніше, Маркс цілковито не спромігся оцінити потенційні можливості розвитку, приховані у капіталістичній системі.

Ці брошури служать також з'ясуванню Марксової концепції щодо ставлення соціальних класів як до ходу історії, так і до їх власного менталітету. Клас становить для Маркса колективну спільність, як і нація для Гегеля. Він діє в історії як спільнота і виробляє характерні ідеї та вірування як одиниця, діючи під тиском свого місця у господарській і суспільній системі. Індивід має вартість головним чином через своє членство у класі, бо ідеї індивіда — його моральні переконання, його естетичні вподобання, навіть той спосіб мислення, що видається йому переконливим, — це в основному є відображення ідей, породжених його класом.

*З різних форм власності, з різних соціальних умов існування постає ціла надбудова особливих і характерно сформованих почуттів, ілюзій, способів думання і поглядів на життя. Весь клас творить і формує їх зі своїх матеріальних підвалин і з відповідних соціальних відносин. Окремий індивід, що дістає їх через традицію і виховання, може собі уявляти, ніби вони формують справжні мотиви і вихідну точку його діяльності<sup>1</sup>.*

Цей уривок виявляє специфічний сенс, у якому Маркс уживав слово «ідеологія». Ідеї відображають і більш-менш перевернуто подають підґрунтя економічної реальності; вони є її «містифікаціями», принаймні доки їх походження не викрито. Як ідеальні мотиви чи причини поведінки, вони просто видимості або ж прояви чогось, що в своїй дійсній природі є цілком інакшим. І хоч вони видаються для свого наївного власника справжніми і невідпорними, їхня спонукальна сила міститься насправді зовсім не в його свідомості, а прихована у соціальному становищі його класу і у відношенні останнього до господарського виробництва. Ця теорія явно базується на Гегелевім протиставленні видимості й дійсності. Марксові виробничі сили, подібно до Гегелевого Світового Духу, безмежно вигадливі у створенні різного роду ілюзій і містифікацій для реалізації свого природженого наміру, а Марксові класи породжують властиві їм ідеології подібно до того, як Гегель уявляв, що дух нації породжує національну культуру. Однак вираз, подібний до: «спосіб думання і погляди на життя», — може завести у глибоку оману. Він може покрити цілій спектр вірувань і звичаїв від забобону до науки, і той факт, що вірування породжується соціальним класом чи є характерним для нього, ще не означає, що воно є вірним чи хибним. Маркс не більше за когось іншого

<sup>1</sup> «Вісімнадцяте брюмера», англ. пер., с. 40 і далі.

вважав, що всі вірування перебувають на одному рівні істинності і що всі звичаї однаково моральні. Поняття ідеології було водночас однією із найплідніших Марксових ідей, але також однією з найневизначніших і найбільш підвладних зловживанню. Що соціальне становище робить людей упередженими — очевидно; може, навіть то правда, що упередженість часом допомагає їм бачити очевидність, якої інші люди не помічають; але уявлення, що буцімто упередженість, нагромаджена на упередженість, додає очевидності, — чистісінький міф. Ідеологія, як її розумів Маркс, є могутньою дискусійною зброєю, але такою, що може бути використана рівною мірою усіма суперниками, поки всяка теорія, з самим марксизмом включно, не буде «викрита» як певна форма деякого специфічного думання. У кожній такій дискусії арбітром виступає сила.

Обидві ті брошури про революційний рух у Франції заклали також основні обриси Марксової теорії класової структури в сучасних індустріальних суспільствах. Теорія ця була досить ясно підказана йому спостереженням за французьким суспільством і знайомством із французьким соціалізмом, хоч Марксова концепція індустріального капіталізму та індустріального пролетаріату базувалась в основному на історії англійської промисловості. Без якоїсь переконливої підстави він вважав, що ця франко-англійська комбінація визначає тип, до якого всі індустріальні суспільства будуть в основному наближатися. Згідно з цією теорією, середній клас вважався переважно міським і комерційним за своїми інтересами, політично відданим громадянським і політичним свободам революції. Щодо промислового пролетаріату, то він також вважався переважно міським, але більше зацікавленим економічними гарантіями, ніж політичною свободою. Обидва ці класи Маркс розглядав як активні політичні сили в сучасному суспільстві, сили, між якими головним чином точиться класова боротьба, бо йдеться, по суті, про панування одного чи іншого. Інші класи, що їх визнає теорія, селянство і дрібну буржуазію, Маркс вважав за політично інертні, хоч вони й можуть за належних обставин впливати на те, що ці два активні класи спроможні зробити. Маркс також вважав ідеологію селянського класу і фермерів типово дрібнобуржуазною.

Ця теорія явно скроєна під діалектику, що зобов'язувало Маркса мати двох головних супротивників, які породжують зміну своїм протистоянням. З цієї причини теорія була досить апріорною, дарма що вона втілювала проникливе розуміння Марксом революційних наслідків індустріальної революції. Оскільки діалектика реалізується у термінах протистояння між двома опонентами, деталі розглядаються як прості варіації на тему, а дрібні розбіжності не враховуються. Тому теорія фіксує спостереження над суспільством взагалі, а не деталі вивчення якогось окремого суспільства. Все, що залишається поза двома головними класами, змішується до купи, і в результаті те, що Маркс називає дрібною буржуазією, являє собою різношерстну колекцію елементів, у яких мало спільного, крім хіба що неподатливості до класифікації їх як капіталістів чи робітників. Так, фермери і селяни зводяться в одне ціле разом із кваліфікованими майстрами

і дрібними крамарями; явно не залишається місця для професіоналів чи все зростаючого числа службовців, чий робочі місця були створені промисловістю. Як наслідок, хоч марксистки завжди вважали класову боротьбу єдиною надійним порадицею у політичній стратегії, невизначність Марксової концепції соціального класу була відповідальною за деякі з його найприкріших промахів у прогнозах. Все XIX ст. фермери доводили марксистських теоретиків і практиків до відчаю, а селяни ставали промисловими робітниками хіба що із-під дрючка. Жодна емпірична соціологія не зарахувала б висококваліфікованих робітників і конторських працівників до одного і того ж трудового типу. І сподівання на те, що всякий платний працівник буде включеним до класу найманого робітництва, попадало пальцем у небо. Неможливо утриматися від гадки, що Марксові далекоглядні прогнози деяких тенденцій у капіталізмі були зроблені радше всупереч діалектиці, ніж згідно з нею.

### Марксове резюме

Фрагментарна манера, у якій Маркс розробив теорію діалектичного матеріалізму, виправдовує досить обширну цитату з його єдиним підсумковим резюме, написаним, однак, декілька років по тому, як оформилась теорія.

*У суспільному виробництві, здійснюваному людьми, вони вступають у певні відносини, обов'язкові і незалежні від їхньої волі; ці виробничі відносини відповідають певним стадіям розвитку їх матеріальних виробничих сил. Загальна сума цих виробничих відносин становить економічну структуру суспільства — реальну основу, на якій постають правові та політичні надбудови і яким відповідають певні форми суспільної свідомості. Спосіб виробництва в матеріальному житті визначає загальний характер соціальних, політичних і духовних процесів життя. Не свідомість людей визначає їх буття, а навпаки, їх суспільне буття визначає їхню свідомість. На певній стадії матеріальні виробничі сили суспільства вступають у суперечність з існуючими виробничими відносинами або, — що є тільки юридичним виразом того самого, — з відносинами власності, в рамках яких вони діяли досі. Із форм розвитку виробничих сил відносини перетворюються на їхні пута. Тоді настає час соціальної революції. Зі зміною економічної основи вся величезна надбудова більш чи менш скоро змінюється. Розглядаючи такі зміни, завжди слід розрізняти матеріальні зміни економічних виробничих умов, які можна визначити з науково-природничою точністю, від правових, політичних, релігійних, естетичних чи філософських — коротше, ідеологічних форм, у яких люди усвідомлюють і поборюють цю суперечність... Жоден суспільний лад ніколи не зникає, перш ніж розвинуться всі виробничі сили, для яких у ньому є місце, а нові вищі виробничі*

*відносини ніколи не з'являються раніше, ніж умови їх існування визріють в утробі старого суспільства. Тому людство завжди береться тільки до таких проблем, які може розв'язати; бо, придивляючись до справи уважніше, ми завжди виявимо, що проблема виникає тільки тоді, коли матеріальні умови, необхідні для її розв'язання, вже існують чи бодай перебувають у процесі формування<sup>1</sup>.*

Тож Марксова теорія культурного розвитку, представлена в цьому уривку, включала чотири головних тези. По-перше, культурний розвиток являє собою послідовність стадій, у кожній з яких панує типова система виробництва і обміну товарів. Ця система виробничих сил породжує свою власну характерну і відповідальну ідеологію, що включає право і політику разом з ідеальними, так званими духовними витворами цивілізації, як мораль, релігія, мистецтво й філософія. Як ідеальна модель, кожна стадія є довершене й систематично скоординоване ціле, в котрому ідеологічні фактори пристосовані до основоположних виробничих сил та одні до одних. У фактичному вжитку своєї теорії, як, наприклад, в описових та історичних розділах «Капіталу», Маркс послабляє її логічну строгість. За будь-якого даного часу розвиток виробничих сил відбувається в різних країнах неоднаково, як і в різних галузях індустрії окремої країни; є залишки попередньої економіки і початки нової. Отже, в різних прошарках населення побутують, відповідно, різні ідеології. По-друге, весь цей процес є «діалектичний»; рушійна його сила забезпечується внутрішніми протиріччями, породженими невідповідностями між новою системою виробництва і непоступливою ідеологією, притаманною старій системі. Новий спосіб виробництва перебуває у ворожому ідеологічному оточенні, яке мусить зникнути, аби дати йому змогу зростати. Ідеологія, властива старій системі, стає все гнітючішою для нової, і внутрішні протиріччя та напруги нарастають, поки не досягнуть граничної переломної точки. Новий соціальний клас з ідеологією, притаманною його соціальному положенню у новій системі виробництва, входить у гострий конфлікт з класами, що відживають і чия ідеологія породжена старою системою. Загальна картина розвитку, отже, характеризується циклічністю, зміною періодів еволюції, в яких формується нова система виробництва і поступово витворюються нові ідеології, та зміною періодів революції, в яких весь букет сил розпадається і перекристалізовується, так би мовити, за новим взірцем. По-третє, виробничі сили — способи виробництва товарів і розподілу вироблених продуктів — завжди первинні щодо вторинних, ідеологічних наслідків. Матеріальні, чи економічні, сили є «реальними», чи субстанціальними, тоді як ідеологічні відносини є тільки видимими, чи феноменальними. По-четверте, діалектичний розвиток є внутрішнім процесом розгортання, або віталістичної реалізації. Виробничі сили, притаманні будь-якому су-

<sup>1</sup> «Критика політичної економії», передм.; англ. пер. Н. І. Стоуна, с. 11 і далі.

спільству, повністю розвиваються ще до того, як відбуватимуться діалектичні перетворення чи перекристалізація сил. А оскільки ідеологічна надбудова лише відображає внутрішнє зростання основоположності метафізичної субстанції, то проблеми, які зринають на рівні свідомості, розвиваються в ході розгортання і поступової реалізації субстрата, що лежить в їх основі.

У цій імпозантній умоглядній побудові, водночас такій глибокодумній і такій химерній, саме третій елемент — первинність «виробничих сил» — є найхарактернішим для Маркса і також вирішальним для всякого емпіричного застосування цієї його теорії. Бо саме ця теза надала системі ярлик «матеріалізму» в Марксовому розумінні цього слова і також лежить в основі претензій цієї теорії на особливо науковий підхід до соціальних проблем. Якщо ця теорія має бути застосована до пояснення будь-якого ряду історичних подій, то необхідно, щоб «виробничі сили» можна було чітко відрізнити від «виробничих відносин», чи бодай базис від надбудови. Але ця різниця ніколи не була чітко проведена Марксом, і, схоже, цього в принципі зробити неможливо. Бо суспільні виробничі сили мусять включати в себе принаймні наявну сировину і торгові шляхи, проте вони не можуть виключити технологію, бо технологія визначає, чи є та сировина в практичному розумінні «наявною». Сама тільки наявність заліза чи вугілля не заторкує культуру, в якій відсутня техніка виплавки. Але технологія залежить, бодай частково, від вправності та знання, чи науки, а наука мусить відноситися до свідомості, тобто надбудови. Або розгляньмо цю складність з іншого боку. Надбудова, певно, включає в себе правові інституції, що регулюють володіння знаряддями чи накопичення капіталу. Але ж вони можуть визначати і те, як використовується та сировина або чи використовується вона взагалі. Так, коли сам Маркс вдався до своєї теорії, щоб пояснити виникнення капіталізму в Англії, він посилався на експропріацію монастирів як на джерело капіталу, а звільнення кріпаків вважав фактором у створенні класу вільних робітників; однак це були явно політичні, чи правові, зміни. А у випадку з тими монастирями все залежало від зміни релігійного вірування. Отже, у сплетінні суспільних інституцій безглуздо наполягати, що якась конкретна зміна завжди є «причиною» всіх інших змін. Правда ж у тому, що Марксове розрізнення надбудови і базису не було емпіричним. Його моделлю було Гегелеве розрізнення між видимістю і реальністю, як впливає з Марксового дивовижного висновку, боцїмто всяка соціальна проблема повинна бути такою, що її можна розв'язати. Заплутаність Марксової теорії стала ще очевиднішою у розробці його соратником Фрідріхом Енгельсом.

### Енгельс про діалектику

Теорія діалектичного матеріалізму була завершена Марксом близько 1850 року. Починаючи з цього часу, вона була присутня у всьому, що б



він не писав, але навіть у «Капіталі» вона безпосередньо не згадується. Трактатування соціалізму в цій праці повернуло дискусію в бік істотно менш важливих теорій, таких, як додаткова вартість. Дещо пізніше економічне пояснення історії почало набирати ваги, якої воно заслуговувало, і поширювати свій вплив поза кола відвертих марксистів. Публіка тим часом була підготована до зацікавленого сприйняття такої постановки питання завдяки поширенню теорії біологічної еволюції, хоч, по суті, між біологічною і економічною еволюцією було дуже мало логічного зв'язку, якщо він взагалі там був. Антропологи, такі, як Льюїс Морган, незалежно від Маркса, підкреслювали важливість технології в примітивних культурах. Поширення історичної вченості між соціалістами, особливо в Німеччині, спонукало до застосування і перегляду економічної інтерпретації історії. На цей час Марксове здоров'я вже похитнулося (помер він у 1883 році), і подальше роз'яснення його теорії випало його другові Фрідріху Енгельсу<sup>1</sup>. На лихо, Енгельс, людина міцного здорового глузду та очевидної відвертості, у філософії був не дуже тямущим і жодною мірою не оригінальним. Він детально розробив фрагментарні Марксові тексти, але закладені в них неясності залишив майже точнісінько такими ж, як вони й були.

Ясно, що в їх розумінні загальної природи діалектики і того роду необхідності, яку вона виявляє в історії, обоє, Маркс і Енгельс, спирались на Гегеля. Вони заперечували проти конкретних застосувань діалектики Гегелем, які, твердив Енгельс, були майже завжди свавільними, і, звичайно, вони відкидали ідеалістичну інтерпретацію діалектики як саморозвитку мислі. Але це не тягло за собою ніякої дуже серйозної зміни для Гегеля, бо він теж вважав, що діалектика розкриває розвиток, фактично притаманний дійсності. Отже, Гегелева метафізична логіка правила у всій марксистській аргументації за вихідну передумову, з тією лише різницею, що Маркс і Енгельс підмінили ідеалістичну метафізику матеріалістичною. Для Енгельса, як і для Гегеля, цінність діалектики полягала в тому факті, що вона уможлиблювала відкриття необхідної еволюції в історії.

*З цієї точки зору [філософії Гегеля] історія людства більше не виглядала перед лицем суду визрілого філософського розуму як заплутаний вир безглуздих, шалених вчинків насильства... а як процес розвитку самого людства<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> «Пана Євгена Дюринга переверот у науці», 1878, (званий звичайно «Анти-Дюринг»; Маркс співпрацював у написанні цієї книги); англ. пер. Е. Бернса, Нью-Йорк, 1935. «Людвіг Фоєрбах і кінець німецької класичної філософії» (нім.), 1884; англ. пер. Нью-Йорк, 1934. Листи до Конрада Шмідта, 5 серпня і 27 жовтня 1890, 1 липня і 1 листопада 1891. «Листування Маркса – Енгельса, 1846 – 1895», с. 472, 477, 487, 494; до Й. Блоха, 21 вересня 1890, там само, с. 475; до Франца Мерінга, 14 липня 1893, там само, с. 510.

<sup>2</sup> «Анти-Дюринг», англ. пер. Е. Бернса, с. 30.

У своєму «Фоєрбаху» Енгельс приписував природі раціональність точнісінько в гегельянському сенсі. Реальне чи раціональне не може бути рівнозначне існуванню, бо багато з того, що існує, є ірраціональним і тому нереальним; наприклад, у 1789 році французька монархія існувала, але була нереальна. Іншими словами, для Енгельса, як і для Гегеля, «реальний» означає не існуючий, а значущий, чи вартісний. Історичний процес по самій своїй природі радше селективний і самореалізовний, ніж причинний, і фактично важливе розглядається як таке, що постає просто завдяки своїй важливості, в дусі Арістотелевої ентелехії. Вся ця концепція була принципово віталістичною, чи телеологічною, як і в Гегеля. Всупереч їх так званому матеріалізмові історична необхідність для Маркса і Енгельса, як і для Гегеля, була насправді необхідністю моральною, «прогресивним розвитком», як це називає Енгельс, цивілізації через розкриття внутрішніх сил. Гадана ця необхідність відбивала їхню віру в неминучий успіх пролетарської революції, як для Гегеля вона відбивала його віру в місію Німеччини.

Згідно з Енгельсовим викладом діалектики в його «Фоєрбаху», важлива різниця між Марксом і Гегелем полягала в тому, що Маркс засвоїв матеріалістичну версію діалектики; ідеї – не сили, як гадав Гегель, а «образи реальних речей», «відображення діалектичної сволоції реального світу в свідомості». Енгельсове розуміння ідей як «образів» набуло по-смертної ваги, коли було відтворене Леніним у його «Матеріалізмі і емпіріокритицизмі». Цілком очевидно, що «образ», уживане як збірний термін для всякого роду ідей від наукової теорії до галюцинації, ніщо інше, як безглузда риторична фігура. Очевидно, малося на увазі вкласти в неї два значення. По-перше, натякалося, що ідеологія порівняно неістотна супроти економічних сил і що будь-яка форма філософського ідеалізму є «містифікація», справжня мета якої – підтримка реакції. По-друге, натякалося, що ідеї мають реальних відповідників у світі; в цьому сенсі це був фігуральний спосіб заперечення суб'єктивізму. І хоч суб'єктивізм ніколи не був серйозною філософською позицією, Енгельсові було зручно розглядати Канта і Г'юма в цьому світлі. Тому його трактування новітньої філософії являло собою надзвичайно стисле резюме. Він просто вважав, що всяка філософія мусить бути або ідеалістичною, або матеріалістичною, і, таким чином, трохи більше, ніж одним реченням, зрікся всієї антиметафізичної традиції від Г'юма до Канта. Видно, Енгельс справді вірив, що їхню аргументацію можна спростувати, просто вказавши, що існує така операція, як емпіричне підтвердження! Правда, звичайно, і в тім, що питання про діалектику взагалі є зовсім не метафізичним. Питання полягає в тому, чи мали Г'юм і Кант рацію, коли проводили методологічну різницю, як то вони робили, між побіжними твердженнями та оцінками.

У «Фоєрбаху» Енгельс дав ясно зрозуміти, що в діалектиці його і Маркса приваблювала головним чином її здатність повалити догматизм. Саме це, твердив він, зробило гегельянство революційною філософією.

*Істина, пізнання якої є справою філософії, перестала в руках Гегеля бути нагромадженням закінчених догматичних формул, що їх, один раз відкривши, досить просто вивчити назубок. Істина полягала тепер в самому процесі пізнання, в довгому історичному розвитку науки, що підноситься від нижчих до все вищих рівнів знання, ніколи не досягаючи відкриття так званої абсолютної істини, точки, від якої іти далі нікуди і де їй нема чого більше робити, хіба згорнути руки і милуватися досягнутою абсолютною істиною<sup>1</sup>.*

Нема ні самоочевидних істин в науці, ні природжених і невід'ємних прав у суспільстві; ніщо не абсолютне, остаточне чи священне. Найбільше, що можна сказати, це те, що наукова теорія чи суспільний звичай «підходять» до свого часу й умов і всі теорії та звичаї, котрі добились успіху, підходять, що показує просто сам факт їхнього успіху. Але безумовно, що з плином часу і зміною умов вони відімруть і будуть замінені чимось «вищим». Він, Енгельс, всього-на-всього припускав, цілком не критично, що цивілізація як ціле завжди прогресуватиме чи, більш конкретно, що соціалізм буде удосконаленням капіталізму.

Як Маркс, так і Енгельс часом бавились ідеєю, що діалектика є тільки робочою гіпотезою, котра не веде взагалі ні до яких істотних висновків. Це робилося, мабуть, на знак пошанування Канта, чого важко було уникнути в Німеччині третьої чверті XIX ст. Це був також «ухил», до якого тяжіли марксист-ревізіоністи і який Ленін відчував потребу спростувати в 1909 році, коли той поширився поміж російськими марксистами, бо якби діалектика була тільки робочою гіпотезою, то її моральна привабливість вельми б вивітрилася. Так, Енгельс в «Анти-Дюрингу» заявив, що діалектика нічого не доводить і є лише способом просування до нових сфер дослідження та що вона усуває потребу в метафізиці чи філософії історії. Маркс був ще навіть недвозначнішим. У листі, який він написав 1877 року до одного російського кореспондента, Маркс заявляв, що опис первинного накопичення в «Капіталі» не претендує ні на що більше, як на дослідження шляхів виникнення капіталізму із надр феодальної економії в Західній Європі, і він протестував проти одного критика, який, застосовуючи його опис до Росії, перетворив історичний нарис на «історико-філософську теорію *marché générale*<sup>2</sup>, нав'язаного долею кожному народові».

*Досліджуючи кожен з цих форм еволюції поодинокі, а потім порівнюючи їх, можна легко знайти ключ до цього феномена [різні історичні результати за явно подібних умов], але до цього ніколи не дійти за допомогою універсального ключа-відмички загальної істо-*

<sup>1</sup> «Людвіг Фюєрбах», англ. пер., с. 11.

<sup>2</sup> Загального ринку (фр.).

*рико-філософської теорії, найвища цнота якої полягає в її надісторичності<sup>1</sup>.*

Якщо цю заяву взяти буквально, діалектика означатиме приблизно те саме, що й «порівняльний метод», такий популярний в антропології останньої чверті XIX ст. У тому ж дусі Енгельс у своїх листах картає одного німецького соціаліста, котрий, пише він, вдавався до історичного матеріалізму, аби виправдати себе, чому він не вивчає історії. Але, безумовно, Маркс не розглядав історію капіталізму як просто емпіричну історію. Якби це було так, навряд чи написав би він у передмові до «Капіталу» про «тенденції, які із залізною необхідністю вперто трудяться над досягненням неминучої мети», чи про «природні фази еволюції» або став би говорити, що країни більш промислово розвинуті «просто являють іншим картину їхнього власного майбутнього». Або що діалектика є метод, який уможливує історичне передбачення, або що історик-марксист має в своєму розпорядженні тільки ті самі методи, яких уживають інші історики. Певно, що раз діалектика — це тільки робоча гіпотеза, то вона аж ніяк не виправдовує твердження, що пролетарська революція «неминуча».

### Енгельс про економічний детермінізм

Окрім філософських принципів діалектики, розробка Енгельсом діалектичного матеріалізму стосувалась переважно використання в історії економічної інтерпретації. В уже згадуваних листах, писаних між 1890-м і 1894 роками, він розглядав міру, до якої така інтерпретація можлива чи корисна. Причому головною його метою було виправити те, що він вважав перебільшеними претензіями у цьому плані з боку молодих членів партії. Він визнавав, що вони з Марксом переборщили з тим, до якої міри для політичних і правових інституцій можна посилатися на економічні причини. Він твердив, що було б педантизмом шукати економічного спричинення для всієї історії, наводячи за приклад верхньонімецьку зміну приголосних, для якої навряд чи можна вказати економічну причину. Приклад був дещо химерним, і неясно, чи усвідомлював він, що виключає історію мови, з усім, що з того витікає для розбіжностей національної культури, цілковито геть зі сфери економічного пояснення. Він висловив погляд, що у випадку релігії та міфології економічні сили, мабуть, діють радше негативно, ніж позитивно. Він допускав, що в загальній структурі економічних сил політичні чи навіть династичні стосунки можуть справити значний історичний вплив, як у випадку виникнення Пруссії із Бранденбургу, а не з якоїсь іншої дрібної німецької землі. І він визнавав, що законодавство може «закрити деякі напрямки економічного розвитку та

<sup>1</sup> «Переписка Маркса — Енгельса, 1846 — 1895», с. 354 і далі.

відкрити інші», хоч воно й неспроможне змінити його головного курсу. Маркс ніколи не вважав, говорить Енгельс, що економічні сили — єдина причина історичних змін, а тільки, що вони «первинні», чи «фундаментальні». Економічний фактор є «найсильніший, найосновніший і найвирішальніший». І, нарешті, твердив тепер Енгельс, особливою заслугою діалектики є те, що вона враховує взаємодію всіх різноманітних факторів, наявних у сукупності в будь-якій історичній ситуації.

*Згідно з матеріалістичною концепцією історії вирішальним в останній інстанції фактором є виробництво і відтворення життя. Більшого за це ні я, ні Маркс ніколи не стверджували. Та якщо хтось прочитує це спотворено, як нібито що економічний фактор виступає єдиним елементом, то він перетворює це твердження в безглузду, абстрактну, абсурдну фразу. Економічне становище — це базис, але різні елементи надбудови — політичні форми класових змагань та їх наслідки, конституції — правові форми, а також всі відображення цих фактичних змагань в мізках учасників, політичні, правові, філософські, релігійні погляди... всі вони чинять вплив на розвиток історичної боротьби і в багатьох випадках визначають їх форму<sup>1</sup>.*

За всіма цими поступками важко розгледіти, що там є такого в економічному витлумаченні історії, що спонукає більшість буржуазних істориків заперечувати його, або що там такого в історичному витлумаченні історії, що вимагало б діалектики для свого роз'яснення. Енгельсові слова зводяться, по суті, хіба що до заяви, що Маркс у соціальних дослідженнях підкреслював фактор, якого недобачали або недооцінювали, — а саме, що в будь-якому суспільстві магістральні способи виробництва чи обміну товарів складно переплетені з економічними, політичними та моральними інституціями і звичаями. Мало хто, якщо взагалі хто-небудь з істориків, став би нині піддавати це сумніву, чи заперечувати важливість цього, або ж відмовляти Марксові у визнанні оригінальності його підходів. Його називали, може, з певним перебільшенням, але, безумовно, не без підстави, «справжнім батьком економічної історії»<sup>2</sup>.

У той же час очевидно, що Енгельс мав намір вибороти для Маркса і для його теорії економічного детермінізму значно більше цього визнання. Він наполягає, що економічний фактор є «найосновнішим», хоч і допускає, що законодавство може часом контролювати його, і він зберігає різницю між базисом і надбудовою, хоч і твердить, що надбудова причинно впливає на базис. Але Марксова філософія ґрунтується на припущенні, що базис і надбудову легко розрізнити і що існує чітке розуміння, що саме базис

<sup>1</sup> Цитовано Е. Р. А. Зелігом в: «Економічна інтерпретація історії» (1902), с. 142 і далі. З листа, опублікованого в: «Соціалістичний академік» (нім.), 15 жовтня 1895.

<sup>2</sup> Ісає Берлін, «Карл Маркс» (1948), с. 144.

обумовлює надбудову, але не *vice versa*<sup>1</sup>. Без цих припущень нема ніякого сенсу називати Марксову філософію матеріалізмом чи вважати, що тільки революція здатна видозмінити капіталізм. Згідно з Енгельсовим викладом, нема ніякої підстави, чому б моральна ідея — скажімо, свідоме неприйняття п'ятнадцятигодинних робочих днів для жінок і дітей, — не могла б викликати законодавчого обмеження тривалості робочого дня і чому б цьому законіві не виявитись ефективним. По суті, Енгельс позбавив будь-якого сенсу Марксову історичну «неминучість».

Енгельсові праці дещо розвинули також стислий Марксів виклад питання про ідеологію і її залежність від економічної системи. В Енгельса виразніше, ніж у Маркса, простежується трактування науки, цілком відмінне від трактування юриспруденції, моралі, філософії, релігії та мистецтва, хоч усі вони мали б однаково вважатися аспектами надбудови. По суті, обоє трактують науку просто як істину, а раз вона істина, значить, забезпечує надійну базу для технології. У чому Енгельс вважає науку залежною від економіки, так це, по-перше, що проблеми, досліджувані науковцями, можуть ставитися промисловістю, і, по-друге, що наукові відкриття можуть бути соціально значущими, бо вони впливають на технологію. Очевидно, ні Марксу, ні Енгельсу зроду не спадало на думку, аби спробувати відшукати економічні джерела для самої наукової істини, як то мав би зробити послідовний марксистський релятивізм, що трактує науку в той же спосіб, що й мораль, мистецтво та релігію. Якби це було зроблено, то критерій істини, прийнятий у суспільстві, мав би залежати від його класової структури, і пролетарська наука мала б відрізнитися від буржуазної. Деякі марксистичні з полемічного спричинення і справді часом наближались до подібного висновку, та це не можна класифікувати інакше, як відчайдушну спробу дотримуватися принципу відмінності базису від надбудови, який нічого не дає для вирішення проблеми по суті. Однак уявлення, ніби ідеологія може в певних випадках впливати на те, що фігурує в суспільстві як критерій істини, породило досить обширну теорію, знану тепер як соціологія знання<sup>2</sup>.

Цілком інакше трактував Енгельс інші аспекти ідеологічної надбудови. Значення, якого люди надають законам, моралі, політиці, мистецтву, релігії та філософії, говорить Енгельс, є породженням «хибної свідомості», чи оманливого прояву інтересів, якими система виробництва наділяє різні класи, залучені до неї. Тут мислитель, за Енгельсом, не усвідомлює чітко мотивів, що рухають ним, а уявляє, ніби його ідеї істинні просто самі по собі. До цієї категорії Енгельс відносив насамперед такі абстракції, як справедливість, свободу і згадані естетичні, моральні та релігійні істини, коли вони не визнаються як такі, що належать до певного соціального

<sup>1</sup> Навпаки (латин.).

<sup>2</sup> Див., напр., «Ідеологія та утопія: вступ до соціології знання» Карла Мангайма, англ. пер. Луї Верта й Едварда Шілса (1936), що містить обширну бібліографію. Свіжіший виклад у: «Соціологія знання: есеї на допомогу глибшому розумінню історії ідей» В. Старка, 1958.

контексту. Вони є тим, що віднедавна було названо «раціоналізаціями» — благовидним виправданням підміни дійсного бажаним чи завуальованою ідеалізацією класових інтересів. Водночас Енгельс явно не вважав усі види ідеології однаково хибними. Зрозуміло, що ідеологія пролетаріату вища за буржуазну з двох причин. По-перше, філософія Маркса з'ясувала пролетаріатові, що його ідеї моралі, мистецтва й філософії таки залежать від його класу і його місця у класовій боротьбі. Отже, пролетаріат може пристосувати свою мораль до справи революції. По-друге, пролетаріат є «висхідним» класом, якому сучасна історія відводить домінуючу роль; його ідеологія, отже, це «хвиля майбутнього». В обох випадках Енгельсова аргументація залежала від його віри в прогрес і точність передбачень, що прогрес нині відбувається у напрямку до пролетарської революції і нового пролетарського суспільства.

### Діалектичний матеріалізм і політика

Поняття ідеології, економічного детермінізму і класової боротьби завершують теоретичну частину Марксової соціальної філософії. Вони мали дати стимул пролетарській революції, виробити провідний принцип стратегії революційних партій, бо завдання філософії, як казав Маркс, не пояснювати світ, а змінити його. Ті поняття справляють враження високого ступеня інтелектуальної оригінальності і проникливої спостережливості, але й не меншої плутаності і смислової невизначеності. Корінь цієї невизначеності лежить в уже згаданій глибинній розпливчастості Марксової системи, а саме в неможливості відрізнити чітко базис від надбудови. Із-за цієї розпливчастості претензії марксистського соціалізму на якусь особливу «науковість» і унікальну пророчу вартісність зовсім перебільшені. Маркс видав кілька далекоглядних і справедливих прогнозів щодо майбутності капіталізму, але часто він і помилявся, що може трапитися з будь-ким, навіть тим, у кого великий запас знань і гостра проникливість. Але це не має нічого спільного з наукою. Велика значимість згаданих понять змушує зупинитися на них детальніше. Слово «ідеологія» — єдиний термін із величезного Марксового словника, що увійшов до загального вжитку, і хоч не Маркс винайшов це слово, він надав йому того сенсу, який воно зараз має у загальному вживанні. Слово це давно вже перестало відгонити марксизмом. Його значення навряд чи допускає чітке окреслення, хоч і вказує на факт нині загальнознаний. Це той факт, що всяка соціальна група, котра діє сукупно як цілість, мусить мати спільний комплекс вірувань, цінностей і переконань, що «відображує» її розуміння самої себе, свого оточення й інших соціальних груп, з якими вона має стосунки. Такий комплекс спільних вірувань є справді умовою існування її як групи. Ці вірування шикуються в широкий спектр від знання і аж до міфу, без чітких розділових ліній поміж ними, бо поки їх не піддано сумніву, всі вони видаються тим, хто їх поділяє, «нормальним» людським

способом думати й вірити. Що всяке суспільство має і мусить мати такий комплекс спільних ідей, це тепер загальновідоме положення культурної антропології. У Марксовому вживанні, а до певної міри і в загальному вжитку, слово «ідеологія» виявляє легку тенденцію — часом цілком виразну — означати поблажливу зверхність; воно виходить із вищої витонченості того, хто його вживає, в порівнянні з простакуватістю тих, хто просто безоглядно сприймає ідею. Часом це слово набирає значення, близького до «раціоналістичне мислення» і «видавання бажаного за дійсне» чи «забобон». Марксова теорія висуває виразну доктрину, згідно з якою ідеологічні вірування є характерними для суспільних класів і відображають положення класу в класовій структурі цього суспільства, що, в свою чергу, визначається системою господарського виробництва. Це, звичайно, занадто вузький погляд, бо ж будь-яка група може мати свої типові вірування і ставлення, і якщо це слово вживається в значенні раціонального пояснення, то Фройдова психологія може подати більше прикладів, ніж економіка. В устах Маркса слово це характеризувало насамперед теорії природного закону в ліберальній політичній думці або в класичній економіці, яку він вважав типовою для представників середнього класу.

Вживання «ідеології» в політиці майже завжди є питанням дискусійним. «Викриття» опонента — стандартна марксистська практика: це означає показати, що аргументація опонента претендує на раціональність, але насправді є прихованим захистом класових привілеїв і виглядає чинною тільки в світлі його класових забобонів. У рамках дискусій використання такого тактичного ходу може бути дуже ефективним, але за природою своєю подібна практика є згубною і самозгубною. Бо раз у кожного із нас є та чи інша ідеологія, то «викриття» — це гра, яку можна розігрувати проти кожного і грати в яку може також кожний. І от коли все, з марксизмом включно, буде «викрито», треба буде все-таки зробити і відстояти позитивний висновок, а він полягає в тому, що будь-яка серйозна аргументація мусить просто спиратися на припущення і впевненість, що добрі докази можна відрізнити від кепських. І ця впевненість має поділятися всіма і бути вище всякої класової приналежності.

Марксова теорія економічного детермінізму була ідеєю дуже великої оригінальності, надзвичайно багатою можливостями, але здатною також до фантастичних перебільшень, які сам Енгельс вважав за необхідне спростувати і які часом накликали на неї незаслужений осуд. Як сказав якось Дж. Д. Г. Коул, чію критику марксизму не можна назвати занадто упередженою: «Є такі марксистки, що не встигне уздріти, як котрась вертихвістка мажеться помадою, і вже кидається пояснювати її поведінку в термінах виробничих процесів і класової боротьби». Що значення ідеї економічної детермінативності було трудно розгледіти, було значною мірою спровоковано самим Марксом, його наполяганням на пріоритеті економічних пояснень перед усіма іншими, його характеристикою економічних факторів як матеріальних, а тому науковіших і відкритіших для спостереження, ніж інші. Це був на ділі прояв Марксової метафізики, його

схильності до матеріалізму. Та коли соціолог заводить мову про людську поведінку — а те, що люди роблять в економічних відносинах, є поведінкою, — проводити ризик між духом і матерією ані можливо, ані корисно. Іншою перепорою, яку Маркс поставив на шляху до визнання економічного детермінізму, була Марксова тенденція перетворити його на філософію історії. То була поширена в XIX ст. спекуляція, цілком безпідставна, а часто просто викликана хибним розумінням органічної еволюції і перенесенням його на еволюцію соціальну, — боцімто існує стандартна прямолінійна послідовність стадій, що їх проходить кожне суспільство. Однак, попри всі заперечення й обмеження, жоден історик не став би тепер нехтувати ним. Технологія, транспорт, торгові шляхи, наявна сировина, розподіл багатства в суспільстві завжди були і залишаються й понині важливими для історії та політики. Вони мають відношення до політичних інституцій суспільства, його законів, соціальних класів, його моралі й мистецтва. Всі вони разом творять складно переплетений комплекс, і жоден фактор не «пояснює» їх всіх, але також не можна економіку зоставити поза увагою. Економічний детермінізм — це можливість — певно, й не єдина — перетворити політичні дослідження у справу більш реалістичну, ніж це було можливо при утилітарному відриві політики від економіки чи при виключно юридичному підході до справи. Марксів економічний детермінізм був певним кроком у напрямку до пізнішої тенденції підключати економічний детермінізм як такий до соціальної та культурної історії, антропології і соціальної психології. Зловживання економічною інтерпретацією історії з боку соціалістів після Маркса походило, як говорив Енгельс, від тих, хто використовував її як привід, аби не вчити історії.

Поняття ідеології і економічного детермінізму підпирали поняття класової боротьби, так що всі три разом, на погляд Маркса, забезпечували пролетаріатові стратегічний провід для звершення соціальної революції. Марксова теорія суспільних класів фактично була значною мірою апріорна і підігнана під соціальну революцію. Він певно що ніколи фактично не провадив емпіричного дослідження класової структури жодного суспільства. Його різношерстна теорія була досить недоладно стулена з його досвіду як революціонера у Франції за додачею його обґрунтованої оцінки соціальної ваги промислової революції, що в часі, коли писав Маркс, була переважно феноменом англійського суспільства. Так, він постулював існування панівного середнього класу, по суті своїй плутократичного, а за місцем проживання переважно міського, різко відмінного від знаті, що була залишком феодалізму, і від великої маси сільських фермерів. Ніщо з цього не відповідало точно умовам Англії, де капіталістичне сільське господарство витіснило сільського власника. І ще, в Англії багатий середній клас інтенсивно породичався через шлюби зі знаттю. Тим-то Марксова теорія у багатьох відношеннях аж ніяк не могла правити за надійний дороговказ для політичної стратегії. Вона так ніколи й не справила скільки-небудь значного враження на англійське робітництво, яке, згідно

з Марксовою теорією, мало б виявитись її найпалкішим прихильником. Марксистський партійний соціалізм мав значно більше успіху в Німеччині, ніж у Франції, однак Маркс завжди позирав на Німеччину як на країну відсталу порівняно з Францією чи Англією.

Марксова оцінка поведінки класів виявляла деякі специфічні особливості. Суспільний клас є для нього колективним еством, як нації у Гегеля. Його членів, як писав Маркс у передмові до «Капіталу», можна розглядати як «уособлення економічних категорій, представників особливих класових відносин і класових інтересів». Тому, як правило, класи діють конкурентно у своїх власних інтересах, дуже подібно до економічної людини з класичної економіки. Але діалектика вимагає також, аби ідеологія класу була в якомусь пункті внутрішньо суперечливою, а поведінка окремих представників класу самовбивчою, хоча припускається, що вірування і поведінка індивіда такі, які підказує йому становище його класу, сам клас також мусить часом породжувати незвичайних особистостей, що вириваються з усталених рамок і дають нову ідеологію класові, що підноситься і замінить попередній чи сучасний панівний клас. Як заявив Маркс у «Комуністичному маніфесті», існує «частина буржуазних ідеологів, що підносяться до рівня теоретичного розуміння історичних рухів як цілого». Це писалося, коли Маркс розглядав комуністів не як політичну партію, а як інтелектуалів-революціонерів, здатних розпалити невдоволення ззовні. Ця фраза визначила в зародку ту роль, яку Ленін відводив марксистам-інтелектуалам, а посередньо, отже, ленінській теорії партії як авангардові пролетаріату. Остаточне зникнення суспільних класів, яке Маркс очікував на останній стадії соціалізму, логічно виглядає не більш як проявом романтичного індивідуалізму, котрого Маркс так ніколи й не позбувся. Це зовсім несумісно ні з колективістським духом його соціальної філософії, ні загалом з реалістичним характером його мислення. І він, і Енгельс вважали класи породженням суспільного поділу праці, який, як відомо, триває. Як же суспільству утриматись від неухильної тенденції до спеціалізації, залишається невизначеним.

Боротьба за владу між соціальними класами становить рушійну силу політики, бо, за Марксовим розумінням політичного устрою, за будь-якого часу котрийсь клас мусить бути панівним. Він уживатиме свою владну зверхність для експлуатації класів з меншою владою, а держава — це просто апарат влади, використовуваний для експлуатації, «комітет ведення громадських справ» панівного класу. Закон — це збірка правил на підтримку того, що експлуататорський клас називає своїми «правами». Ключем до успішного політичного керівництва є розуміння того, що це просто цивілізованіший спосіб ведення війни, що партія — це головний штаб, котрий планує і скеровує стратегію того класу, який представляє. Подібна концепція політики явно репрезентує точку зору революціонера, що дивиться на існуючу політичну систему як на таку несправедливість, що її можна тільки «розгромити». Вона виражає також точку зору особи, настільки далекої від влади, що їй і вві сні не мариться, як то воно

виглядає — нести тягар відповідальності управління. Одначе, після розгрому старої системи в успішного революціонера не виявиться нічого, крім закону і політики, аби зліпити нову систему, і він, певно ж, навіть у думці не схарактеризує це як просто засіб експлуатації. Подібно до Сталіна, він характеризуватиме стосунки між селянами і промисловими робітниками як «дружні», що настільки ж фікція, наскільки й правда, як аналогічне твердження щодо стосунків між класами в будь-якім суспільстві. Бо, якщо класи залежать від поділу праці, то так само легко піти за Платоном, описуючи їх стосунки як кооперативні, як і за Марксом, описуючи їх як ворожі, бо ж істина в тому, що в деяких відношеннях вони одне, а в деяких — інше. На порозі революції партія, що мислить соціальні класи як безперервну війну, присвятиться плануванню революції і матиме дуже туманні плани про якісь подальші конструктивні дії. Що Маркс взагалі і робив.

### Капіталізм як інституція

Мислення у ранніх Марксових писаннях перебувало під сильним впливом його раннього гегельянського вишколу. Міркування, на яких він зводив цілу структуру, були головним чином дедуктивні, але, подібно до Гегеля, Маркс був схильний включити до цієї структури велику масу даних, почерпнутих зі своїх історичних студій. Метою було дати філософію історії, і, йдучи за своєю гегельянською моделлю, Маркс очікував, що всі значущі дані впишуться фактично в досить простору структуру. Як говорив Гегель, «дійсне є розумне», і Маркс теж сподівався, що діалектичний матеріалізм зможе дати універсальну теорію еволюції цивілізації. Він ніколи не полишав цієї концепції, але після 1850 року присвятив своє життя як ученого менше цього роду спекуляціям і більше застосуванню своїх ідей до історичної інтерпретації сучасного суспільства в Західній Європі. Цим він розвивав найплідніше зерно у філософському гегельянстві — його поняття інституційної історії. По суті, Маркс намагався трактувати капіталізм, мов не що інше, як соціальну інституцію. Він і гадки не мав, звісно, полишати свій первинний практичний замір сприяти соціальній революції чи забезпечувати їй інтелектуальну підтримку. Отже, ніяк не усвідомлюючи, що розкидається своїми силами, він водночас займається безперервними планами організації соціалістичних партій. Його подвійний план включав інтенсивне дослідження економічного коріння існуючих соціальних класів і ретельний економічний аналіз природи антагонізму поміж цими класами. Ці дві лінії дослідження і творили головні теми Марксової праці «Капітал». Перша лінія завела його в розгорнуте історичне дослідження витоків капіталістичної організації промисловості, постання середнього класу і формування його супротивника, класу найманих промислових робітників, що Маркс слушно вважав за визначне явище в новітнім європейському суспільстві. Друга лінія мала на меті

забезпечити історичну науку точним емпіричним аналізом капіталізму у напрямках, вже прокладених економістами-класиками, щоб показати разом і механізм, яким капіталізм витворює ці два головних класи, і підстави для їх неминучого і зростаючого протистояння. Ця частина Марксової праці вилася в теорію додаткової вартості, що, на лихо, мала тенденцію монополізувати дискусію про марксистський соціалізм на його ранніх стадіях.

Історичні розділи «Капіталу», особливо ті, що розглядають ранню історію капіталістичної організації промисловості до вісімнадцятого століття і формування класу, залежного виключно від своєї заробітної платні, були найкращими з усього написаного Марксом. Вони навряд чи перевершені й досі, попри всю увагу, надану економічній історії пізнішими авторами, що немалою мірою були натхнені Марксовим починанням. Маркс відкрив головні підступи до історичного дослідження капіталізму, особливо коли говорить про те, як нова індустріальна система вплинула на соціальну історію: формування пролетаріату відчуженням селянства від загальних прав на землю, руйнування домашньої індустрії зростанням капіталістичної організації, інтенсивне й екстенсивне зростання одишницької організації, прискорення цих процесів експропріацією церкви і колоніальною експлуатацією Америки й Індії. Визначною рисою Марксового підходу було зосередження уваги на змінах у людських і соціальних стосунках, що впливають із індустріальних і комерційних змін, викриття утисків робітників, спотворення їхнього життя нестримним і неухильним поділом праці. Загальною тезою Маркса було те, що робітничий клас поставлено індустріальною організацією в жорсткі дисциплінарні рамки всупереч заявам про свободу і рівність у буржуазно-демократичній філософії.

*У виробництві збагачення колективного робітника, а отже, капіталу, коли йдеться про суспільну продуктивність, залежить від зuboжіння робітників, коли йдеться про їх індивідуальні продуктивні спроможності<sup>1</sup>.*

Маркс вважав помилково, що капіталізм паразитує на поступовому зниженні життєвого рівня робітництва. Але він не помилявся, вважаючи, що умови праці на шахтах і фабриках, коли він писав, часто були ганебними, що тривалість робочого дня не лише для чоловіків, але і для жінок та дітей була обурливо зтяжною, що безутішна залежність від машини пов'язана з ризиком для життя, незанимаючим за примітивнішої системи виробництва. Описові розділи «Капіталу» започаткували критику капіталістичної промисловості, що в обігу й до сьогодні. Ця критика підкріплюється численними статистичними й іншими фактичними даними, що надходять із офіційних звітів. В цій частині його праці, мабуть, допомагав

<sup>1</sup> «Капітал», т. I, англ. пер. Е. і С. Пол, с. 382 і далі.

Енгельс, котрий опублікував у 1844 році свою книжку «Становище робітничого класу в Англії». Маркс реалістично розглядав такі питання, як періодичне повторення криз, існування, навіть у часи процвітання, хронічного технологічного безробіття, руйнування майстерних ремесел машинним виробництвом, витіснення кваліфікованої праці некваліфікованою, потогінна експлуатація в непромислових виробництвах і зростання непридатного до праці люмпен-пролетаріату. Як і в своїх історичних студіях, новим і визначним у Марксовім трактуванні був його наголос на соціальних відгомонах індустріалізації, її тенденції до ослаблення первинних суспільних груп, як сім'я, і, отже, на людських проблемах, які спричинювала індустріалізація. Суперечливим у капіталізмі Марксові, як і Гегелеві, видавалось парадоксальне поєднання організації та анархії: технологічна організованість виробництва і разом з тим анархія обміну, детальна розробка соціальної координації виробничих одиниць, що поєднується майже з повним нехтуванням пристосування промислових засобів до людських потреб. Хоч Маркс про те майже не згадував, але він постійно мав на увазі контраст між капіталізмом і плановою та соціалізованою економікою, призначеною виробляти і розподіляти товари, коли і де в них виникає законна потреба.

Справжня сила Марксової книги полягала не в теоретичній аргументації, а в тому реалізмі, з яким він зображав фактичні умови праці і тим виставляв нерегульований капіталізм як паразита, що пожирає людську субстанцію суспільства. По суті, «Капітал» явив першу і, мабуть, найсильнішу атаку на голу моральну потворність споживацького суспільства без адекватного захисту для його індустріальної робочої сили. Характерно, однак, що Маркс ніколи не нападає на капіталізм з позицій відвертого морального осуду, ані його довід, що капітал експлуатує робітництво, не означає, що робітники чулися ліпше за якоїсь іншої, ранішої системи виробництва. Діалектика була для нього основним аргументом і вартістю, і він часто повторює, що капіталізм являє собою прогрес порівняно з феодализмом, який передував йому. Не означають жорстокості капіталізму і того, що капіталісти жорстокі особисто; капіталісти й робітники однаково полонені системою і назагал мають робити те, чого система вимагає. З Марксового погляду система сама внутрішньо самосуперечна і тому врешті-решт самозгубна, а робить її самозгубною те, що вона несе в собі зародки вищої і кращої системи, котра прагне свого народження. Отже, Марксова критика завжди заглядає радше в майбутнє, аніж у минуле: на те, яким, за його переконанням, буде становище робітництва в раціонально планованій і соціалізованій економіці. Щось у цьому роді, вважав він, мусить бути логічним вислідом економіки, вичищеної від протиріч капіталізму. Він не дав опису такої майбутньої економіки, не підносив її як ідеал, до якого слід прагнути. Подібно до Гегеля, Маркс вважав, що хід історії невідворотний і розумний: люди справді будуть чогось прагнути, але врешті-решт їхні прагнення зведуться до того, чого вони мусять бажати і що вони мусять творити. Так під виглядом сухого аналізу економічних

причин і наслідків Маркс розвинув те, що на ділі обернулось надзвичайно потужним моральним закликком, обґрунтованим квазірелігійним переконанням. Це було нічим іншим, як закликком свідомо приєднатись до об'єктивної ходи цивілізації і права; і саме цей заклик зібрав армію робітників під знамена марксистського соціалізму.

### Крах капіталізму

Головним задумом «Капіталу» було показати, що капіталізм, руйнуючи себе, мусить породити соціалізм, свою антитезу. План Марксової аргументації полягав у тому, щоб сприйняти трудову теорію вартості, яку Рікардо зробив центральною засадою класичної економіки і яку Маркс вважав достовірною науковою теорією капіталізму, а потім діалектично показати, що вона логічно не послідовна. Базувався Марксів аналіз на понятті «додаткової вартості». Класичним аргументом на користь капіталізму було те, що в системі вільного обміну кожен врешті-решт отримує вартість, еквівалентну тій, що він приніс на ринок, і так дістане свою справедливу частку суспільного продукту. На противагу цьому Маркс старався показати, що в індустріальній системі, в якій капіталісти володіють засобами виробництва, робоча сила буде завжди змушена виробляти більше, ніж одержує, і більше, ніж потрібно, щоб підтримувати систему на ходу. Платня пересічно лежатиме впритул до прожиткового мінімуму не, як доводив Мальтус, під тиском перенаселення, а під тиском системи приватної власності і монополістичного становища капіталіста, яке надаватиме йому змогу конфіскувати зайвину у вигляді прибутків і рент. Ця аргументація з майже нескінченними її розгалуженнями і надмірними технічними подробицями привела до тривалої суперечки, досить гучної свого часу, але віджилої ще до того, як вона закінчилася. Бо рікардівська теорія вартості, з якої все й витікало, застаріла в очах немарксистських економістів ще в ході самої суперечки. Тому марксистська економіка взагалі і теорія додаткової вартості зокрема належать, властиво, до історії економічної думки. Справді, вона сприймається як щось само собою зрозуміле сучасними марксистами, однак такий ревний марксист, як Ленін, рідко коли посилався на неї. Для Маркса ж теорія додаткової вартості була наріжним каменем всієї аргументації, оскільки вона підводила ґрунт під його висновок, що капіталістична система повинна врешті-решт виявитися самозгубною. Ця теорія залишила по собі дві тези, які застаються для пізніших марксистів предметом віри: по-перше, що капіталізм неминуче мусить загинути, і по-друге, що його крах неминуче мусить привести до соціалізму.

Отож Марксів економічний аналіз видав низку завбачень про курс, яким капіталістичне суспільство простуватиме на своїм шляху до остаточного провалу. Через конкуренцію капіталістів поміж собою промисловість виявлятиме тенденцію до зосередження у все більших і більших виробничих

одиницях. Вони схилитимуться до монополізму, і багатства скопичуватимуться у все меншому й меншому числі великих маєтностей. Змагання до підтримання прибутків робитиме експлуатацію жорсткішою, і робітничий клас убожитиме й убожитиме все далі. Оскільки працівники хронічно неспроможні спожити все, що продукують, капіталістична економіка страждатиме від періодичного перевиробництва, депресії та безробіття. Дрібні бізнесмени, фермери, незалежні ремісники — дрібнобуржуазні залишки кустарної економіки — все глибше і глибше скочуватимуться до рівня пролетарів-заробітчанин, і капіталістичне суспільство виявлятиме тенденцію до поляризації між капіталістами з їх сателітами-підкласами по один бік і пролетарськими масами по іншій. У кінцевому підсумку, твердив Маркс, це має привести до революційної ситуації, в якій експропріаторів буде експропрійовано, а засоби виробництва усупільнено.

Всі ці завбачення стали об'єктом тривалої полеміки, і, судячи з того, що сталося після опублікування їх Марксом, вартість цих передбачень широко варіювала, з чого випливає: вони були не дедуктивними висновками тверезої теорії, а, коли слухні, — проникливими здогадами щодо способу дії капіталістичної промисловості. Тенденція промислових і ділових одиниць до об'єднання і зростання у розмірах і тенденція до повторних циклів процвітання і спаду справдилися, хоча корпоративні організації виявляли тенденцію розподіляти власність і позбавлятися наслідків контролю, приписуваних їм Марксом. З іншого боку, прогноз, що робітничий клас все скочуватиметься до зубожіння, трапив пальцем у небо, поскільки промислові суспільства, поза всяким сумнівом, піднесли їхній життєвий рівень. Прогноз, що нижчі прошарки середнього класу будуть поглинуті найманим пролетаріатом, також виявився хибним, бо індустріалізація дуже розширила так званий клас білих комірців, що, за Марксовою термінологією, мусить бути зарахований до дрібної буржуазії. Хоча капіталізм, як і очікував Маркс, набрав інтернаціональних пропорцій, робітничий клас високоіндустріалізованих країн не виказував жодної тенденції до єднання задля інтернаціональної класової боротьби, як того у 1914 році самовпевнено сподівався від нього Ленін. Ані скидалось на загострення капіталістичною індустріалізацією класового антагонізму. Якщо широко провести цього роду порівняння, то виглядає значно ближче до істини сказати, що промислові суспільства менш розшаровані від ремісничих, що їхні класові бар'єри перетинаються легше і що вони напрочуд стабільні. Соціальні революції сталися в Росії і Китаї, не в Англії і Німеччині. Марксова впевненість у вірності свого методу спровокувала його готовність провіщати, що революція і крах капіталізму ось-ось мають статися. Ці прогнози виявлялися звичайно помилковими, бо революції або не відбувались, або відбувались не там, де треба було б.

Друга половина Марксових завбачень — що за крахом капіталізму настане усупільнена, чи колективна економіка — була міркуванням, цілком залежним від діалектики. За цим, безумовно, стояла цілком виправдана відраза до жорстокостей раннього капіталізму. Але діалектика не

давала йому думати про це як про критику; то мало бути завбаченням, а завбачене мусить справдитись. Розвиток мусить вести до протилежного тому, від чого виходить, а протилежність до капіталізму — це комунізм. Без будь-якої істотної підстави Маркс вважав, що все зло капіталізму було зосереджене у приватній власності на засоби виробництва, а отже, скасування приватної власності підриже в корені це зло. На зміну анархії приватного конкурентного виробництва прийде планова згармонізована економіка, «асоціація вільних індивідів, що працюють з допомогою усупільнених засобів виробництва і свідомо витрачають свої окремі робочі сили як об'єднану робочу силу». Першим кроком до цього є поставити виробництво «під свідомий і продуманий контроль суспільства», коротше кажучи — суспільна власність. З причини цієї зміни вся класова структура, підтримувана приватною промисловістю, буде підважена і врешті-решт знищена, і наслідком стане безкласове суспільство, в якому примусу більш не буде потрібно. Держава, за відомим виразом Енгельса, «відімре», оскільки це орган репресії в суспільстві, основаному на експлуатації, і в якийсь незабгненний спосіб спеціалізація і поділ праці більше не будуть потрібні. Знов-таки, як висловився Енгельс відомою сентенцією, запозиченою в Сен-Сімона, «уряд осіб замінюється адміністрацією речей і директивною виробничого процесу»<sup>1</sup>.

Це була Марксова розплата за все те глузування, якому він піддав утопічних соціалістів, чи, може, то було апокаліптичне видиво, необхідне для того, щоб зробити теорію соціальної революції переконливою: людські відносини, що за всю історію підкорялися силі та експлуатації, мають у якійсь точці бути замінені відносинами цілковито ідеалізованими і кооперативними. Безкласове суспільство — це міф майбутнього, що компенсує за розчарування сучасності і зневіру в самій революції. Однак в парі з ідеєю, що історія має невідворотну мету, цей міф майбутнього може бути дуже небезпечним різновидом моральної філософії. Бо майбутнє — це така річ, що ніколи не настає, і якщо в сучасності домінує гола сила, сила буде завжди морально виправдана, якщо вона веде до передреченої історією мети і якщо вона на практиці виявиться успішною. Фактично Маркс, подібно до Гегеля, відчував щось дуже схоже на зневагу щодо моральних докорів сумління, переконань та ідеалів. Він органічно і з переконання вважав реформу неможливою. Суспільство, як воно є, мусить бути «розвалене», аби почати все заново, і хоч революція мусить бути планованою, те, що настане по революції, може бути полишене на новий порядок. Соціальна мораль апокаліптичного видива — це фанатизм, але поза цим видивом існує можливість, котру Марксів досвід так ніколи й не спонукав узяти до уваги, а саме, що революція може таки відбутися. Соціальною мораллю реалізованої утопії зовсім легко може стати цинізм.

<sup>1</sup> «Анти-Дюринг», англ. пер. Е. Бернса, с. 315. Пор. Енгельсів лист до Бебеля, 18–28 березня 1875; «Листування Маркса — Енгельса, 1846–1895», с. 332 і далі.



### Стратегія соціальної революції

Маркс завжди розглядав свою філософію як інструкцію до успішної пролетарської революції, і його кар'єра розподілялася між ученістю і соціалістичним лідерством. Важко було б назвати у Західній Європі після Маркса якусь форму політичного радикалізму, що не зазнала б так чи інакше впливу його доктрини. Але було два великих політичних рухи, які претендували на вірність марксизмові і які водночас були такими схожими і такими несхожими, що розібратися в їх ставленні до Маркса — значить зрозуміти філософію марксизму. Це були, по-перше, партійний соціалізм, як він існував у Західній Європі аж до першої світової війни, і, по-друге, комунізм, як він існує від російської революції 1917 року. Останній виріс безпосередньо з першого, бо Ленін був одним з лідерів російської марксистської партії, але він був також руйнівником Другого інтернаціоналу, чи організації марксистських соціальних партій. Ворожнеча між комуністами й соціалістами стала ще навіть запеклішою, ніж ворожнеча між комуністами і партіями середнього класу. Стратегія комуністичних партій була цілковито відмінною від стратегії соціалістичних партій. Бо останні на 1914 рік здобули в кількох країнах Західної континентальної Європи, особливо в Німеччині, становище значної політичної сили, і сила їх зростала, притягуючи голоси на вільних виборах після того, як виборче право було поширене на робітничий клас. Ленінова ж партія, навпаки, ніколи не була і ніколи не прагнула бути загальнодоступною партією, що добивається своїх цілей через масову підтримку. Але то цілковита правда, що і партійний соціалізм, і комунізм виводили свої різноманітні стратегічні концепції від Маркса. Остаточне з'ясування цього парадоксу залежатиме від опису в наступному розділі ленінської версії марксизму; тут досить відзначити, що сам Маркс вказував на дві різні стратегічні лінії, з яких будь-яку можна було вважати за правомірне втілення його філософії.

По-перше, схоже на те, що Маркс, десь близько 1850 року, фактично змінив свої погляди на революційну стратегію, хоч він цього явно ніколи не говорив. У «Комуністичному маніфесті» (1848) він категорично заперечував, що комуністи утворюють політичну партію; вони є, мовляв, «найпередовішим і найрішучішим загоном робітничого класу». Цей вираз, мабуть, породив Ленінову характеристику своєї партії як «авангарду» пролетаріату. В період написання «Комуністичного маніфесту» Маркс безумовно вірив, що Німеччина стоїть на порозі буржуазної революції і що її викличе соціалістична революція у Франції. Відповідно він міг вірити, що еліта відданих революціонерів з чіткою програмою і ясним розумінням історичної необхідності соціальної революції зможе успішно діяти як генеральний штаб для всіх радикальних пролетарських рухів, таких, як, наприклад, ліві профспілки. Однак він, видимо, скоро переконався, що ці дрібнобуржуазні радикальні організації були занадто сильні, аби датися маніпулювати ними в такий спосіб, і з провалом революційних

спроб у 1848 році він зробив висновок, що потрібен буде довгий підготовчий період, поки індустріалізація виробить у робітників належну дієву класову свідомість. Він все ще вірив, що соціальна революція неминуха, але він вірив також, згідно зі своєю теорією соціальної революції, що революція не може бути «зроблена», доки буржуазне суспільство не розвине уповні всіх потенційних можливостей капіталістичної системи. Малася на увазі подвійна стратегія: соціалістична партія мусить насправді добиватися буржуазних реформ, що зміцнюють робітничий клас, але її головною турботою має бути збереження своєї власної чистоти і свободи дій. Вона ніколи не повинна вплутуватись у спільну політичну відповідальність через співробітництво з партіями середнього класу. Це було піднесено марксистськими соціалістичними партіями до стратегічного стандарту: відмови обіймати міністерські пости в урядах, сформованих коаліціями з несоціалістичними партіями.

Однак в разі успіху ця стратегія легко могла обернутися поразкою для первісного революційного задуму. Мета її — набрати сили, повернувши на свій бік виборців, по суті, несоціалістичними реформами; навіть «Маніфест» вимагав диференційованого оподаткування прибутків. Але, чим успішніше партія добивається реформ шляхом голосування, тим менше в неї підстав лишатися революційною. До цього, власне, і схилилися успішні марксистські революційні партії. 1895 року навіть Енгельс вихвалявся, що німецькі соціал-демократи мають більше успіху законними, ніж незаконними методами. Соціалістичні інтелектуали, як філософські марксистки, лишалися революціонерами в теорії, і тільки окремі ревізіоністи, подібні до Едуарда Бернштайна, зробилися відвертими еволюціоністами. Як би там не було, дев'ятнадцятого століття партія типу німецьких соціал-демократів виявляла мало охоти здійснювати революцію. Насправді комуністичне суспільство, як його уявляв Маркс, стало ідеалом, до якого можна наблизитися ліберальними політичними методами через необмежено довгий процес. Припускалося, що якщо революція станеться, вона збереже всі ті демократичні здобутки, яких було доти досягнуто. На 1914 рік вірування цього роду в'їлося у переконання марксистів із соціалістичних партій Західної Європи.

Слід зауважити, що Маркс був схильний розрізняти стратегію, придатну для соціалістичної партії в країні «зрілої» індустріальної економіки, від стратегії партії в країні з відносно відсталою економікою. Тільки перша може успішно провести революцію, бо революція мусить кінець кінцем бути здійснена розвинутою економікою. Лишалось відкритим ще питання, якої стратегії дотримуватись соціалістичним партіям у країнах, що стоять осторонь основної лінії розвитку. Маркс був схильний вважати Францію природним лідером у революції, а Німеччину він вважав відносно відсталою, якою вона насправді й була за Марксових молодих років, але не в 1914 році. З очевидних причин Марксові зауваги про стратегію у відсталій країні мали особливе значення для російських марксистів. Так сталося, що ці два документи, які сам Маркс так і не опублікував, а видрукував

їх Енгельс по Марксовій смерті, набрали для Троцького і Леніна такої ваги, якої вони ніколи не мали для німецьких соціалістів<sup>1</sup>.

У 1850 році Маркс був впевнений, що успішна революція середнього класу ось-ось вибухне в Німеччині. Він пише до центрального комітету Комуністичної ліги (для якої був написаний і «Маніфест») звернення, інструктуючи соціалістичну меншість щодо стратегії в цій революції. Соціалістична партія, говорить він, мусить кооперуватися з революціонерами середнього класу, доки революція не переможе. Тоді вона мусить повернути проти своїх союзників; вона мусить утримувати свій власний центр влади в цілості; і навіть якщо немає надії на успішну соціалістичну революцію, мусить вдаватися до всіх способів підриву і обструкції, щоб завадити економіці й урядові стабілізуватися. Вона мусить нацьковувати бідних селян на багатих селян; мусить добиватися націоналізації землі; і мусить підштовхувати революційний уряд, скільки змога, до наступу на приватну власність. Коротше кажучи, бойовим кличем пролетарів має бути «революція в безперервності». Так Маркс ще в 1850 році подав концепцію перманентної революції, яку в 1906 році підхопив і розвинув Троцький і яка, по суті, заклала політику, що її дотримувався Ленін у 1917 році стосовно революції середнього класу в Росії.

Значно більше важили Марксові коментарі до програми Готського конгресу, який у 1875 році об'єднав радикальні організації Німеччини, що поклато початок ефективної, як виявилось, соціалістичної партії. Марксові коментарі були фрагментарні та в'їдливо лайливі і спочатку в інтересах злагоди замовчувались. Хоча вони торкалися стану справ у Німеччині, слід сказати, що все написане Марксом було слухним щодо стану справ у Росії сорок років пізніше. Як прямо заявляв Маркс, «трудящі люди в Німеччині складаються із селян, а не із пролетарів». Чого селяни свідомо хочуть, цілком відмінне від того, що вони мали б хотіти, і, отже, що вони «справді» (чи діалектично) потребують. У суспільстві, що робиться все більш індустріалізованим, вони політично безсилі для якоїсь конструктивної мети, але за голою вагою чисельності вони є критичним фактором у ситуації. Хоч самі й нездатні до провідної ролі, вони піддаються керуванню і спрямуванню, і їх невдоволення може бути направлене на підтримку пролетарської меншини, що єдина може бути провідником до справжньої соціалістичної революції. Цілі, поставлені цією програмою, яку Маркс критикував, він засуджував як взагалі не соціалістичні, а всього-на-всього притаманні будь-якій революції середнього класу: загальне виборче право й інші загальнополітичні права. Вони мають вартість у досоціалістичному суспільстві, але з погляду соціалізму вони просто «дрібні гарненькі цяцьки». Марксові натяки на керівництво пролетарського авангарду переважно сільським суспільством досить виразно наводять на думку

<sup>1</sup> «Звернення Центрального комітету Комуністичної ліги, березень 1850», опубліковане Енгельсом у 1885. Маркс і Енгельс. Вибрані твори, М., 1955, т. I, с. 106–117; «Примітки на полях програми Німецької робітничої партії», 1875. «Критика Готської програми», опубліковане Енгельсом у 1891. Там само, т. II, с. 18–37.

ленінський план «демократично-революційної диктатури робітників і селян» 1905 року. Марксові примітки на полях Готської програми містили також коротке зауваження щодо його розуміння переходу від капіталістичного до соціалістичного суспільства, хоч характерно, що це радше зауваження, ніж опис. Перехід цей станеться в два етапи. Громадська власність на засоби виробництва сама собою скасує привласнення додаткової вартості і досягне декларованого буржуазією повернення робітникам повної вартості виробленого ними. Це, однак, ще не буде справжнім комунізмом, який має скасувати поділ праці і збільшити суспільний продукт, щоб уможливити реалізацію комуністичного ідеалу: «Від кожного за його здібністю, кожному за його потребами». У перехідний період між капіталізмом і комунізмом «держава не може бути нічим іншим, як революційною диктатурою пролетаріату». Цілком очевидно, що Марксові нотатки на Готській програмі вкупі з заувагами, розкиданими деінде, містять у зародку багато чого з того, що Ленін у 1917 році вмістив у свою брошуру «Державна і революція».

Отже, Марксова соціальна філософія підтримувала дві концепції політичної стратегії, які на практиці виявилися розбіжними. Одна лінія, представлена марксистським партійним соціалізмом, очікувала, що еволюція капіталізму витворить класово свідомий пролетаріат, який набиратиме сили, доки не спроможеться перебрати на себе керівництво суспільством, яке до того часу стане політично структурованим і демократичним. Аж до 1914 року це було, безсумнівно, головною лінією марксівської стратегії: у чесний спосіб досягти успіху через політичну організацію робітничого класу у великі популярні партії, такі, як німецькі соціал-демократи. Для цього попередньо необхідною є стратегія політичного лібералізму, а революція була б завершенням довготривалого процесу політичного, економічного і загальноосвітнього розвитку. Інша лінія, що від 1914 року визначала стратегію ленінізму, поверталася до ранніх стадій Марксової теорії, згідно з якою комунізм є ідеалом інтелектуальної еліти чи пролетарської меншості, яка живе переважно у селянському середовищі, позбавленому ліберальних політичних прав і свобод. Для цієї лінії революція була наявною реальністю і передумовою політичних і економічних перетворень. Вона дуже істотно спиралась на дещо побіжні Марксові зауваги про стратегію, придатну для комуністичних партій у відсталих суспільствах. Що торкається їхніх намірів, то російські марксистки не мали і найменшої гадки полишати чи змінювати центральний принцип марксистської соціальної філософії, а саме економічний детермінізм. А ось західним марксистам неминуче видавалося, що вони його позбуваються.

### Вибрана бібліографія

*The Social and Political Thought of Karl Marx.* By Shlomo Avineri. Cambridge, 1968.  
*Karl Marx, His Life and Environment.* By Isaiah Berlin. 3rd Edition, New York, 1963.

- Karl Marx's Interpretation of History.* By Mandell M. Bober. 2d ed., rev. Cambridge, Mass., 1948.
- Marxism. Past and Present.* By R.N.Carew Hunt. London, 1954.
- The Theory and Practice of Communism.* By R. N. Carew Hunt. 2d ed. London, 1957. Part I.
- The Meaning of Marxism.* By G. D. H. Cole. London, 1948.
- The Philosophical Foundations of Marxism.* By Louis Dupre. New York, 1966.
- The Materialist Conception of History: A Critical Analysis.* By Karl Federn. London, 1939.
- Marx's Concept of Man.* By Erich Fromm. New York, 1961.
- Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation.* By Sidney Hook. New York, 1933.
- From Hegel To Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx.* By Sidney Hook. New York, 1936.
- Reason, Social Myths, and Democracy.* By Sidney Hook. New York, 1940. Chs. 9–12.
- Marx, Proudhon and European Socialism.* By John H. Hackson. London, 1957.
- The Ethical Foundations of Marxism.* By Eugene Kamenka. New York, 1962.
- Karl Marx: An Essay.* By Harold J. Laski. London, 1922.
- Karl Marx's Capital: An Introductory Essay.* By A. D. Lindsay. London, 1925.
- Democracy and Marxism.* By H. B. Mayo. New York, 1955.
- Karl Marx: The Story of His Life.* By Franz Mehring. Eng. trans. by Edward Fitzgerald. New York, 1935.
- Marxism: The Unity of Theory and Practice.* By Alfred G. Meyer. Cambridge, Mass., 1954.
- Alienation: Marx's Conception of Men in Capitalist Society.* By Bertell Ollman. Cambridge, 1971.
- German Marxism and Russian Communism.* By John Plamenatz. London, 1954. Part I.
- The Open Society and Its Enemies.* By K. R. Popper. Rev. ed. Princeton, N. J., 1950. Chs. 13–21.
- Marx in the Mid-Twentieth Century.* By Gajo Petrovic. Garden City, 1962.
- An Essay on Marxian Economics.* By Joan Robinson. London, 1942.
- Democracy and Socialism: A Contribution to the Political History of the Past 150 Years.* By Arthur Rosenberg. Eng. trans. by George Rosen. New York, 1939.
- Karl Marx, His Life and Work.* By Otto Rühle. Eng. trans. by E. and C. Paul. New York, 1949.
- Philosophy and Myth in Karl Marx.* By Robert C. Tucker. Cambridge, 1961.
- Human Nature: The Marxian View.* By Vernon Venable. New York, 1945.
- Marxism: A Re-examination.* By Irving M. Zeitlin. Princeton, 1967.

Філософія комунізму являє собою переглянутий різновид марксизму, розвинутий в основному в працях Леніна, тому його ще часто називають «марксизмом-ленінізмом». Внесок Троцького у філософію комунізму, фактично досить значний, систематично заперечується або затемнюється комуністичними теоретиками, оскільки пізніше його було виключено з партії. Офіційне визначення відношення ленінського вчення до марксизму сформульовано Сталіним у його праці «Основні ленінізму» (1924): «Ленінізм — це марксизм епохи імперіалізму і пролетарської революції». Таким чином, наголос робиться на важливості творів Леніна і його промов періоду першої світової війни і після комуністичної революції 1917 року. Отже, смисл сталінського визначення зводиться до того, що ленінський перегляд марксизму був зумовлений еволюцією європейського капіталізму після опублікування «Капіталу» (1867), особливо ж його колоніальною експансією, а відтак гаданою відповідальністю за розв'язання війни 1914 року. У тій самій праці Сталін торкається ще одного тлумачення ленінської філософії, а саме, що вона ніби є спробою пристосувати марксизм до стану справ у Росії, — точка зору, яку Сталін, звичайно, відхилив, бо в такому разі ленінізм просто зводився до ідеологічного пристосування вчення Маркса до місцевих умов. Однак останнє тлумачення часто-густо повторюють некомуністичні автори, оскільки 1914 року Ленін уже мав більш як дванадцятирічний досвід керівництва одним із відгалужень російського марксизму, і більшість з того, що він написав до того часу, по суті, торкалося проблем російської партії.

Обидва згадані тлумачення ленінського вчення в тій чи іншій мірі відповідають реальному стану речей, але жодне з них не відбиває належним чином надзвичайної важливості ленінського різновиду марксизму. До того ж, хоч обидва ці тлумачення видаються самостійними, або ж навіть протилежними, однак, як це не дивно, вони досить-таки тісно взаємопов'язані. Те, що Ленін був постійно захоплений, як до, так і після 1914 року, проблемами російської революційної партії, надто очевидно, щоб зайвий раз це підкреслювати. Вірно також і те, що війна змусила його звернути увагу на імперіалізм, однак його твори з цього питання, по суті, не були дуже оригінальними, бо він багато чого запозичив від попередніх, як марксистських, так і немарксистських авторів, які часто давали більш проникливий, аніж Ленін, науковий аналіз розвитку капіталізму. Імперіалізм, звичайно, цікавив Леніна майже виключно з точки зору тактики —

тих сприятливих умов, які він міг створити для вождя революції, а війна мала відкрити йому очі на можливості, пов'язані з невдоволенням і національним прагненням народів колоніальних країн. Неабияку роль відіграв тут і досвід Леніна як вождя російського революційного соціалізму. Бо його діяльність в Росії мала забезпечити марксистові перемогу в країні з відносно нерозвиненою промисловістю, переважно аграрною економікою і в основному селянським населенням, тобто в такій країні, яка завжди була неприступною для марксизму Західної Європи. Умови, що існували в сучасній Леніну Росії, були загалом характерні для відсталих і колоніальних країн в усьому світі; отже, пристосування Леніном марксизму до Росії водночас було й пристосуванням його до епохи імперіалізму, — не тому, що він видозмінив марксизм таким чином, що його стало можливим пристосувати до умов імперіалістичних країн як таких, а тому, що ленінські методи виявились ефективними саме в колоніальних країнах, залежних від імперіалістичних держав. Звичайно, Сталін мав на увазі зовсім не це, але його тлумачення більш-менш відповідало дійсності. В цілому слаборозвинені країни мали невеликі, але могутні європеїзовані меншини, здатні контролювати їх політику і керувати їх економікою; вони мали свої національні прагнення і страждали від економічної відсталості, що зумовлювала настійну необхідність індустріалізації; вони були схильні прийняти російські методи, щоб досягти значних результатів швидкими темпами, але вони не мали ніякої політичної традиції або організації, що могла б запобігти застосуванню методів, які вимагали від людей непомірних випробувань. Успіх Леніна в Росії мав для таких країн надзвичайно велику притягальну силу. Таким чином, ленінізм найкраще визначити як пристосування марксизму до неіндустріалізованих економік і до суспільств з переважно сільським населенням; його всесвітнє значення зумовлюється саме тим, що на землі існує багато таких суспільств.

Для Леніна марксизм завжди виступав у двох ролях і продовжує виступати таким же чином у системі комунізму. В одній із своїх ролей марксизм був для Леніна своєрідним релігійним символом, предметом безумовної віри і, таким чином, догмою; в цій ролі марксизм надає комуністичній силі віри або загально сповідуюваного ідеалу. Так, Ленін часто-густо підтримував політичну лінію, цитуючи окремі фрази або висловлювання із Маркса, що повинні були правити за гасло і які він міг долучити до політики як свого роду схоластичну екзегезу. З іншого боку, він часто засуджував політику своїх противників, доводячи, що вона суперечить тому чи іншому положенню Маркса, подібно до того, як деякі релігійні фундаменталісти посилаються на тексти із Біблії. Найчастіші й найдошкульніші звинувачення, які Ленін обрушував на інших марксистів, — а життя його рясніло подібними суперечками, — зводились до того, що вони «фальсифікують» смисл Марксового вчення, про що свідчить докладне і точне тлумачення тексту. У деякі загальні догмати Марксової філософії Ленін дійсно вірив беззастережно, такі, наприклад, як абсолютна необхідність соціальної революції або ж абсолютна впевненість в тому,

що революція може створити комуністичне суспільство, позбавлене вад капіталізму. Подібні переконання були для нього просто справою віри, і в цій квазірелігійній ролі марксизм був предметом самовідданого присвячення, здійснення революції було для нього моральним імперативом. Водночас марксизм виступав для Леніна і в іншій ролі: як і сам Маркс, він завжди говорив, що філософія повинна бути керівництвом до дії. У цій ролі марксизм був для нього не статичним зводом правил, а зібранням ідей, що наводять на роздуми і можуть бути використані в процесі аналізу певної ситуації, оцінки її можливостей і визначення найбільш ефективного напрямку дії. Нема підстав сумніватись, що Ленін саме таким чином і підходив до марксизму. Все своє життя він старанно вивчав не тільки все те, що написали Маркс і Енгельс, але також і різноманітну літературу вчених-марксистів як німецькою, так і російською мовами. В цій практичній ролі ленінський марксизм був надзвичайно гнучким. Більш традиційні марксистичні часто-густо сприймали його практичні дії як зовсім неортодоксальні і жваво відбивали його звинувачення у «фальсифікації» Маркса. Не було майже жодного важливого політичного рішення, прийнятого Леніном протягом його багаторічної діяльності, яке б не осуджувалось нерідко членами його власної партії, як хибне з точки зору марксизму. Отже, Ленін поєднував найбільш жорстку ортодоксію в доктрині з великою гнучкістю на практиці. Фактично його практичні дії нерідко передували його теоріям, однак його ортодоксія не дозволяла йому відверто визнати ті зміни, які він вносив до марксистського першоджерела. Характерно, що він пов'язував теорію й практику з тлумаченням, призначеним показати, ніби Марксова думка «і справді» збігалася, якщо так вирішив Ленін, з його власною думкою в тому чи іншому питанні сучасності. І в цьому немає нічого незвичайного — адже нерідко буває так, що люди, заподто догматичні, але водночас цілком практичні й розумні, намагаються примирити свою совість з тим, що вони мають намір вчинити.

Перехід від теорії й практики марксизму західноєвропейських партій до того, що зрештою постало як теорія й практика радянського марксизму, ніколи не міг здійснитися раптово. Перехід цей відбувався в процесі вирішення специфічних для Росії проблем, у міру того як вони ставали дедалі пекучішими. Російські лідери спочатку вважали, що взірцем для них має бути велика соціал-демократична партія Німеччини, але у багатьох відношеннях це виявилось неможливим. Як Леніну, так і Троцькому у їхній революційній діяльності в Росії часто-густо на заваді ставала вірність традиціям західного марксизму, і вже навіть після того, як вони самі переконались у необхідності відійти від нього, їм доводилось докладати неабияких зусиль, щоб схилити на свій бік своїх же послідовників. Отже, формування ленінізму відбувалося поступово; воно полягало у визначенні реальної політичної лінії у відповідь на проблеми, що виникали, і найбільш гнучкому пристосуванні її до вимог марксизму. Тому, щоб збагнути суть завершеної структури, необхідно враховувати як стан справ, що склався в марксистській партії Росії, так і основні уявлення, переконання і догми,

які нав'язувала російським керівникам їхня відданість марксизму. Те, що зрештою утворилось в ході історичного розвитку, було наслідком взаємодії обох згаданих факторів і ніколи й ніким не задумувалось як цілісна система. Їхнє теоретизування часто-густо було імпровізованим, бо вирішення проблем, породжених специфікою російського життя, було для них умовою їхнього виживання, але імпровізували вони завжди на певній основі, і цією основою була їхня марксистська філософія. У цій главі будуть розглянуті в загально хронологічному порядку основні етапи створення теорії радянського марксизму.

### Російський марксизм

Коли на початку вісімдесятих років минулого століття в Росії було вперше організовано марксистську соціалістичну партію, вона стояла на позиціях місцевого соціалізму з його загальноаграрною і гуманістичною філософією. Основним принципом цієї філософії була ідея, згідно з якою соціалістичне суспільство може бути розвинене із примітивного комунізму російського села, таким чином обминувши стадію індустріалізму. Як було сказано у попередній главі, сам Маркс був не проти того, щоб розглядати такий шлях соціального розвитку як реальну можливість. З точки зору філософії тактики, це означало, що соціалістичну пропаганду слід адресувати головним чином селянству, однак спроби вести таку пропаганду зазнали цілковитої невдачі. Тому з самого початку російські марксистки дотримувались думки, що марксистська лінія соціального розвитку — від феодалізму до капіталізму і далі до соціалізму — є абсолютним законом еволюції. Вони дійшли висновку, що соціалістична пропаганда, як в Росії, так і в інших країнах, повинна бути адресована міському, промислового робітничому класу. Марксистки, звичайно, не могли не знати про індустріальну відсталість Росії, а також про те, що робітничий клас становив лише дуже незначну меншість серед переважно аграрного, селянського населення країни. Однак притаманна їхній теорії упередженість проти селянства схилила російських марксистів до применшення важливості його ролі. Головним джерелом сили Леніна як керівника революційної партії було непохитне переконання, що жодна революція не може досягти успіху без принаймні мовчазної згоди селянства. Він цілком підтримував марксистську теорію про те, що соціалістична революція повинна бути пролетарським рухом; однак Ленін ніколи не залишав поза увагою того факту, що йому за всяку ціну необхідно здобути бодай тимчасову прихильність селянства. Таким чином, у 1917 році він домігся спокою серед селянства, відклавши своє власне чи взагалі будь-яке соціалістичне вирішення проблеми сільськогосподарського виробництва. Коротше кажучи, він свідомо маніпулював прагненням селян придбати землю, намагаючись таким чином змусити їх тимчасово змиритись зі своїм становищем, поки усупільнене промислове виробництво буде ставати на ноги.

Непохитний «закон» соціальної еволюції установлював, що марксистська партія Росії повинна бути і ще довго буде залишатись периферійною щодо європейського соціалістичного руху. Отже, якщо неможливо було «перескочити природні фази еволюції», то в Росії могла відбутись лише буржуазна революція, і вона повинна була «завершитись» до того, як дозріють умови для успішної соціалістичної революції. Таким чином, становище марксистської партії Росії цілком відрізнялось від становища марксистських партій Західної Європи. Адже Марксова теорія, а також його практика революціонера виходили з того, що Французька революція раз і назавжди установила панування буржуазного капіталізму як різновид сучасного європейського суспільства, а в Росії нічого подібного не відбулось. Тому російська революція 1905 року була епохальною подією для російських марксистів. Вона показала, що в Росії також може відбутись буржуазна революція, і поставила на порядок денний стратегічну проблему першочергового значення: якою повинна бути політика соціалістичної революційної партії щодо революційної буржуазної партії у відсталому суспільстві, де буржуазна партія виступала за прогрес, а соціалістична партія не мала жодної можливості досягти своєї мети? Маркс не дав чіткої відповіді на це запитання, за винятком декількох неясних припущень, в основному щодо Німеччини, яку він у той час розглядав як відсталу країну. У 1905-му і 1917-му роках як Ленін, так і Троцький намагались вирішити цю проблему; жоден російський марксист не вірив до і ще довгий час після 1917 року, що революція в Росії може бути дійсно перманентною, якщо її не підтримають революції у «більш зрілих» індустріальних країнах Західної Європи.

Ще одною важливою стратегічною проблемою, що стояла перед марксистською партією Росії, була організація партії такого типу, який міг би забезпечити найкращі можливості для її успіху; зокрема, слід було вирішити питання: як розподілити зусилля партії між легальною і нелегальною діяльністю? Ні Маркс, ні досвід соціалістичної партії Німеччини не давали достатньо прямих вказівок щодо цього. Після 1850 року як Маркс, так і Енгельс розірвали свої зв'язки з підпіллям, — акція, до якої не вдався б у царській Росії жодний соціалістичний лідер, що зберіг ще свої сили. Німецька соціал-демократична партія зміцніла, повернувши на свій бік виборців у країні, де робітничий клас уже здобув виборче право. Нічого подібного в Росії до 1906 року не існувало, і навіть в наступний період історія Думи, як і всіх царських реформ, була трагічною історією мізерних і запізнених подачок народодів. Західні соціалістичні партії вважали, що ліберальні політичні реформи і демократичні права, як, наприклад, свобода слова і об'єднань, будуть передувати їхньому приходу до влади, тому вони допускали як звичайну річ, що соціалістичні та й інші політичні партії повинні бути масовими партіями й мати демократичну внутрішню організацію. В Росії можна було б проповідувати подібні принципи як певний ідеал, але жодна соціалістична партія не могла б їх дотримуватись; і сумнівно, щоб будь-яка революція могла б

бути успішно здійснена саме на таких засадах. Як виявилось пізніше, організація партії стала вирішальною у визначенні політичної природи комунізму. З питання організації партії російські марксистки поділялись на численні групи й підгрупи ще з початку двадцятого століття. Ленін вперше виступив у ролі марксистського теоретика саме як прихильник створення партії на певних організаційних принципах і до кінця свого життя стояв на чолі більшовицького крила марксистської соціал-демократичної робітничої партії<sup>1</sup>. Він був і теоретиком, і організатором, але передусім все-таки організатором, і його праці з проблем теорії завжди торкались питань тактики. Практично все, що він писав, за винятком роботи «Розвиток капіталізму в Росії», написаної в період заслання до Сибіру, було пов'язане з певною ситуацією або ж конкретною подією. В роки, що передували революції, він прославився як запальний сперечальник, що незмінно брав участь у партійних чварах. Полеміка між ленінською більшовицькою фракцією і її меншовицькими опонентами велась зі всією діалектичною витонченістю, віддавна притаманною російському марксизму. Однак за казуїстикою відчувалась цілком реальна і суттєва розбіжність в поглядах, і стосувалась вона не марксистських принципів, з якими згодні були обидві фракції, а організації її тактики, найбільш придатної для революційної соціалістичної партії. Загалом більшовики вважали, що центром руху повинно бути конспіративне підпілля і нелегальна діяльність такого підпілля. Звідси логічно випливало, що ядром партії має бути таємна група професійних революціонерів, абсолютно і фанатично відданих революції, підпорядкованих суворій дисципліні і добре організованих, не дуже численних із міркувань конспірації і покликаних бути авангардом всіх потенційно, хоч і не фактично революційних елементів у профспілках і серед робітників. Меншовики, не заперечуючи необхідності проведення нелегальної роботи, схильні були вбачати призначення революційного руху в організації робітничого класу для легальної політичної діяльності. Отже, партія була для них масовою організацією, покликаною охопити якомога більше профспілок та інших форм робітничих об'єднань.

<sup>1</sup> Словами «більшовики» і «меншовики», що означають відповідно представників «більшості» й «меншості», характеризували дві фракції, які спочатку сформувались на партійному з'їзді 1903 року, здобувши відповідно більшу й меншу кількість голосів на виборах керівних органів партії. Ленін продовжував називати свою фракцію «більшістю» з огляду на престижність цієї назви, хоча звичайно його прихильники не були в більшості, а іноді його фракція майже переставала існувати як партія. Розкол, який почався у 1903 році, відбувся остаточно 1912 року. Протягом цього часу декілька разів робились загадкові спроби «об'єднатись» і перегрупуватись, причому обидві сторони змінювали свої позиції. Достовірне узагальнення в даному випадку можна зробити лише стосовно окремих тенденцій. Цікаво, що обидві фракції, здається, зближувались у питаннях доктрини після остаточного розколу. Звідси висновок: «У кінцевому підсумку фактичне роз'єднання партії було спричинене радше вируванням пристрастей і міркуваннями тактики, а не доктрини». Leonard Schapiro. The Communist Party of the Soviet Union (New York, 1960), p. 132. Докладні відомості з історії партії до революції можна знайти у згаданій книзі, частина I.

Звідси з необхідністю випливало, що форма її організації має бути децентралізованою або ж, можливо, федералізованою і принаймні потенційно «демократичною». Цим двом точкам зору загалом відповідали й ідеології обох груп. Вони віддзеркалювали, з одного боку, причетність революційного конспіратора до нелегального таємного об'єднання, а з другого боку, причетність робітника до своєї спілки<sup>1</sup>. І ці позиції означали, як виявилось пізніше, значну розбіжність думки щодо того, яким шляхом може піти революція, здобувши свою першу перемогу. Цілком очевидно, що точка зору ленінської фракції мала певну спорідненість із поглядами, віддавна характерними для російських революційних і навіть терористичних організацій, як марксистських, так і немарксистських, в той час як точка зору опонентів Леніна являла собою спробу наслідувати курс, визначений марксистськими партіями Західної Європи. Ленінський марксизм був, у цьому відношенні, типowo російським, наближаючись за своєю суттю скоріш до Марксових революційних брошур, написаних близько 1850 року, аніж до пізнішої лінії марксистської традиції західних країн.

### Ленінська теорія партії

Питанню організації партії була присвячена перша визначна теоретична праця Леніна — брошура, яку він опублікував 1902 року під заголовком «Що робити?» у заснованій ним новій газеті «Іскра». В цьому творі Ленін виступив з різкими нападками на пристосовницький тред-юніонізм і — не менш різкими — на будь-які спроби ревізувати марксизм; водночас він висловив захоплення революціонерами, навіть терористами, сімдесятих років минулого століття. Основна теза цього твору, що стала організаційним принципом ленінської партії, стисло сформульована в наведеній нижче цитаті:

*Маленьке, тісно згуртоване ядро найбільш надійних, досвідчених і загартованих робітників, яке має довірених людей у головних районах і зв'язане, за всіма правилами найсуворішої конспірації, з організацією революціонерів, цілком зможе виконати, при найширшому сприянні мас і без усякого оформлення, всі функції, які лежать на професійній організації, і, крім того, виконати саме так, як це бажано для соціал-демократії<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> Bertram D. Wolfe, Three Who Made a Revolution (New York, 1948), p. 367.

<sup>2</sup> Collected Works. Vol. IV. Book II, p. 194. Selected Works. Vol. II, p. 133. Англійське видання зібрання творів (Collected Works) Леніна, перекладених з російського видання, опублікованого Інститутом В.І.Леніна в Москві, не повне. Вибрані твори (Selected Works) (12 томів) відтворюють англійською мовою зібрання, підготовлене Інститутом В. І. Леніна. Зібрання творів і вибрані твори опубліковані видавництвом «Інтернешенел паблішерс», Нью-Йорк. Цит. за: *Ленін*. Повн. збір. тв. — Т. 6. — С. 112.

Однак не в звичках Леніна було захищати певну форму організації партії, виходячи лише з політичної доцільності. Він добре усвідомлював, як усвідомлювали і його опоненти, що партія, подібна зображеній ним у вищенаведеному пасажі, планувалась не на принципах соціальної демократії Німеччини. Він також був свідомий того, що така партія суперечила визнаним принципам марксизму. Жодний уривок із творів Маркса не цитувався ним частіше, аніж відомий вислів: «Визволення робітничого класу є справою рук самого робітничого класу». У цій сентенції зосереджувалась практична суть економічного матеріалізму, яка означала, що виробничі відносини створюють характерну революційну ідеологію пролетаріату і що ця ідеологія є головною рушійною силою успішної соціальної революції. Саме за цим принципом марксистки завжди розрізняли свій «науковий» соціалізм від утопізму і «немінучу» революцію від «штучних» революцій ідеалістів і авантюристів. Соціалістична революція просто не може бути здійснена насильно або закличками всупереч основним законам промислового розвитку, від якого залежить пролетарський умонастрій. Розуміючи все це, Ленін добре усвідомлював, що концепція організації партії була б логічно неспроможною без відповідної зміни марксистської теорії ідеології. Отже, до прийнятої марксистської теорії він вніс вражаючу поправку, чим викликав з усіх боків критику на свою адресу. Однак характерно те, що при цьому Ленін навів відповідні цитати із «Комуністичного маніфесту» для виправдання зробленої ним зміни<sup>1</sup>. Звичайний марксистський аргумент, твердив він, змішував умонастрій або ідеологію тред-юніонізму з ідеологією соціалізму. Самі по собі робітники стають не соціалістами, а тред-юніоністами; соціалізм повинен бути принесений їм ззовні буржуазними інтелігентами.

*Ми сказали, що соціал-демократичної свідомості у робітників і не могло бути (в російських страйках 90-х років). Вона могла бути принесена тільки ззовні. Історія всіх країн свідчить, що виключно своїми власними силами робітничий клас спроможний виробити лише свідомість тред-юніоністську, тобто переконання в необхідності об'єднуватися в спілки, вести боротьбу з хазяями, добиватися від уряду видання тих чи інших необхідних для робітників законів і т. п.<sup>2</sup>.*

Соціалістична філософія Маркса і Енгельса, доводив Ленін, як історичне явище була створена представниками буржуазної інтелігенції і принесена в Росію людьми такого ж соціального стану. Профспілковий рух не здатний розвинути революційну ідеологію для себе. Отже, революційна

<sup>1</sup> Ленін посилався на фразу із «Комуністичного маніфесту»: «Буржуазні ідеологи, які піднялись до рівня розуміння історичного руху в цілому».

<sup>2</sup> Collected Works. Vol. IV. Book II, pp. 114 f. Selected Works. Vol. II, p. 53. Цит. за: Ленін. Повн. збір. тв. — Т. 6. — С. 29.

партія стоїть перед вибором: або дозволити профспілкам стати здобиччю буржуазної ідеології, або ж укоренити в них ідеологію соціалістичних інтелігентів.

Концепція ідеології була настільки характерна для всього способу ленінського мислення, що заслуговує того, щоб її пояснити докладніше. По-перше, в даному випадку Ленін висловлював точку зору, що природно виникла у російського революційного інтелігента, звиклого думати про революцію як про щось таке, що повинне бути принесене масам «ззовні», і готового повірити, ніби народ, якщо ним не керує інтелігенція, являє собою сонливу, інертну масу, нездатну думати за себе. По-друге, ленінська точка зору була, безперечно, не зовсім прийнятна для марксистів Західної Європи. Адже в дійсності Ленін твердив, ніби люди з робітничого класу за своєю природою не дуже схильні до революції, дуже мало чого навчилися із свого досвіду роботи в капіталістичній промисловості і загалом майже нездатні думати про своє місце в суспільстві або про способи його удосконалення. Все це суперечило марксистському положенню, що саме досвід, набутий в промисловому виробництві, породжує пролетаріат і, по суті, сприяє його революційності. Зрештою, ленінська думка мала, безумовно, антидемократичний підтекст, оскільки насправді, як видно, він не довіряв пролетаріату, хоч нібито й прагнув сформувати пролетарську партію з метою створення пролетарського уряду. Бо ленінський пролетаріат, безперечно, не міг обійтись без того, щоб ним не керували і не маніпулювали вожді, які, не будучи самі пролетарями, знають, до чого слід прагнути пролетаріату, хоч той, по суті, не дуже-то й прагне того. Ленінський аргумент щодо тред-юніоністів дивовижно схожий на Марксовий аргумент щодо дрібної буржуазії, яка політично неспроможна, за винятком того випадку, коли вона пристає або до пролетаріату, або ж до буржуазії. Однак парадокс полягає в тому, що Ленін підходив з тим же аргументом і до самого пролетаріату, адже, на його думку, творцем пролетарської ідеології виступає не соціальний клас, а невеличка група буржуазних інтелігентів. Його концепція ідеології була ультраінтелігентська, оскільки з його міркувань випливало, що лише спеціаліст-марксист може бути достатньою мірою компетентним для того, щоб мати свою думку про пролетарську стратегію, а пролетаріат може тільки потребувати кваліфікованої поради — навіть для того, щоб дізнатись, що він є пролетаріатом. З цієї ж самої причини практичне значення концепції допускало широкі можливості для маніпуляцій, бо пролетаріат необхідно було змусити поводитись так, як належить пролетаріату. Згодом, через багато років, коли Ленін дійсно установив свій уряд, він назвав його «керівництвом для трудящих, здійснюваним передовими елементами пролетаріату (партії), а не трудящими масами»<sup>1</sup>. Спочатку виправданням цьому була відсталість російського робітничого класу, але згодом подібний підхід став характерним для всіх комуністичних партій.

<sup>1</sup> Цитата подається у зворотному перекладі з англійської.

Таке ставлення до пролетаріату і його ідеології проливає світло на один аспект ленінського мислення, який незмінно виявлявся у стількох контекстах, що його слід розглядати як характерний для особистої філософії вождя партії. Ленін звичайно протиставляв «свідомість» «стихійності», надто довіряв першій і з підозрою ставився до останньої. Свідомість взагалі означає розумові здібності: здатність проникати в суть речей і передбачати; вміння організувати, розробляти плани, оцінювати шанси; спроможність користатися сприятливими можливостями, передбачати дії супротивника й упереджувати їх. Кінцевим витвором свідомості є Марксів закон історії, що дозволяє партії, так би мовити, навіть прозирати саму історію, планувати її хід відповідно до загального напрямку соціальних змін. Політика для Леніна буквально була мистецтвом можливого в найграндіозніших масштабах; перемогу здобуває партія з найяснішим відчуттям «наступного кроку». Ленінська партія була втіленням свідомості, уособленням найглибшої проникливості й ідеальної готовності вирішити будь-які проблеми, що могли несподівано постати перед нею. «Стихійність» же, навпаки, означає порив, спонуку або волю. На соціальному рівні це бурхливе піднесення великого соціального руху, по суті, сліпого й безладного, але непереборного й сповненого сили, без якої неможливі жодні революційні соціальні зміни. До стихійності Ленін ставився з повагою, значною мірою забарвленою почуттям недовіри або ж навіть і страху. Він був переконаний, що без стихійності нічого важливого зробити неможливо і що жоден вождь або партія не в змозі її створити, однак не довіряв їй, вважаючи її, по суті, безцільною й примітивною; він боявся її як сили, чії дії неможливо завбачити. І все ж таки вождь, досить проникливий, досить озброєний мистецтвом політичної гри, яке здатна розвинути в ньому свідомість, може спрямовувати, керувати і маніпулювати стихійністю на шляху до прогресу і не дати їй змарнувати себе в безглуздому шаленстві пристрастей. Маса втілюють стихійність так само, як партія втілює свідомість. Партія — це інтелігентна й освічена еліта, по суті, безсила сама по собі, але здатна здобути безмежну могутність, якщо тільки вона зможе підкорити собі величезну русійську силу соціального невдоволення мас і їхніх дій. Як особиста філософія, це була дивовижна суміш інтелігентської гордовитості, поєднаної, як можна гадати, з глибоким сумнівом або ж навіть скептицизмом, і в основі своєї такі погляди були позначені скоріш впливом філософії Шопенгауера, аніж Гегеля. Можливо, це було цілком природно для зневіреного російського інтелігента, що гостро усвідомлював свою ізольовану зверхність, мав глибокі поривання, але мало реальної надії, і відчував доконечну потребу в безпеці. У всесвітньому масштабі ленінська партія була нічим іншим, як проектом приборкання людської долі за планом, що його належало здійснити під бюрократичним керівництвом і контролем.

Ленінське протиставлення стихійності і свідомості відтіняло певною мірою значення, яке він надавав демократії. Його партія покликана була бути елітою, меншістю, вибраною завдяки своїй інтелектуальній і моральній

вищості, найбільш передовою частиною робітничого класу, тобто його «авангардом». Однак Ленін і на думці не мав створювати аристократію. Бо, відповідно до його уявлень про діяльність партії, остання могла вирізнитись, але ніколи не відокремлюватись і не відходити від народу, яким мала керувати. Є два способи, у які партійний керівник може втратити зв'язок з масами, і обидва стали найбільшими гріхами в кодексі партійного працівника. Один з них — це «забігати вперед», тобто просуватись швидше або далі, аніж можна переконати в такій необхідності людей, або ж відстоювати курс сам по собі правильний, але для якого народ ще не підготовлений пропагандою. Другий гріх — це «відстати», тобто не досягти рубежів, яких могли б дійти люди, якби їх заохотити. Демократія для Леніна значила не набагато більше, аніж точний розрахунок середнього положення між цими двома помилками. Вона не означала, що демократичний керівник повинен втілити в життя волю народу, бо це завжди було недалекоглядно або необачно. Бажання людей має значення остільки, оскільки його необхідно враховувати при визначенні цілей, на досягнення яких їх слід мобілізувати. Вирішуючи питання об'єктивно вірної політики, партія, озброєна марксистською наукою, завжди має рацію, наскільки її взагалі можна мати. Отже, керманчю нема чого навчитись від людей, яких він веде. Але йому треба багато чого навчитись, щоб знати, як спонукати їх іти вперед, — якомога швидше й далі і без надмірного застосування сили, адже остання спрацьовує найкраще тоді, коли нею користуються обачно. Партійна демократія полягає в тому, щоб схилитись перед немінучим, досягати своєї мети в основному засобами пропаганди, маневрування і примусу, причому в останньому випадку слід дбати про те, щоб не перегнути палицю і, таким чином, не зашкодити власним цілям. Ленін завжди розглядав свою політику 1917 року, яка стосувалась передачі землі селянам, як демократичну.

Ленінська теорія партії добре узгоджувалась з його концепцією ідеології. Партія мала три основні характеристики, що стали визначальними для комуністичних партій всіх країн. По-перше, стверджувалось, ніби марксистська партія володіє унікальним видом знань і проникливості, з унікально могутнім методом — діалектикою. Метод цей розглядали як науку, а могутність, якою його наділяли, набагато перевищувала можливості будь-якого іншого методу, що прийнято вважати науковим. Бо він нібито передвіщав соціальний прогрес і мав бути орієнтиром у політиці, яка веде до прогресу. Отже, завдяки йому можна приймати рішення, по суті, морального або навіть релігійного характеру. Таким чином, марксизм стає для комуністичної партії доктриною, чистоту якої необхідно зберігати і, в разі необхідності, зміцнювати. Тому партії притаманне дещо таке, що ріднить її зі священством, від своїх членів вона також вимагає відмови від своєї думки і цілковитого підпорядкування особистих інтересів інтересам організації. По-друге, ленінська партія, будучи у принципі ретельно відбраною і добре дисциплінованою елітою, ніколи не була призначена стати масовою організацією, що справляє свій вплив в основному шляхом



переконання і привернення на свій бік виборців. Вона претендує на вищість як інтелектуальну, так і моральну. Інтелектуальну тому, що у її лавах є теоретики єдиної в своєму роді партійної науки, а моральну тому, що її члени безкорисливо присвячують себе вирішенню долі того соціального класу, від імені якого вони виступають, а відтак долі всього суспільства і народу. Ідеалом партії була цілковита відданість спочатку революції, а потім справі побудови нового суспільства, до якого революція відкрила шлях. По-третє, лєнінська партія задумана як надзвичайно централізована організація, що виключає будь-яку форму федералізму або автономії для будь-якої місцевої або іншої складової частини. Вона повинна мати напіввійськову організацію, що підпорядковує своїх рядових членів суворій дисципліні і правилам слухняності, а своїх керівників — ієрархічному ланцюгу влади від верху до низу. Партія може дозволити свободу дискусії серед своїх членів з питань політики, ще не вирішених партією, але коли вже рішення ухвалено, його слід прийняти й виконувати беззаперечно. Саме таку форму організації Лєнін і назвав «демократичним централізмом».

Від початку до кінця своєї діяльності Лєнін був переконаний, що успіх його залежить від двох факторів: фізичне єднання завдяки чіткій організації і дисципліні й ідеологічне єднання через марксизм як свого роду кредо або віру. На цих двох наріжних каменях він пропонував здійснити революцію і ніколи не переставав вірити в їх надійність. Можна було б навести ще багато висловлювань з цього приводу, однак подане нижче є достатньо показовим:

*Пролетаріат не має іншої зброї в боротьбі за владу, крім організації. Роз'єднаний пануванням анархічної конкуренції в буржуазному світі, придавлений підневільною працею на капітал, відкиданий постійно «на дно» цілковитих злиднів, здичавіння і вродження, пролетаріат може стати і неминуче стане непереможною силою лише завдяки тому, що ідейне об'єднання його принципами марксизму закріплюється матеріальною єдністю організації, яка згуртовує мільйони трудящих в армію робітничого класу<sup>1</sup>.*

Неважко зрозуміти, чому лєнінський план організації партії наштовхнувся на таку сувору критику, причому не менш гостру і з боку інших марксистів. Він зовсім не відповідав духу організації, якої прагнула будь-яка марксистська партія, що мала успіх на Заході. Виправданням могли бути особливості нелегальної роботи партії в царській Росії, але й це не врятувало план від критики навіть з боку російських марксистів, що були поза лєнінською фракцією. Надто вже впадали у вічі його антидемократична суть і обмежені можливості. За словами польської марксистки Розі Люксембург, те, що Лєнін назвав «пролетарською дис-

<sup>1</sup> «Крок вперед, два кроки назад» (1904). One Step Forward, Two Steps Back (1904). Selected Works. Vol. II, p. 466. Цит. за: Лєнін. Повн. збір. тв. — Т. 8. — С. 386.

ципліною», було дисципліною Центрального Комітету, а не «добровільною дисципліною соціальної демократії». Найдошкульнішу критику лєнінської партії було висловлено як пророцтво майбутнім соратником Лєніна, а потім його запеклим супротивником — Лєйбою Троцьким.

*Організація партії заступає місце самої партії; Центральний Комітет заступає місце організації; і зрештою диктатор заступає місце Центрального Комітету<sup>1</sup>.*

План партійної організації, що його намалював Лєнін, ґрунтувався на принципах, на яких партія була організована до 1917 року, коли вона захопила владу, і на яких комуністичні партії організовані ще й тепер. В той же час теорія 1902 року ще не втілювалась в партію 1917 року, а партія за життя Лєніна ще не була сталінською партією. Хоч були вже визначені загальні принципи, застосування на практиці майже кожного з них спричинялось до розбіжності думки, а іноді й до запальних суперечок. Чим став демократичний централізм і як він перетворився на непорушне правило, буде розглянуто у наступному розділі.

### Лєнін про діалектичний матеріалізм

Лєнінські праці про партію та й, власне, всі його твори виразно показують його як людину дії, проникливого і не дуже скрупульозного політика, готового маніпулювати своїм марксизмом, як він звичайно маніпулював своїми спільниками, заради досягнення власних цілей. Була, однак, ще одна — вражаюча — сторона його характеру, яку він рідко виявляв. Його зачаровувало поняття діалектики. Він вивчав її не лише за творами Маркса, але й Гегеля, із чнєї логіки й була виведена її концепція, і заповнював численні свої записники розмірковуваннями про неї. До певної міри його захоплювала філософська таємниця зв'язку між думкою і дійсністю, або знанням і дією, і він вірив, що діалектика була ключем до розгадки цієї таємниці. В цьому був корінь його фанатичної віри в марксизм, бо він приймав за щире золото Марксову тезу про Фюєрбаха, згідно з якою філософи лише пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб змінити його. Діалектика, писав Лєнін в одному із своїх записників, є «ідея універсального, всебічного, живого зв'язку всього з усім і відображення цього зв'язку в концепціях людини»<sup>2</sup>. У даному

<sup>1</sup> У різких нападках на Лєніна в брошурі, озаглавленій «Наші політичні завдання» (1904). Ці напади були викликані не симпатією Троцького до демократії, а сваркою з приводу поведінки Лєніна в редакції газети «Іскра». Насправді ж уявлення Троцького про організацію партії були багато в чому подібні до лєнінських. Див. Isaac Deutscher, The Prophet Armed. Trotsky: 1879–1921 (1954), pp. 45, 78 ff.

<sup>2</sup> Alfred G. Meyer, Leninism (Cambridge, Mass., 1957), p. 10.

випадку, як і завжди, коли Ленін говорить «все», він має на думці події суспільної історії, де кожна подія прямо чи посередньо видається пов'язаною з минулим і майбутнім і з усіма іншими подіями в безкінечно складному сплетінні сил, що або протистоять одна одній, або взаємодіють. Проте завжди, як йому уявлялось, є один головний взаємозв'язок, або вузол, який, якщо його розв'язати, розплутає весь клубок. А думка у якийсь таємничий спосіб відтворює все це, «відображає» (така звичайна ленінська метафора), аналізує, знаходить вузол і дає можливість складовим частинкам сполучатись у нові структури. Однак думка сама по собі — це тільки низка абстракцій, «образів», «картин», в той час як у «живому бутті» абстракції якимось дивовижним чином поєднуються, щоб утворити дещо нове й неповторне. Життя вічно нове, сповнене справжніх можливостей, які можуть проявитись у той чи інший спосіб, більш «оригінальне», аніж можна передбачити; або, як сказав Гегель, жоден народ ніколи й нічого не навчається від історії — афоризм, який, між іншим, подобався Леніну. І все ж таки, як не парадоксально, іншого шляху пізнання немає, хіба що тільки від життя, з досвіду або історії. І хоча всі правила, що їх можна викристалізувати із життя, недовговічні, — їх зовсім не слід дотримуватись механічно, так нібито нове є лише повторенням старого, — якщо збагнути ці правила, вас може осяяти спалах прозріння, що дозволить побачити «наступний крок». Діалектика означала для Леніна ось це єднання абстракції й проникливості або догматизму й імпровізації, таке характерне для практики його керівництва. Вона стоїть, так би мовити, між минулим і сьогочасним, даючи можливість проникнути в минуле і передбачити хід подій в майбутньому. Тому для Леніна діалектика була постійним предметом захоплення — щось подібне до науки, а можливо, й щось на зразок магії. Одна книга, написана Леніном, мала на меті серйозно розглянути такого роду філософські питання, називалась вона «Матеріалізм і емпіріокритицизм» (1909). В книзі безпосередньо розглядаються питання діалектики, її відношення до природознавчих і суспільних наук і до таких філософських систем, як матеріалізм, ідеалізм і науковий позитивізм. Однак годі сподіватись знайти в ній висвітлення того справжнього інтересу, який Ленін виявляв до діалектики, хоч із книги й можна дещо дізнатись про його інтелектуальний кругозір і підходи до філософських проблем. Фактично ж книга була написана як свого роду відповідь на одну із партійних суперечок, постійним учасником яких він був<sup>1</sup>. Декілька членів його фракції, що приєднались до Леніна, тому що підтримували більшовицьку тактику, давно вже захоплювались неокантіанством — широко розповсюдженою течією німецької філософії кінця дев'ятнадцятого століття. Інтерес до цієї філософії ніколи не був таємницею, і Ленін терпів цю ідеологічну ересь, аби зберегти дух співробітництва в партії. На початок 1909 року один з тих, хто цікавився неокантіанством, став настільки впливовим, що міг стати загрозою для авторитету ленінського керівництва, і Ленін вирішив покінчити з ересю. Його книга

<sup>1</sup> Див. Wolfe, Three Who Made a Revolution (1948), ch. 29.

стала однією з акцій партійної чистки. Якби Леніну лише забагнулось довести, що той, хто намагається водночас бути марксистом і кантіанцем, просто недоумок, у нього вистачило б для цього фактів. У попередній главі вже наводились окремі уривки, в яких Маркс і Енгельс говорили про діалектичний матеріалізм як робочу гіпотезу, і ці їх висловлювання, безперечно, теж були поступкою кантіанству. Однак діалектичний матеріалізм не міг бути водночас робочою гіпотезою і законом логіки, а Маркс звичайно характеризував його як закон логіки; і лише перебудова від низу до верху могла б перетворити Маркса із гегельянця в кантіанця. Тут Ленін мав цілковиту рацію, але його книга аж ніяк не була просто логічним аналізом двох різних філософських систем. Він виганяв ренегатів із партії, а коли, як він відверто визнавав в інших випадках, опонента виключено із партії, то вже пі правда, ні справедливість не повинні заважати його дискредитації. Отже, він не соромився подавати у фальшивому світлі думки своїх супротивників і розглядав їх філософію просто як відхилення від марксистської ортодоксії, що грало на руку ворогам із табору буржуазії.

*Не можна вилучити жодного основного положення, жодної суттєвої частини із філософії марксизму (адже вона ніби суцільний злиток сталі) без того, щоб не зрадити об'єктивну правду і не потрапити до рук буржуазно-реакційної віроломності<sup>1</sup>.*

Особливим об'єктом ленінських нападок був науковий позитивізм фізика Ернста Маха, намагання якого сформулювати філософію науки без метафізичних умовностей вважалось тоді основним прикладом неокантіанства — прикладом, який справив особливе враження на тих більшовиків, яких Ленін хотів позбутися. Ленін черпав свої доводи майже цілком із книг Енгельса «Анти-Дюринг» і «Фоєрбах», але його спосіб доказу дуже відрізнявся від Енгельсового. Енгельс критикував теорії своїх опонентів; Ленін нападав на особистості своїх опонентів. Навіть прагнення знайти нову точку зору, говорив він, «виявляє певне убожество духу», і така філософія несе на собі відбиток «винуватого сумління». «Філософія Маха-вченого для науки те ж саме, що поцілунок Іуди для Христа». Від Енгельса Ленін прийняв догму, згідно з якою можливі лише два різновиди філософської системи: матеріалізм і ідеалізм. Матеріалізм у ленінському тлумаченні зводиться до не дуже глибокого твердження, що об'єктивна реальність (тобто матерія) існує незалежно від нашого знання про неї. Однак він висловлював цю думку на різні лади, і всі її варіанти, якщо їх проаналізувати, мали б дуже різний зміст, але зрештою звелась би просто до повторення тієї істини, що ми дійсно володіємо знанням. Іноді він говорить, що предмети викликають сприйняття, іншим разом, що

<sup>1</sup> Collected Works. Vol. XIII, p. 281. Selected Works. Vol. XI, p. 377. Цитата наводиться у зворотному перекладі з англійської.

сприйняття дають вірні враження від предметів (а це зовсім не одне й те саме), іноді ж твердить, що ми безпосередньо пізнаємо об'єкти так, ніби сприйняття є свого роду інтуїцією. Він користується, так начебто це само по собі зрозуміло, метафорою, що ідеї «відображають» предмети або що вони є «образами» або їх «картинами», однак ніяк не пояснює туманного, але цікавого значення, яке він надає слову «відображають» у наведеному вище реченні із його записника. Ідеалізм він ототожнює із суб'єктивізмом з його запереченням того факту, що існує певне мірило об'єктивної істини, і, подібно Енгельсу, вважає, що ідеалізм спростовується можливістю науки перевірити твердження, які ґрунтуються на досвіді. Ідеалізм — фальшивий, але не абсурдний, бо існування позапросторових або позачасових істот — це міф, вигаданий духівництвом для обдурювання мас, — коротко кажучи, «опіум народу», — і протягом віків у нього вірили. Ленін регулярно вживав як взаємозамінні слова «ідеалізм» і «клерикалізм», адже останні стоять на сторожі інтересів релігії, яка підтримує правлячий клас і виправдовує здійснювану ним експлуатацію. Оскільки не може бути перехідної ланки між матеріалізмом й ідеалізмом, позитивізм, подібний до махівського, — це або незграбний педантизм — «псевдовчена претензія на те, щоб вийти за межі ідеалізму і матеріалізму», — або безчесний різновид ідеалізму, який приховує клерикалізм під удаваним визнанням науки — «примиренське шаманство», «буржуазна, філістерська, боягузлива терпимість догм». Ленінське тлумачення діалектики не дає будь-яких підстав вважати, що для нього вона була предметом частих розмірковувань, оскільки вона просто відтворює сухі банальності із Енгельса. Істина водночас відносна й абсолютна, частково помилкова, але вона є «наближенням до абсолютної, об'єктивної істини». Будь-яка ідеологія — історично зумовлена, але є об'єктивна істина, що відповідає кожній теорії. Ця істина, твердить він, достатньо невизначена, щоб не дати науці перетворитися в догму, але достатньо визначена, щоб виключити будь-яку форму віри або агностицизму.

Як прояв певної філософської позиції, все це не становить особливого інтересу, проте проливає вельми дивовижне світло на ленінський інтелектуальний кругозір, або спосіб мислення. У всій його аргументації відчувається якась дивна симпатія до клерикалізму і моральна відроза до наукового позитивізму. Ленін ненавидів клерикалізм, або ідеалізм, як він називав його, проте він його не страхався, бо клерикалізм не був для нього загадкою. Він був йому зрозумілий як чесний противник, що не приховує догматичної й авторитарної мети, яку він негласно приписав істинній філософії. Як зазначав Ленін у своєму записнику, клерикалізм є справді «безплідною квіткою, яка все ж таки росте на живому дереві плідотворного, істинного, могутнього, всесильного, об'єктивного і абсолютного людського знання». З другого боку, байдужість такого вченого, як Мах, до метафізичних диспутів, а також емпіричний і неавторитарний характер його філософії викликали у Леніна відчуття глибокої моральної

відрози. Така філософія була настільки чужа його способу мислення, що він не міг повірити в її чесність.

Не дивно, що при такій упередженості Ленін змінив більше, ніж сам того бажав, Марксове тлумачення зв'язку між діалектикою і наукою. Маркс наслідував Гегеля в тому плані, що розглядав діалектику як метод особливо придатний для історії й соціальних досліджень, оскільки останнім доводиться мати справу з тенденціями, до яких не можна застосувати закони звичайної логіки. Маркс вважав, що діалектичний матеріалізм повинен не відтіснити матеріалізм таких вчених, як Гольбах, філософські принципи яких, на його думку, були цілком придатні для таких наук, як фізика й хімія, а доповнити його, таким чином розширивши його можливості в галузі так званих «історичних» досліджень. На початок 1909 року стан справ у самій фізиці змінився. Напрямок досліджень таких вчених, як Мах або Анрі Пуанкаре у Франції, був частково зумовлений використанням у сучасній фізиці концепцій, — наприклад, неевклідової геометрії, — для яких не було місця у Ньютоновій фізиці Марксового покоління. З певної точки зору свідченням незвичайної інтелектуальної сили і широти інтересів є те, що Ленін, хоч як він був заклопотаний політичними маневруваннями і партійними інтригами, виявляв ще й зацікавленість філософією науки. Віддаючи справедливість Леніну, слід також визнати: він не помилявся, передбачаючи, як дехто, крім його послідовників, намагатиметься використати «нову» фізику для виправдання певного роду легких теологічних спекуляцій. Відкриття, що фізичні концепції «матерії» й «енергії», які чітко розрізняються в класичній механіці, бувають іноді взаємозамінні, може створити враження, ніби суть деяких явищ була б зрозумілішою, якби припустити, що енергія багато в чому подібна до «духу». Фактично, помилка Леніна в тому, що він — тільки в інший спосіб — припускається того ж протиріччя, що й ті, проти кого він висуває обґрунтовані заперечення. Діалектичний матеріалізм був для нього свого роду чарівним ключем або ж магичною формулою «сезам, відчинись!», що відкриває шлях до вирішення всіх головоломок. Якби фізики й математики знали, що, згідно з діалектикою, всі відмінності скоріш відносні, аніж абсолютні, їх би не бентежило те, що матерія за певних обставин виступає як енергія і навпаки. Адже діалектика лише підтверджує те, що сказав Енгельс: в природі не існує раз і назавжди даних демаркаційних меж. Дотримуючись напрямку, визначеного марксистською теорією, можна дедалі більше наближатись до об'єктивної істини. Такій підхід, по суті, перетворював марксизм із методу тлумачення у свого роду універсальний метод, що його можна застосувати до кожного предмета, в єдине надійне керівництво в будь-якій галузі — вищу форму знання, третейського суддю, покликаного вирішувати всі спірні питання всіх наук. Виходячи з таких передумов, марксизм зробив основним методом науки просте цитування авторитетів, а заперечення авторитетів просто кваліфікує як ересь. Ось, по суті, до якого кінцевого висновку доходить Ленін у своїй критиці Маха: оскільки той мав сумніви щодо тривимірного

простору, значить, він зрадив науку заради теїзму. Такого роду аргумент — це не тільки пародія на науку, але й пародія на Маркса. Бо хоч Маркс і виявляв часто-густо нетолерантність, він все-таки був кровно зацікавлений в тому, щоб його принципи сприяли розумінню суті суспільних явищ на основі спостережень і особливостей історичного процесу. Маркс мав склад мислення людини, що шанує наукові свідчення. Ленін же мав склад мислення людини, яка віддає перевагу вірі: якщо факти суперечать вірі, тим гірше для фактів.

Не дивно, що ця особливість ленінського мислення ставала ще більш очевидною, коли він торкався суспільних досліджень. Тут він категорично твердив, ніби наукова неупередженість не лише неможлива, але й що її не слід і домагатись. Ідеї — це зброя, і суспільна філософія — лише частина спорядження, з яким партія стає до класової боротьби. Професори економіки, твердив він, — це ніхто інші, як наукові торговці клану капіталістів, а професори філософії — ніхто інші, як наукові торговці теології, що сама є просто витонченим знаряддям експлуатації. Як найбільше, що може відкрити дійсно наукова теорія суспільства, — це загальні обриси економічної й історичної еволюції, а також логіку, що приводить в дію цю еволюцію; все це забезпечує діалектичний матеріалізм. У філософії, економіці й політиці заяви про наукову неупередженість — це просто облуда, що прикриває спробу захистити великих підприємців. В рамках діалектичного матеріалізму можливі дві системи суспільної науки: одна відбиває інтереси буржуазії, друга — інтереси пролетаріату. Кожний вчений-суспільствознавець — виступає він за буржуазію чи за пролетаріат, — завжди є захисником особливих інтересів того чи іншого класу. Якщо він чесний, він проповідує свою віру і не удає, ніби його висновки не залежать від його професії. Звичайно, Ленін доводив, що пролетарська суспільна наука — найпередовіша, але не тому, що вона формально точніша чи емпірично надійніша. Її вищість полягає в тому, що вона — передвісник майбутнього, прояв інтересів класу, який «підноситься» на передовому рубежі суспільного поступу. Буржуазія ж, навпаки, веде ар'єргардні бої, марно намагаючись відвернути або відтягти крах капіталізму і неминучу перемогу комунізму. Буржуазна наука в кращому випадку — статична або ж, вірніше, занепадницька і реакційна. Ленінська аргументація принаймні може претендувати на одне достоїнство — відвертість, але вона не виходить за межі зачарованого кола. Бо доказ того, що пролетаріат є класом, що «підноситься», залежить від істинності Марксового закону історії. У тих же випадках, коли Ленін не намагається довести, що подібна філософія — це виняток із усіх інших теорій, які він звинувачує в упередженості, у його розпорядженні не залишається жодних логічних доказів. Для Леніна марксизм — це, по суті, лише предмет віри, тому не дивно, що його аргументація сповнена *odium theologicum*<sup>1</sup>, присмаченої лайливими епітетами і звинуваченнями в шахрайстві і невірності. У цьому відношенні

<sup>1</sup> Богословської ненависті (латин.).

його докази цілком відрізняються від Енгельсової аргументації, якої він дотримується в інших випадках. Енгельс зазначав, що Дюрингові теорії суперечать одна одній, але він ніколи навіть і не натякав на нечесність Дюринга. Оскільки праця «Матеріалізм і емпіріокритицизм» була спрямована проти теорії науки, в ній небагато можна було сказати про літературу і мистецтво, але, безсумнівно, Ленін і їх готовий був підпорядкувати інтересам революції. У 1905 році і в ході тієї ж самої суперечки, що досягла кульмінаційної точки 1909 року, він проголошував, що література «повинна стати коліщатком і гвинтиком великої соціал-демократичної машини». Водночас його ставлення до мистецтва було особливо двоїсте. Він, здавалось, по-справжньому шанував російську літературу; мав щиру повагу до літераторів, хоч і невисоко цінував їхні можливості як революціонерів; його глибоко хвилювала музика, про що свідчить часто цитована оповідь, переказана Горьким<sup>1</sup>. Ленін був справжнім інтелігентом, непідробно цікавився духовними інтересами інтелігенції, але він був також фанатиком, безжалісним, як всі фанатики, готовим пожертвувати людьми, друзями або ворогами, принципами, законом, мораллю або істиною заради предмета свого фанатизму — здійснення революції. Він був відчайдушний, а люди звичайно бувають відчайдушними, коли їх не стримує відповідальність. Однак він ніколи не поривався стати іконою, хоча доля розпорядилася інакше. У той час, коли він писав «Матеріалізм і емпіріокритицизм», він був вигнанцем і, безсумнівно, міг би померти вигнанцем. У 1909 році майже ніхто не читав його книги, а ті, хто читав, знали, що та книга — результат неясної партійної суперечки, яка спалахнула серед незначної групи російських революціонерів у Швейцарії. Тепер це авторитетний підручник, який належить вивчати кожному студентові філософії в Росії і принаймні удавати, ніби він приймає все за щиру правду, а кожний російський психолог мусить писати свою теорію сприйняття, поглядаючи одним оком на те, що написав Ленін про «відображення». Як у науці Ленін був епігоном Маркса, так і йому судилося мати своїх власних епігонів, які 1948 року вирішили, відповідно до постанови Центрального Комітету ленінської партії, що менделізм — це «буржуазна облуда», спільно сфабрикована австрійським священиком і генетиком — «найманцем» американського капіталізму. Однак припущення, ніби всі ленінські спірні твердження — це абсолютна істина, все-таки викликає іноді ніяковість, те ж саме можна сказати й про його спробу обернути діалектику на універсальний науковий метод. Бо діалектика має єдину цінність — критичну: це просто спосіб довести суперечливість аргументу. Ленінізм, що здобув владу, не схильний ані схвалювати критику, ані заохочувати пошуки «протиріч» у своїх власних інституціях, бо це може навіть думку, ніби потрібна нова революція, щоб на зміну соціалізму прийшов комунізм. Під кінець свого життя Сталін відкрив, що «є лише одна формальна логіка, яка дійсна повсюдно». Але чи зможе режим

<sup>1</sup> У його творі *Days with Lenin* (1932), р. 52 («Дні з Леніним»).

зберегти свою інтелектуальну чесність, якщо він повинен пристосовувати свою логіку до своєї політики?

### Буржуазія і пролетарська революція

Жоден принцип марксистської стратегії не був краще визначений, ніж положення, згідно з яким неможливо здійснити революцію силою або таємною змовою, доки не «приспіє» час, тобто доки «суперечності» в суспільстві не створять революційної ситуації. Вважалось, що саме це відрізняє Марксів «науковий» соціалізм від утопізму або простого авантюризму. Енгельс присвятив майже три глави «Анти-Дюринга» спробам підкріпити й проілюструвати цей принцип. Однак найбільш показово його характеристикою — *locus classicus*<sup>1</sup> — є пасаж із передмови до «Капіталу», де Маркс зазначає, що, хоча один народ може повчитися у іншого, «він не може ані перескочити природні фази еволюції, ані скасувати їх декретами». Він також зауважує, що «країна, яка в промисловому відношенні розвинена більше, ніж інші, просто показує тим іншим, яким має бути їх власне майбутнє». Все, що може зробити революціонер, — це «зменшити або полегшити муки народження» або ж якомога прискорити «необхідний перехід до соціалізму». Буквальне значення цих пасажів, як видно, зводиться до того, що всі суспільства повинні, згідно з природним законом, пройти через три етапи: феодалізм, капіталізм і соціалізм, причому перехід у кожному випадку здійснюється шляхом революції. З уже згаданої причини цей «закон» мав особливе значення для російських марксистів. Однак марксистські соціалісти змушені були тимчасово миритись із буржуазними порядками, які вони морально зобов'язані були повалити. Так їх власна позиція в цьому питанні завжди була предметом занепокоєності, але в Західній Європі під кінець століття було знайдено загальноприйнятне рішення: соціалісти будуть підтримувати ліберальні політичні реформи, покликані зміцнити робітничий клас, але входити до коаліційних урядів з буржуазними партіями вони не будуть.

Таке рішення не влаштовувало російських марксистів. В Росії ще не було ні парламентських інституцій, ні міністерського управління, до того ж ще не відбулась буржуазна революція. Згідно з теорією, розвиток капіталістичної економіки спершу повинен спричинитись до буржуазної революції, яка зруйнує феодальне царське управління й установить ліберальні політичні інституції, притаманні буржуазному суспільству. Лише тоді може з'явитися перспектива переходу до соціалізму. Бо діалектичний матеріалізм, наскільки відомо, доводив, що революційний дух пролетаріату і його політичне виховання можуть розвиватися лише як наслідок промислового і політичного ліберального розвитку. Отже, російська соціаліс-

<sup>1</sup> Класичне місце (*латин.*).

тична партія повинна пристосовувати свою тактику до тактики буржуазних партій, які не прийшли до влади, але теж вважаються революційними, і підтримувати буржуазну революцію. Проте буржуазний клас все ще залишався непримиренним класовим ворогом пролетаріату, тому останній не повинен був втягуватися у буржуазну революцію настільки, щоб це могло завадити майбутньому успіхові його власної революції. Російська революція 1905 року загострила цю проблему, оскільки породила надію, ніби революція в Росії можлива або навіть неминуча, але, як буржуазна революція, вона, звичайно, далеко не досягала своєї мети. Жодних подібних проблем не виникало в тогочасній політиці Західної Європи, і справді, не багато було у Маркса такого, що могло безпосередньо впливати на неї. Адже основне положення Марксової філософії залежало від припущення, ніби Французька революція уже провела чітку лінію між феодалізмом і капіталізмом. 1848 року і навіть набагато пізніше Маркс вірив, що соціалістична революція повинна неминуче відбутись у Франції або ж, можливо, в Англії. Найбільш наближалось до російської ситуації становище в Німеччині, яку Маркс вважав відсталою країною і яка 1848 року, як він очікував, повинна була піти шляхом, уже пройденим Францією. Навіть 1875 року, в «Критиці Готської програми», Маркс зауважує, що «більшість трудового люду» Німеччини становлять селяни, а не пролетарі, що точно відповідало стану справ у Росії 1905 року. Однак на кінець минулого століття німецький соціалізм приступив до здійснення поступової програми реформ (хоча теорія його партії залишалась революційною), але ця програма також не давала достатніх вказівок для активних революціонерів Росії. В результаті для російських марксистів вельми важливими стали деякі побіжні зауваження Маркса, що видавалися цілком придатними для неіндустріалізованої країни, хоч, можливо, вони й не мали особливого відношення до його широких узагальнень. Проблема двох революцій стала предметом вельми тривожних роздумів після 1905 року, оскільки жодний відповідальний марксист не міг би розглядати тоді можливість «перескочити» через буржуазну революцію шляхом простого захоплення влади. Існували дві несумісні теорії з відповідними ідеями щодо тактики, придатної для марксистської партії в Росії. Одна належала меншовикам і відповідала їх схильності якомога точніше наслідувати великі марксистські партії Заходу. Вона дотримувалась традиційної лінії: перемога соціалізму в Росії неможлива, доки не буде розвинута капіталістична промисловість і доки пролетаріат поступово не зросте й не набереться сили. Тому під час революції марксистини повинні підтримувати клас буржуазії; після того як революція забезпечить свободу політичної діяльності, соціалістичні партії будуть утворювати опозицію лівих сил, доки визріє час для соціалістичної революції. З точки зору тактики ця теорія припускала, що російська буржуазія по суті революційна і буде відігравати провідну роль, смисл її полягав у тому, що соціалістична партія повинна шукати союзників серед більш ліберальних

із буржуазних партій. І хоча ця теорія була бездоганно ортодоксальна, проте важко уявити менш надихаючу програму; впродовж невизначеного відтинку часу марксистська партія могла розраховувати лише на допоміжну роль у політичному житті. Фактично теорія була не дуже реалістична, бо не передбачала ніякої конструктивної політики щодо селянства — політики, що в умовах Росії становила найсерйознішу з усіх тактичних проблем. Ні Ленін, ані Троцький, хоч останній приєднався до меншовиків, певно, не могли задовольнитися такою програмою.

З найбільш заповзятою критикою проблеми двох революцій виступив Троцький. Його теорія «перманентної революції» й справді була таким блискучим прикладом марксистського аналізу, який тільки можна уявити<sup>1</sup>. Він відкинув меншовицьку теорію як «примітивний» марксизм.

*Думати, ніби між диктатурою пролетаріату і технічними й продуктивними ресурсами країни існує автоматична залежність, значить мати дуже примітивне уявлення про економічний детермінізм. Така концепція не має нічого спільного з марксизмом.*

«Марксизм передусім — це метод аналізу». Він повинен брати до уваги всю ситуацію, як у Росії, так і в сфері міжнародного капіталізму. По-перше, доводив Троцький, російська буржуазія неспівмірна й слабка, її не можна порівняти з французькою буржуазією 1789 року. Адже промисловість в Росії завжди залежала від державного або іноземного капіталу, який у свою чергу поглядав на державу, вимагаючи від неї гарантій для його інвестицій. До того ж, по-друге, російська промисловість уже створила пролетаріат, оскільки прийняла у готовому вигляді сучасну технологію і великомасштабну організацію виробництва. В ре-

<sup>1</sup> Назву «перманентна революція» взято із лозунга, який Маркс запропонував Комуністичній лізі 1850 року, передбачаючи початок революції в Німеччині. Вперше Троцький опублікував свою теорію як один із розділів свого звіту про діяльність Петербурзької ради, написаного, коли він був у в'язниці після поразки Рад. Окремі добірки під заголовком «Перспективи трудової диктатури» були опубліковані в англійському перекладі в Our Revolution (New York, 1918), pp. 63–144. Наведену цитату дивись на с. 85. Докладно теорію розвинено в праці «Перманентна революція» (The Permanent Revolution (1930); Eng. trans., New York, 1931). Стисло суть теорії викладено в праці: Isaac Deutscher, The Prophet Armed. Trotsky: 1879–1921 (1954), pp. 149–162. Досить незвичайна історія теорії. У 1906 році вона майже не привернула до себе уваги, почасти тому, що книгу Троцького було майже відразу конфісковано. 1924 року Сталін, маючи намір дискредитувати Троцького, осудив його теорію як хибний лєнінізм, хоча у 1917 році Ленін, як і всі російські марксистки, вважав, що безперервність російської революції буде залежати від революцій у Західній Європі. Сталін доводив, що Ленін взяв усе, що було найважливішого в теорії, безпосередньо від Маркса, а варіант теорії Троцького, за його словами, був «позбавлений життя книжною мудрістю». «Проблеми лєнінізму» (Москва, 1940), сс. 122–123. (Problems of Leninism (Moscow, 1940), pp. 122–123). Таким чином, перманентна революція стала «троцькізмом» і — заднім числом — єретичною.

зультаті російській промисловець більше боїться своїх робітників, аніж самодержавства. Навіть 1848 року німецька буржуазія не в змозі була довести до переможного кінця свою революцію, а 1905 року революцію очолили російські міські робітники. Таким чином, сміливо доходить висновку Троцький, «в економічно відсталій країні пролетаріат може взяти владу раніше, аніж у країнах з розвиненим капіталізмом». Почати він повинен, звичайно, з революції, до певної міри буржуазної, оскільки необхідно буде знищити залишки феодалізму, але на цьому він ніколи не зупиниться. Пролетаріат повинен продовжити штурм капіталізму, експропріюючи великі маєтки і підтримуючи селян у їхній боротьбі проти поміщиків: дві революції зіллються. Селяни певний час будуть розглядати робітників як визволителів. «Політична влада немінуче перейде до рук того класу, який відіграє провідну роль у боротьбі, — робітничого класу», і революційним урядом буде пролетарська диктатура. Злиття двох революцій Троцький назвав «законом комбінованого розвитку».

Робітники можуть взяти владу, але чи зможуть вони утримати її? Це залежить, обґрунтовує свою точку зору Троцький, не від Росії, а від розвитку подій у Західній Європі. Союз робітників і селян буде тимчасовим, бо, хоч селяни й стануть на бік робітників у боротьбі проти поміщиків, вони не підтримають колективізму або інтернаціоналізму. Щоб придушити революцію робітників, капіталістичні уряди розпочнуть інтервенцію, а робітники, в свою чергу, змушені будуть підняти повстання пролетаріату західних країн. Сам по собі російський пролетаріат ніколи не зможе побудувати соціалістичну економіку; якщо він не дістане підтримки світового пролетаріату, «робітничий клас Росії буде немінуче задушений контрреволюцією». Коли Троцький писав ці слова, серед марксистів досить поширеною була думка, ніби Західна Європа фактично «дозріла» для революції, а те, що російська революція була приречена без підтримки революції принаймні в Німеччині, було переконанням, що його повсюдно поділяли російські марксистки, навіть тоді, коли більшовики захопили владу в 1917 році. Оце, власне, і все, що врятувало їхню марксистську ортодоксію, утримавши російську революцію в рамках міжнародної теорії капіталістичного розвитку. Таким чином, революція 1917 року, по суті, була розпочата на основі концепції, значною мірою подібної до теорії перманентної революції, яку Троцький сформулював 1906 року. З точки зору того, що він назвав примітивним марксизмом, соціалістична революція у найменш індустріалізованій європейській країні могла б бути нічим іншим, як небажаною авантюрою. Її успіх назавжди змінив традиційну концепцію марксизму: як висловився набагато пізніше Сталін, ланцюг рветься «у своїй найслабкішій ланці». В дійсності аналіз Троцького показав, що економічне тлумачення не має жодного відношення до Марксових «залізних законів історії».

Лєнінські розмірковування щодо двох революцій не породжували нічого настільки витонченого, як теорія перманентної революції, — теорія, якій

він чомусь не надавав особливого значення<sup>1</sup>. Однак він дійшов висновків, що не дуже відрізнялися від згаданої теорії. Характерно, що Ленін мислив категоріями тактики і не схильний був визначати наперед, як можуть групуватись окремі сили в російській революції. Як і всі інші, він припускав, що соціалістична революція може розраховувати на підтримку Заходу, і цілком поділяв недовіру Троцького до російської буржуазії, можливо, значною мірою з одних і тих самих причин. Тому меншовицька політика союзу з буржуазними партіями видавалась йому нереалістичною. Ленін звинувачував Троцького в тому, що той недооцінював селянство, але різниця в їх поглядах зумовлювалась лише значенням, яке кожен з них надавав тому чи іншому аспекту проблеми. Адже, якщо на клас буржуазії не можна розраховувати, тоді єдиною можливою альтернативою стає тимчасовий союз робітничого класу з селянами, і це було важливою стратегічною ідеєю, яку вони обидва прийняли. Ленін вважав, що революція може початись з аграрного бунту і потім перерости, під керівництвом робітничого класу, в справжню буржуазну революцію. 1905 року він назвав свою програму «революційно-демократичною диктатурою пролетаріату і селянства». Насамперед необхідно було надати підтримку селянству в експропріації великих землевласників, але це було пов'язано з ризиком, що така революція може зупинитись на юнкерському компромісі, як у Пруссії. Отже, мета пролетаріату — продовжувати революційні дії до встановлення справжньої демократичної республіки. Ніколи, ні в 1905 році, ані пізніше, Ленін не виявляв бажання створити клас селянських власників; єдиним реформістським рухом, якого будь-коли він побоювався, були намагання Століпіна створити саме такий клас після 1907 року. Ленінська політика мала на меті націоналізацію землі, що перетворила б селян в орендарів держави і була б кроком у напрямку до буржуазної економіки. Це було б також і кроком до колективного сільського господарювання — наскільки значущим кроком це буде, селяни мали ще пересвідчитися в тридцятих роках нашого століття, але 1905 року Ленін усе ще обмірковував шляхи звершення буржуазної революції.

Основною думкою, на якій наголошував Ленін, було те, що селянство має революційні можливості, котрі могла б використати пролетарська партія, однак, як і Троцький, він розумів, що такий союз повинен бути тимчасовим. Тому він назвав свою теорію планом створення «тимчасового революційного уряду». На певному етапі союз із селянством необхідно буде замінити на союз із пролетаріатом Західної Європи. Наскільки тривалим буде проміжок часу між двома союзами, — на це питання він не намагався з певністю відповісти. Але навіть ще до Троцького він іноді розмірковував про те, що згаданий проміжок може взагалі щезнути, хоч

<sup>1</sup> Дойтчер (Deutscher) вважає, що Ленін знав про книгу Троцького лише з других рук, очевидно, у зв'язку з її терміновою конфіскацією; *op. cit.*, p. 162. Ленін, можливо, все ще відчував гіркоту, що її завдав йому Троцький своїми різкими нападками на його теорію партії, про що вже згадувалось раніше.

і продовжував твердити, ніби дві революції будуть все-таки різними за своєю суттю.

*Від революції демократичної ми зараз же почнемо переходити і якраз в міру нашої сили, сили свідомого і організованого пролетаріату, почнемо переходити до соціалістичної революції. Ми стоїмо за безперервну революцію. Ми не спинимося на твдорозі<sup>1</sup>.*

Однак водночас він продовжує писати пасажі, що могли б вийти з-під пера якого-небудь правовірного меншовика.

*Звичайно, в конкретній історичній обстановці переплітаються елементи минулого і майбутнього, змішуються той і другий шлях... Але це нітрохи не заважає нам логічно й історично відділяти великі смуги розвитку. Адже ж ми всі протиставляємо буржуазну революцію і соціалістичну, ми всі, безумовно, наполягаємо на необхідності якнайсуворішого розрізнення їх, а хіба можна заперечувати, що в історії окремі, часткові елементи того і другого перевороту переплітаються<sup>2</sup>.*

Навіть через десять років, коли спалахнула перша світова війна і в зв'язку з цим на чергу дня стало практичне питання революції в Росії, Ленін все ще твердив, що перехід від союзу з селянством до союзу з європейським пролетаріатом буде цілком достатнім для того, щоб обидві революції не втратили своїх істотних відмінностей<sup>3</sup>. Якщо навіть проміжок часу між революціями і зменшиться до краю, відмінності між ними повинні все-таки зберегтись. Відчайдушна боротьба, яку Ленін вів зі своєю марксистською ортодоксією, здається, була зумовлена однією суттєвою причиною: він не міг облишити віру в те, що відмінності між двома революціями якимось чином гарантуватимуть демократизм майбутньої соціалістичної революції. Бо жоден марксист не може забути, — писав він у згаданій вище книзі «Дві тактики», — що для пролетаріату не може бути іншого шляху до справжньої свободи, крім «буржуазної свободи і буржуазного прогресу», «повної політичної свободи», які, на його думку, повинні були знайти відбиток в його формулі революційно-демократичної диктатури пролетаріату і селянства. Водночас наведені вище пасажі свідчать: навіть 1905 року у Леніна вже були розроблені всі важливі складові

<sup>1</sup> «Ставлення соціал-демократії до селянського руху» (вересень 1905) — «The Attitude of Social Democracy toward the Peasant Movement» (September, 1905). Selected Works. Vol. III, p. 145. Цит. за: *Ленін*. Повн. збір. тв. — Т. 11. — С. 209.

<sup>2</sup> «Дві тактики соціал-демократії в демократичній революції» (червень-липень 1905) — «Two Tactics of Social Democracy in the Democratic Revolution» (June-July, 1905). Selected Works. Vol. III, pp. 99 — 100. Цит.: *там само*, с. 69.

<sup>3</sup> «Де кілька тез» (жовтень 1915) — «A Few Theses» (October, 1915). Collected Works. Vol. XVIII, p. 357.

частини теорії, по суті, подібної до теорії перманентної революції Троцького. Однак ясно також і те, що якби дві революції злились, то не було б справжньої схожості із західноєвропейським досвідом, набутим у процесі тривалого розвитку соціалістичних партій Заходу і їхньої боротьби за створення відповідального ліберального уряду. Вагання Леніна щодо «буржуазної свободи» було, в основі своїй, скоріше ваганням ритуальним, а не справжнім переконанням у цінностях політичної демократії, так само як вагання Троцького щодо диктатури ленінської партії було скоріш ритуальним ваганням, а не дійсним переконанням у неприпустимості диктатури. Ці вагання зникли як дим, тільки-но з'явилась слушна нагода 1917 року.

### Імперіалістичний капіталізм

Початок першої світової війни 1914 року, й особливо підтримка війни соціалістичними партіями Західної Європи, надали ленінській думці нового напрямку. До 1914 року, хоч він і вивчав уважно всю марксистську літературу, його погляд зосереджувався на проблемах соціалістичної партії Росії. Війна вивела марксизм на рівень практичної національної і міжнародної політики, а саме відступництво західних марксистів від їхніх інтернаціоналістських і антипатріотичних запевнень доводило, що згадані питання мають першочергове значення для стратегії революції. В період між 1914 роком і початком революції в Росії Ленін приділяє багато уваги дослідженню імперіалістичної еволюції капіталізму та її впливу на соціалістичну революцію.

Відступництво західних марксистів приголомшило Леніна. Він приймав за щиру правду революційні завіряння таких німецьких теоретиків, як Карл Каутський, і спершу просто відмовлявся повірити повідомленню про те, що німецька партія проголосувала за військовий бюджет. Коли всі сумніви були розвіяні, Каутський став для Леніна «ренегатом». Ленін залишився одним із невеличкої купки марксистів, — серед них були Карл Лібкнехт і Роза Люксембург в Німеччині, — які готові були вітати поразку у війні власної країни. На такий крок Ленін був цілком згоден. «З точки зору робітничого класу і трудящих мас усіх народів Росії, поразка царської монархії й армії була б меншим злом». Він висунув лозунг: «Перетворити імперіалістичну війну на громадянську», тобто пролетарську революцію. Однак масове відступництво соціалістичних партій змусило його зробити деякі поступки ревізіоністам, котрих він зневажав і паплюжив і до чийх аргументів ніколи серйозно не дослухався. Марксове прорікання неминучості революції, дедалі більшого зубожіння робітничого класу і зведення дрібної буржуазії до становища пролетарів явно не справилось, і хоч він був схильний вірити, що партійні керівники зрадили пролетаріат, Ленін не міг ігнорувати того факту, що пролетаріат Західної Європи не тільки допустив, щоб його зрадили, але й певною мірою вітав зраду.

Пролетаріат, котрий, згідно з марксизмом, є революційний за своєю природою, виявився зовсім неревольюційним; саме ця думка, між іншим, і проводиться в аргументації Бернштайна. Ось тут знову перед Леніним постала аномалія, на яку він повинен був дати відповідь: як сталося, що капіталістичний промисловий розвиток не породив революційного пролетаріату в тих країнах, де капіталізм був найбільш розвинений? Оскільки він не мав наміру відмовлятися від теорії, то повинен був довести вірність марксистського передбачення неминучості пролетарської революції. Отже, він мусив показати, що пролетаріат Західної Європи захопило одним із зворотних потоків, які можуть траплятися в еволюції світового капіталізму, і що згодом нормальний процес розвитку буде відновлено. Така була мета його основних творів, написаних 1915-го і 1916 років, вони й є основою для офіційного визначення його діяльності, а саме, що «ленінізм — це марксизм епохи імперіалізму»<sup>1</sup>.

Фактично аргументація, що її наводить Ленін, не відзначається особливою оригінальністю. Імперіалізм і міжнародний капіталізм не були новими проблемами як для марксистів, так і немарксистів, і, згідно з науковими критеріями, ленінський аналіз не такий глибокий, як той, що був здійснений раніше іншими марксистськими вченими<sup>2</sup>. Ленін приділяв більше уваги стратегії, аніж економічній теорії, роблячи основний наголос на тому, що могло б підтвердити правильність Марксових висновків щодо революційного характеру пролетаріату. Коротко кажучи, він дотримувався давно усталеного погляду, висловленого Енгельсом, згідно з яким Маркс недооцінював можливості розвитку в межах капіталістичної системи. Економічний аналіз коротко зводився ось до чого. В міру того, як розростаються промислові структури, вони набувають монополістичного характеру, і на певній стадії розвитку капіталістичної економіки монополія стає її домінуючою рисою. Підприємства дедалі більше організуються в трести або картелі. У рамках національних економічних структур конкуренція між окремими власниками підприємств практично припиняється, і керівництво промисловістю переходить із рук виробників товарів до рук фінансистів і банкірів. Торговельний капітал зливається з банківським капіталом, який дедалі більше підпадає під контроль фінансової олігархії. В економіці, де діють такі фактори, «анархія», яку Маркс приписував

<sup>1</sup> Див. Collected Works. Vols. XVIII and XIX; Selected Works. Vol. V. Особливо статті «Під украденим прапором», «Соціалізм і війна» (1915) (з Г. Зінов'євим); «Імперіалізм як найвища стадія капіталізму» (1916); а також Бухаріна «Імперіалізм і світова економіка» — Bukharin, Imperialism and World Economy (New York, 1929). Ці твори були опубліковані після Лютневої революції 1917 року.

<sup>2</sup> З-поміж марксистських творів найважливішим, на який орієнтувався Ленін, був: Rudolf Hilferding, Das Finanzkapital: Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus, опублікований у Відні 1910 року. Багато цінних відомостей він також черпав із праці: J. A. Hobson, Imperialism (1902; rev. ed., 1905). Огляд літератури про імперіалізм подається в книзі: E. M. Winslow, The Patterns of Imperialism (1948); див. особливо розділ 7.



капіталістичній конкуренції, суттєво зменшується, а її «суперечності» піддаються певному регулюванню, однак на міжнародному рівні картина може бути зовсім іншою. В цьому випадку система приводиться в дію намаганнями одержати якомога більші прибутки, використовуючи дешеву робочу силу й дешеву сировину в слабозвинених країнах, а також більшу виручку від капіталу, вкладеного в ці країни, а розширене виробництво постійно змушує шукати більших ринків збуту. Отже, хоча конкуренція між окремими підприємцями зменшується, конкуренція між державами або блоками капіталістичних держав загострюється; тарифи стають зброєю у торговельних війнах між державами; в той час як державна політика розвивається в напрямку чогось подібного до державного соціалізму, міжнародна політика визначається боротьбою між імперіалістичними державами за неосвоєні території і людські ресурси, доступні для експлуатації. Внаслідок цього виникає імперіалістична війна за поділ ще не розвинених країн і за розширення колоніальних імперій. Інакше кажучи, робить висновок Ленін, війна, подібна розв'язаній 1914 року, — це просто боротьба між синдикатами німецьких капіталістів з їх філіями і синдикатами британських та французьких капіталістів з їх філіями за встановлення свого панування в Африці. Капіталізм обов'язково розвивається нерівномірно. Дрібніші угруповання капіталістів стикаються на периферії основної боротьби, домагаючись своїх менш значних цілей. Російські капіталісти сподіваються установити контроль над Константинополем, а японські прагнуть визискувати Китай. У більш відсталих країнах, як Сербія або Індія, все ще існують bona fide<sup>1</sup> націоналістичні рухи, подібні тим, що були колись в Європі. Однак, по суті, монопольний і фінансовий капіталізм — логічне породження вільного, конкуруючого капіталізму; політичний імперіалізм — логічне породження монопольного капіталізму; а війна — логічне породження імперіалізму. Звідси імперіалізм — це «найвища стадія капіталістичного розвитку», перехідна стадія на шляху до вищої комуністичної економіки і суспільства.

*Імперіалізм виріс як розвиток і пряме продовження основних властивостей капіталізму взагалі. Але капіталізм став капіталістичним імперіалізмом лише на певному, дуже високому ступені свого розвитку, коли деякі основні властивості капіталізму стали перетворюватися в свою протилежність, коли по всій лінії склалась і виявились риси перехідної епохи від капіталізму до більш високого суспільно-економічного укладу<sup>2</sup>.*

<sup>1</sup> Добросовісні (латин.).

<sup>2</sup> «Імперіалізм як найвища стадія капіталізму» — Imperialism: The Highest Stage of Capitalism. Collected Works. Vol. XIX, p. 159. Selected Works. Vol. V, p. 80. Цит. за: Ленін. Пов. збір. тв. — Т. 27. — С. 362.

Ця теорія, на думку Леніна, покликана пояснити не тільки причини війни, але також і те, чому не справдились Марксові передрікання неминучості пролетарської революції в країнах з розвинутою промисловою економікою. Бо високі прибутки, що їх дістають капіталісти від експлуатації відсталих народів, дали їм змогу збільшити заробітну плату своїй робочій силі в метрополіях. Отже, життєвий рівень європейських робітників, особливо кваліфікованих, фактично підвищився. Все це, звичайно, здобуто ціною посиленої експлуатації некваліфікованої праці в колоніальних і слабозвинених країнах. Європейський робітничий клас став, по суті, співучасником світової системи експлуатації і якоюсь мірою поділу здобичі. Таким чином, в окремих країнах класова боротьба тимчасово притлумилась, оскільки капіталізм знайшов спосіб відтягнути прояви притаманних йому «суперечностей». Внаслідок цього в європейській історії настав період, визначений Леніном між 1871 роком (дата останнього пролетарського повстання в Паризькій комуні) і 1914 роком, коли європейський пролетаріат, заражений дрібнобуржуазною ідеологією, став жертвою ілюзії ревізіоністів, що нібито можна досягти гармонії інтересів капіталістів і робітників і що економічна еволюція може йти мирним або реформістським шляхом. 1914 року, як зазначає Ленін, ми знаходимо «пролетарські маси цілком дезорганізованими і деморалізованими збоченням меншості найкраще влаштованих, кваліфікованих і об'єднаних у профспілки робітників до ліберальної, тобто буржуазної політики». Природно, він бачив у цьому ознаки деградації. Європейський робітничий клас став «респектабельним» і певною мірою паразитичним. Капіталізм також деградував. Він перестав бути конструктивною суспільною силою, якою був до 1871 року; буржуазія перетворилась на загниваючий і реакційний клас з типовою ідеологією рантє, заклопотаний в основному лише тим, щоб захистити свої капіталовкладення. І справді здається, ніби Ленін береться надто багато довести, а саме, що все європейське суспільство, як капіталісти, так і пролетарі, занепало, бо ж, звичайно, йому хочеться зробити висновок, що революція повинна відновитись на Заході. Ленінова оцінка політичної демократії тепер також здається більш негативною, аніж 1906 року, коли він доводив, що то був єдиний шлях до соціалізму. Його ставлення до демократії завжди було двоїстим, як і в Маркса в його «Критиці Готської програми»: демократія має цінність лише як крок до соціалізму, але необхідний крок. Тепер же Ленін схильний називати її просто облудою і лицемірством. Він посилається на обмеження, запроваджені під час війни, як доказ того, що громадянські свободи — це просто подачки, що їх кидають народу, а потім відразу ж забирають, як тільки постає загроза для правління грошових мішків, які тільки й мають справжню владу в буржуазному суспільстві. Як виявиться згодом, ленінська оцінка демократії знизиться ще більше.

Слід розкрити ще один, заключний пункт ленінської аргументації: показати, як він сам того хотів, що європейський пролетаріат все ще залишається революційним і що, як він твердив, «соціалістичній революції

сприяє війна». Переконавання, яких він дотримувався протягом всього життя, заважали йому побачити, що аргументація його відкриває ще одну можливість, а саме: революція в Західній Європі може надовго відтягнутись, а це вибило б ґрунт з-під його політики, спрямованої на перетворення імперіалістичної війни в громадянську. Ленін же просто повторює загальні положення марксистської аргументації. Експортуючи капітал, імперіалізм прискорює індустріалізацію слаборозвинених країн і, таким чином, розширяє сферу капіталізму. Фундаментальна природа капіталізму не змінюється і не може бути змінена. Властиві йому суперечності не усуваються, а лише «перетворюються», тому можуть знову проявитись — у новій подобі. Імперіалістичний правлячий клас, а також трудящі маси поділені на національні групи з конкуруючими інтересами, але такий поділ аніскільки не відповідає структурі системи виробництва, що вже стала глобальною. Ідеологія національної солідарності, політика виключення тарифів і національної монополії перешкоджають розширенню, притаманному економічній системі, в той час як основні виробничі сили неминуче будуть намагатись утвердити своє верховенство над штучними перепонами. Кажучи конкретніше, Ленін, очевидно, вважав, що ці суперечності наберуть двох форм. По-перше, капіталізм ніколи не зможе відвернути економічні кризи і застої або ж впливати на них, а вони, як він очікував, будуть повторюватись дедалі частіше і ставати щораз гострішими; кризи — це непереборна вада капіталістичної економіки. По-друге, він висловлювався з цього приводу навіть ще ясніше, доводячи, що імперіалістичні держави не можуть уникнути війни; війна, розпочата 1914 року, буде лише першою у безперервній низці війн між конкуруючими державами за розширення імперських володінь. Отже, Ленін висунув, хоч і не розвинув, положення, яке стало для наступних поколінь комуністів зразковим підтвердженням неминучості краху капіталізму: періодичні війни й кризи повинні знекровити його. Таким чином, Марксові висновки були істотно поновлені. Другий Комуністичний маніфест, написаний Троцьким і прийнятий Комуністичним Інтернаціоналом 1919 року, стверджував, ніби видовище людських страждань, що його явила світова війна, вирішило «академічний спір у соціалістичному русі щодо теорії зубожіння». Микола Бухарін, молодий друг Леніна, підсумував цей висновок таким чином:

*Війна розриває останній ланцюг, що прив'язує робітників до господарів, їх рабської покори імперіалістичній державі. Долається останнє обмеження філософії пролетаріату: його прихильність до вузької національної держави, її патріотизму. Інтереси моменту, тимчасова вигода, що дістається йому від імперіалістичних пограбувань і завдяки його зв'язкам з імперіалістичною державою, набувають другорядного значення порівняно з довготривалими й загальними інтересами всього класу в цілому, з ідеєю соціальної революції міжнародного пролетаріату, покликаною скинути диктатуру фінансового капіталу зі зброєю в руках, зруйнувати її дер-*

*жавний апарат і побудувати нову державу, державу робітників проти буржуазії*<sup>1</sup>.

Незважаючи на переконаність, з якою Ленін стверджував свій висновок, його аргументація в цілому представляла європейський пролетаріат у двох зовсім протилежних ролях. Протягом майже сорока років він був надто мовчазний, тому й Марксове передбачення революції не справдилось; в 1915 році він уже настільки революційний, що революція ось-ось має розпочатись. Як загалом всі російські марксистки, Ленін давно вірив у теорію, авторство якої належало в основному Каутському, що Західна Європа визріла для революції, і, як і Троцький, він був переконаний, що російська революція могла б бути перманентною, якби її підтримала революція на Заході. Аби пояснити відступництво соціалістів 1914 року, він прийняв теорію, згідно з якою пролетаріат західних країн об'єднався з їх буржуазією з метою експлуатації колоніальних народів. Тепер же він вважав, що війна змусить західний пролетаріат докорінно змінити свою позицію і зробіть його проводирем світового пролетаріату під час повстання проти капіталістичних й імперіалістичних гнобителів. Однак, здається, немає особливих підстав гадати, чому саме війна повинна змінити взаємовідносини між промисловим пролетаріатом на Заході й експлуатованими масами у слаборозвинених країнах. Важко зрозуміти, на яких саме марксистських принципах Ленін дійшов висновку, що пролетаріат Західної Європи відразу стане революційним або ж чому саме він не повинен зоставатись мовчазним, доки нерівномірний розвиток капіталізму полишає для експлуатації неіндустріальні країни. Окрім свого впевненого, але не дуже добре обґрунтованого переконання в неминучості революції в Західній Європі, ленінський аналіз передавав у спадщину комуністичному правлінню, яке він збирався установити, ще дещо, а саме: можливість вибору — або розраховувати на підбурювання до революції на Заході, або ж, виходячи з тієї самої логіки, змиритись з невизначеним періодом співіснування з західним капіталізмом. Після 1917 року Ленін довільно передрік, що війна між комуністичними і некомуністичними країнами — неминуча. Отже, тепер будь-який марксистський теоретик мусив рахуватись зі стримуючою напругою у світовій політиці як між капіталізмом і комунізмом, так і поміж капіталістичними країнами, залишаючись вірним ленінській ортодоксії<sup>2</sup>.

Ленінська теорія імперіалізму більш-менш чітко пропонує ще декілька важливих змін у марксизмі, але, як правило, повністю або досконально вони не розробляються. Після 1917 року слово «пролетаріат» почало набувати зовсім іншого значення, відмінного від того вузько спеціального сенсу, якого йому надавав Маркс. Набули поширення такі вирази, як «світовий пролетаріат», рівноцінні виразу «трудящі колоніальних і напів-

<sup>1</sup> Imperialism and World Economy. Eng. trans. (1929), p. 167. Ця праця була написана у 1915 році, передмову до неї написав Ленін. Оpubлікована лише у 1917 році.

<sup>2</sup> Див. Herbert Marcuse, Soviet Marxism: A Critical Analysis (1958).

колоніальних країн», хоча згадана категорія людей у своїй масі — це явно не пролетаріат, безпосередньо створений системою капіталістичного виробництва.

*Капіталізм пролетаризував величезні маси людства. Імперіалізм вивів ці маси із рівноваги і прилучив їх до революційного руху. Сама концепція терміна «маси» зазнала зміни в останні роки. Те, що колись розглядалось як маси — в часи парламентаризму і тред-юніонізму, — стало нині верхівкою суспільства. Мільйони й мільйони тих, хто раніше стояв поза політичним життям, сьогодні перетворюються у революційні маси<sup>1</sup>.*

Сам Ленін визнавав, що то буде рівноцінно фундаментальній зміні марксизму, коли він внесе поправку до найвідомішого з усіх Марксових лозунгів, вставляючи в нього слова «і пригноблених народів», так щоб читалося: «Пролетарі всіх країн і пригноблених народів, єднайтесь!» Він пояснював:

*Звичайно, з точки зору Комуністичного Маніфесту це певірно. Однак Комуністичний Маніфест був написаний за цілком інших умов; і з точки зору сучасного політичного становища це слушно<sup>2</sup>.*

Стратегія, що була в основі цієї зміни, ясна: вона мала на меті започаткувати спільну справу між комунізмом і колоніальними народами проти імперіалістичних держав. Однак ясно також і те, що ці колоніальні народи, як правило, не є пролетарями в Марксовому розумінні цього слова, оскільки їх економіка в основному має доіндустріальний і докапіталістичний характер. Ця зміна в марксизмі запропонована в тому ж річизці, що й та, з якою виступив 1906 року Троцький, який намагався довести, що капіталізм ніби створює більш сприятливі умови для революції у відсталому, аніж у високоіндустріалізованому суспільстві, і затаврував традиційну теорію як «примітивну». Під 1918 рік Ленін погодився з подібним підходом і висловив ту ж саму думку ретроспективно, хоч він часто стверджував більш звичайну точку зору; однак характерно, що тепер він виклав свій ревізований погляд як «вірне» тлумачення<sup>3</sup>. Отож було б у цілковитій відповідності з лєнінською теорією імперіалізму, коли б, як сказано вище, західний союз капіталістів і пролетарів (у Марксовому розумінні) залишався б незмінним у високоіндустріалізованих країнах

<sup>1</sup> Із промови Троцького на Другому світовому конгресі Комуністичного Інтернаціоналу, 8 серпня 1920 року. «Комуністичний Інтернаціонал. 1919 – 1943». Документи підібрані й відредаговані Джейн Деграс. — The Communist International, 1919 – 1943. Vol. I (1956), p. 177.

<sup>2</sup> Цит. за: Alfred G. Meyer, Leninism (1957), p. 270.

<sup>3</sup> Див. уривки, наведені Маером, *op. cit.*, pp. 253 – 254.

протягом значного відтинку часу. В такому випадку, здавалось би, довгостроковий союз комуністичної країни був би можливим не з західним пролетаріатом, а з слаборозвиненими країнами.

З огляду на двоїтий характер розрізаних висловлювань Леніна щодо теорії імперіалізму, можливо, було б доцільно окреслити обрис свого роду уможлядної неомарксистської теорії суспільної еволюції, що цілком відрізняється від оригінальної марксистської традиції і все ж таки певною мірою походить від неї. Очевидно, ця теорія була б ближче до теорії перманентної революції Троцького, аніж до того, що будь-коли чітко проголошував Ленін, і, безперечно, вона видається більш правдоподібною, зважаючи на курс, взятий російським марксизмом після смерті Леніна. Слід, однак, ясно зрозуміти, що пропонована теорія — це, власне, не історичний аналіз, оскільки її не можна ототожити з поглядами, висловленими яким-небудь конкретним теоретиком, це скоріш просто можлива лінія передбачень і припущень, яку започаткував Ленін і яка може стати предметом розмірковувань для лєнінців<sup>1</sup>.

Можлива неомарксистська теорія суспільної еволюції, замість того щоб наголошувати на основних відмінностях між суспільними класами і доводити, що суспільні зміни спричиняються напругою між класами, як це робив Маркс, могла б акцентувати увагу на основній відмінності між народами або суспільствами — капіталістичними, індустріалізованими, високорозвиненими суспільствами — з одного боку, і слаборозвиненими, доіндустріальними або лише частково індустріальними суспільствами — з другого. Адже Ленін, по суті, часто вживав такі вирази, як «капіталістичні держави» і «пролетарські держави». Обидва ці класи держав могли б, як нам уявляється, співіснувати і розвиватися поруч впродовж невизначеного періоду, незважаючи на те, що власники і робоча сила розвинутих капіталістичних держав у певному розумінні сприймалися б як такі, що паразитують на експлуатованих слаборозвинених країнах. Із двох класів держав слаборозвинені, можливо, були б у більш сприятливому становищі, оскільки мали б змогу впроваджувати в свою економіку уже готову технологію, як це, за словами Троцького, свого часу робила Росія. Не виключено, що ідеологія капіталістичних держав з більш високорозвинутою промисловістю згодом почала б виявляти тенденцію до більшої консервативності, скутості, більшої відданості інтересам великого капіталу, недарма ж Ленін приписував Західній Європі ідеологію рантє. Слаборозвинені країни повинні пристосуватись до своїх капіталістичних суперників, повинні розвинути для самооборони економічний і воєнний потенціал, рівний силі, що протистоїть їм, і, якщо їх ідеологія дійсно гнучкіша, вони зможуть побудувати індустріалізовану, цілком планову економіку, що функціонуватиме під політичним керівництвом. Їм не доведеться повторювати всіх кроків і всіх помилок первісної капіталістичної моделі. Вони могли б здійснити індустріалізацію й без капіталізму, й оскільки вони розвивати-

<sup>1</sup> Пор. з тим, що Маєр називає «діалектикою відсталості», *op. cit.*, ch. 12.

муться нерівномірно, побудова соціалізму в одній країні була б цілком можливою. Слаборозвинені країни являли б собою строкату мозаїку передових і відсталих елементів – примітивного сільського господарства й прогресивної промислової технології, як у царській Росії, – і кожна з них була б унікальним поєднанням різноманітних факторів, яке тактик мав би розглядати як своєрідне явище. Марксизм і справді міг би стати «методом» аналізу, як казав Троцький. Являючи собою найпереконливіший з усіх прикладів, як на думку тих, кому було б адресовано такий неомарксизм, Росія, звичайно, стояла б на передніх рубежах прогресу, як взірць або своєрідна експериментальна новобудова, лідер прогресивного Сходу, що протистоїть відживаючому свій вік Заходу.

### Підхід до революції

Коли почалася Лютнева революція в Росії, Ленін готовий був ужити заходів, що їх потім він міг би обґрунтувати як завершення буржуазної революції або ж як початок соціалістичної революції. Наполягати далі на різкому розмежуванні революцій вже не мало сенсу, бо революційно-демократична диктатура пролетаріату й селянства поступово підвела його до висновку, якого Троцький дійшов відразу, а саме: дві революції повинні злитись<sup>1</sup>. Спостерігаючи за станом справ у Росії із заслання у Швейцарії, він хутко вирішив, що слушний час настав і що подальшим розвитком революції буде «перехід до соціалізму».

*Було б величезною помилкою, якби ми почали вкладати складні, насущні, практичні завдання революції, що швидко розвиваються, в прокрустове ложе вузько сприйнятої «теорії»<sup>2</sup>.*

Отож через тиждень після того, як Ленін прибув до Петрограда, він здивував своїх послідовників, здавши до «архіву більшовицьких дореволюційних старожитностей» ідею, висловлену ним 1905 року: соціаліст ніколи не повинен забувати саме того, що демократична республіка – це єдиний шлях до соціалізму. Життя «оригінальніше», ніж можна подумати, і марксизм полягає в тому, щоб крокувати в ногу з подіями.

*Тепер необхідно засвоїти собі ту незаперечну істину, що марксист повинен враховувати живе життя, точні факти дійсності, а не чіплятися й далі за теорію вчорашнього дня, що, як усяка теорія,*

<sup>1</sup> У березні 1919 року він оголосив, що справжня пролетарська революція почалася лише влітку 1918 року. Marcuse, *op. cit.*, p. 43.

<sup>2</sup> «Листи здалеку» (24 березня 1917 року) – «Letters from Afar» (March 24, 1917). Collected Works. Vol. XX. Book I, p. 54. Цит. за: *Ленін*. Повн. збір. тв. – Т. 31. – С. 43.

*в кращому разі лише намічає основне, загальне, лише **наближається** до охоплення складності життя.*

*...Хто ставить питання про «закінченість» буржуазної революції **по-старому**, той приносить у жертву живий марксизм мертвій букві.*

*По-старому виходить: після панування буржуазії може і мусить настати панування пролетаріату і селянства, їх диктатура.*

*А в новому житті **вже** вийшло **інакше**: вийшло надзвичайно оригінальне, нове, небачене **переплетення** того і другого<sup>1</sup>.*

Коротко кажучи, коли діалектика змінюється за фазою, вождь і партія повинні піти на ризик, скориставшись зі слушної нагоди, і в вирішальний момент – «ви переможете». На початок квітня 1917 року Ленін готовий був повірити, що такий момент настав; він був сповнений рішучості захопити владу, коли й якщо збіг обставин видасться сприятливим.

Йому треба було подолати ще декілька перешкод. Адже думка, що соціалізм може бути встановлений шляхом демократичної республіки, не була другорядним елементом марксизму. З економічної точки зору вважалось неможливим побудувати соціалізм на засадах економіки, якій бракувало високого рівня виробництва, а демократичний уряд завжди розглядався як політична надбудова, що відповідає такій економіці. З огляду на це, демократія характеризувалась як «необхідна стадія» на шляху до соціалізму. Однак ця концепція «необхідної стадії» завжди припускала двозначне тлумачення, й особливо тому, що містила в собі певні етичні натяки, які марксизм не визнавав<sup>2</sup>. Вона могла означати, що демократичні свободи – це справжні моральні цінності, які проповідують ліберали, але які не можна ефективно реалізувати в суспільстві з економікою вільної конкуренції. Тоді б соціалізм міг би претендувати на

<sup>1</sup> «Листи про тактику» (квітень 1917) – Letters on Tactics (April, 1917). Collected Works. Vol. XX. Book I, p. 121. Selected Works. Vol. VI, pp. 34 f. Ленін навів цитату із праці «Дві тактики» (1905), аби показати, що він «дійсно» не змінює своєї точки зору. Цит. за: *Ленін*. Повн. збір. тв. – Т. 31. – С. 130.

<sup>2</sup> Діалектиці притаманна систематична невизначеність. Семантично вона знаходить втілення в німецькому дієслові aufheben та його дієприкметнику aufgehoben, які Гегель зробив напівтехнічними термінами. Дієприкметник буквально означає «піднесений» і може також означати щось подібне до англійського слова sublimated («піднесений») або ж мати ще одне значення – «зруйнований». В ідеалістичній метафізиці Гегеля цим словом позначається певний моральний постулат, що зберігається в процесі історичних змін; хоч самі інституції зникають, їх суттєві значення «перетворюються» і знову з'являються у спадкоємних інституціях. Просто кажучи, це зводиться до припущення, що історичні зміни мають поступальний характер. Матеріалістичні спадкоємці Гегеля, серед яких був і Маркс, тлумачили діалектику як напівкаузальну, в той же час не випускаючи з уваги основних відтінків її морального значення. Проте, як би вона не трактувалась, тлумачення наступної стадії як «вищої стадії» певною мірою має оціночний характер; воно не є просто констатацією каузального або логічного взаємозв'язку.

те, що згадані цінності можна було б зберегти й краще реалізувати в соціалістичному суспільстві, разом із деякими іншими цінностями, гарантованими суспільною власністю на засоби виробництва. Такі демократичні інституції, як виборче право і парламентські заяви, разом з громадянськими свободами вільних урядів, можливо, підтримувались би соціалістичним урядом. Щось подібне до цього, як звичайно гадають, мав на думці Маркс, хоч він і був схильним — особливо коли давався взнаки жовчний настрій, подібний до того, який відчувається в його «Критиці Готської програми», — відпускати зневажливі епітети на адресу представницького органу, такі, наприклад, як «стара демократична молитва». У всякому разі, під кінець минулого століття успіхи марксизму в досягненні певних своїх цілей шляхом законодавчої діяльності закріпили за ним його демократичний характер в Західній Європі. І все ж таки під загрозою була сама можливість установавання будь-яких робочих відносин між комунізмом і соціалізмом. Після революції Карл Каутський, сам революціонер і теоретик марксизму, проголосив, що соціалізм передбачає не лише суспільну організацію виробництва, але також демократичну організацію суспільства. Від вибору, зробленого Леніним, залежало, буде чи не буде постійний розкол в міжнародному робітничому русі — розкол, який англійський марксист Гарольд Ласкі розглядав як останню катастрофу на шляху до його успіху.

Демократія як «необхідна стадія» до соціалізму може сприйматись, а іноді й сприймалась, цілком по-різному. Таку думку може висловлювати той, хто не надає справжнього або морального значення демократії, але має на увазі лише те, що громадянські свободи, такі, наприклад, як свобода слова і зібрань, створюють найкращі можливості для ведення класової боротьби, що їх можна використати як найзручніший засіб для збудження невдоволення, або ж що демократичні інституції мають слабкість, якою можуть скористатись ті, хто має на меті підірвати їх. Коротше кажучи, демократії відводиться лише роль знаряддя для досягнення певної мети, ось саме так, в основному, і розглядав демократію Ленін. В його шкалі цінностей був лише один абсолют: здійснення революції. В усьому іншому його моральні критерії найвищою мірою визначались необхідністю маніпулювання, і було б дивно дізнатися, що він будь-коли мав яке-небудь глибоко моральне почуття до демократичних методів, у застосуванні яких у нього все-таки не було значного досвіду. Його підхід до демократії як «необхідної стадії» просто полягав у тому, щоб обгуджувати всі інституції й усталену практику, що набули на Заході особливої ваги як демократичні. У своїх працях про імперіалізм він уже характеризував їх як облуду і лицемірство. І хоч він продовжував твердити, принаймні протягом перших трьох місяців після повернення до Росії, що «наймогутніший і найпереводивший різновид буржуазної держави — це парламентська демократична республіка», невдовзі він також почав твердити, ніби будь-якому капіталістичному державному правлінню необхідна «щонайбільша жорстокість і дикість репресій». Навіть якщо він надає гарантії конституційних

свобод, то це скоріш привілеї, призначені для багатих, а не права для робітничого класу.

*У капіталістичному суспільстві, при умові найсприятливішого розвитку його, ми маємо більш або менш повний демократизм у демократичній республіці. Але цей демократизм завжди стиснутий тісними рамками капіталістичної експлуатації і завжди лишається через це, по суті, демократизмом для меншості, тільки для імущих класів, тільки для багатих. Свобода капіталістичного суспільства завжди лишається приблизно такою ж, якою була свобода в стародавніх грецьких республіках: свобода для рабовласників. Сучасні наймані раби, в силу умов капіталістичної експлуатації, лишаються настільки задавленими нуждою і злиднями, що їм «не до демократії», «не до політики», що при звичайному, мирному ході подій більшість населення від участі в громадсько-політичному житті відсторонена<sup>1</sup>.*

Так само, протягом перших місяців після повернення в Росію, Ленін часто виступає проти авантюризму тих, хто схильний привести до влади безвідповідальну хунту; він не радить прискорювати зміни форм правління, які ще не визріли «у свідомості переважної більшості». Однак на початок серпня він уже намагається довести — і це, безперечно, вірно, — що для філософії, яка зводить політику до класової боротьби, концепція правління більшості не має сенсу; як він тепер твердить, така концепція — це просто «конституційна ілюзія»<sup>2</sup>. Адже будь-яке важливе політичне питання завжди виникає внаслідок конфлікту між інтересами двох можливих правлячих класів, а партії є органами, за допомогою яких розв'язуються суперечності. Кінець кінцем перемагає більш могутній клас, а якщо питання особливо насущне, боротьба переростає в громадянську війну. Якщо більшість народу задоволена наслідками боротьби, то це саме завдяки тому, що її влаштовує політика партії-переможниці. Якщо більшість прагне зміни, а правлячий клас продовжує дотримуватись свого курсу, то більшість або пригнічується, або ошукується. Таким чином, при буржуазному правлінні конституційні свободи — це ширма, що приховує привілеї капіталістів, яким фактично належить вся реальна влада; для робітничого класу згадані свободи — то лише фасад, що прикриває зневолення або облуду. Будь-який уряд — це, по суті, диктатура, і практично питання стоїть так: «Хто ким править?» Цей висновок Ленін невдовзі застосує до уряду, який він збирався утворити, а поки що йому необхідно лише довести, що правління

<sup>1</sup> «Держава і революція», гл. 5, розд. 2 — State and Revolution, ch.5, section 2. Collected Works. Vol. XXI. Book II, pp. 217 f. Selected Works. Vol. VII, p. 79. Цит. за: *Ленін*. Повн. збр. тв. — Т. 33. — с. 83.

<sup>2</sup> «Про конституційні ілюзії» (серпень 1917) — On Constitutional Illusions (August, 1917). Collected Works. Vol. XXI. Book I, pp. 66 ff. Selected Works. Vol. VI, pp. 180 ff.

більшості немає ніякого відношення до здійснення революції. Революції, каже він, дають безліч прикладів, коли «більш організована, більш класово свідома, краще озброєна меншість нав'язує свою волю більшості». Владу бере в руки революційна партія і потім здобуває свою більшість.

Цей висновок безпосередньо стосувався двох важливих стратегічних проблем. Однією з них, як завжди, було ставлення ленінської партії як авангарду пролетаріату до селянства, яке, безперечно, становило більшість. Відповідь на цю проблему уже містилася у ленінському лозунгові «революційно-демократичної диктатури пролетаріату і селянства», а також у теорії перманентної революції Троцького. Адже обидва мали на думці скористатися безземеллям селян з метою добитися їхньої тимчасової підтримки революції, передовим загоном якої мав бути міський робітничий клас, що становив меншість населення; і обидва мали намір позбутися цього союзу, як тільки селяни перестануть бути покірною масою. Другою проблемою було ставлення партії до рад, а це питання було складніше. Коли Ленін повернувся у квітні до Росії, там фактично було становище, яке він охарактеризував як двовладдя, — водночас у країні існували буржуазний тимчасовий уряд і ради. За таких обставин єдиним можливим лозунгом для лівих партій міг би бути: «Вся влада радам»; саме його Ленін і прийняв, і продовжував весь час підтримувати (за винятком відтинку часу в липні місяці, коли змова Корнілова загрожувала воєнною диктатурою). Однак в радах марксистів всіх гатунків були в меншості, а більшовики були меншістю серед марксистів. До того ж революційна стихійність рад і їх примітивна демократія більше відповідали меншовицьким ідеям федералізму в організації соціалістичної партії, аніж ленінській теорії жорстко централізованої партії. Крім того, героєм санкт-петербурзької ради 1905 року був не Ленін, а Троцький, який охарактеризував ради як «зародок революційного уряду», в той час як ленінська партія скося поглядала як на ради, так і на профспілки. З'явився міф, наполегливо пропагований після того, як Ленін став героєм переможної революції, нібито він одразу, з самого початку, збагнув, що лише ради покликані бути органами соціалістичної революції. Однак це не підтверджується літописом подій 1905 — 1906 років. Ленін дійсно усвідомлював важливість рад як «органів безпосередньої масової боротьби» і дорікав своїм послідовникам за нехтування ними. Однак у його ставленні до рад 1905 року було «мало симпатії і значна частка підозрливості». Особливо він підкреслював їх нездатність до «організації повстання» і навіть висловив думку, що, коли б революцію було належним чином організовано, ради могли б стати «зайвими»<sup>1</sup>. Будь-яка інша думка була несумісна з ленінським переконанням у необхідності підпорядковувати «стихійність» «свідомості» або ж з його теорією партії як осереддя пролетарської свідомості. І

<sup>1</sup> «Розпуск Думи і завдання пролетаріату» (1906) — The Dissolution of the Duma and the Tasks of the Proletariat (1906). Selected Works. Vol. III, pp. 378 ff. Див. Wolfe, Three Who Made a Revolution (1948), p. 369; Schapiro, The Communist Party of the Soviet Union (1960), p. 68.

справді, це вже було майже те, що сталося 1917 року. Під кінець жовтня партія встановила контроль над радами, які мали стати не те щоб зовсім зайвими, а фасадом для правління партії. Що ж до Троцького, який дістався Росії лише в половині травня, то він ладен був забути свої випадки проти ленінської партії, як тільки дізнався, що Ленін уже прийняв суть його теорії і що обидві революції повинні злитися. Два вожді революції нарешті зустрілись, і правління більшості дійсно стало «ілюзією»: на останніх вільних виборах наприкінці 1917 року більшовики здобули близько чверті всіх поданих голосів.

### Революція у перспективі

Визначивши свій підхід до революції, Ленін написав твір, що проливає світло на його сподівання у той час, коли він зробив вирішальний крок. Його праця «Держава і революція»<sup>1</sup> залишилась незакінченою, оскільки її обірвала революція. Навіть сама тема вже свідчила про зміну напрямку його думки, бо Ленін не приділяв значної уваги формам правління; тепер же він вважав своїм обов'язком окреслити принаймні схематично ті зміни, які, на його погляд, мали відбутись в країні. За своєю формою цей твір являє собою огляд у хронологічному порядку всіх висловлювань Маркса і Енгельса, що характеризують соціалістичну державу; водночас він був покликаний показати діалектично, що певна форма робітничої держави, по суті, була уже породжена революційним досвідом дев'ятнадцятого століття. Від простої згадки в «Комуністичному маніфесті» і безпорадних спроб 1850 року вона викристалізувалась у Паризьку комуну 1871 року, а геній Маркса розпізнав обриси держави, що народжувалась. Немає сумніву, ненаписана друга частина зобразила б її остаточне завершення в радах 1905-го і 1917 років. Як історичний аналіз, цей твір надзвичайно багатий на уяву, а як марксистське дослідження, хоч і чітко викладений, відзначається надзвичайно вибірковими підходами, але для читацької аудиторії, обізнаної з діалектикою, він був ще й надзвичайно переконливим: досить було зробити лише один крок — і пролетарська держава стала б реальністю. На жаль, з огляду на подальший розвиток подій, згаданий твір міг би викликати й розчарування. Бо ленінські сподівання ґрунтувались на програмі, яка, коли її запровадили в життя, майже зруйнувала революцію і створила образ, зовсім не схожий на те, чим потім стала радянська держава. Першим ленінським кроком була спроба врятувати від опортуністів відомий Енгельсовий вислів із «Анти-Дюринга» про «відмирання» держави. Внаслідок грубого перекручення марксизму, доводив він, згаданий вислів було викривлено таким чином, щоб створити враження,

<sup>1</sup> Collected Works. Vol. XXI. Book II, pp. 147 ff. Selected Works. Vol. VII, pp. 3 ff. Брошура написана в серпні і вересні 1917 року, коли Ленін переховувався в Хельсінгфорсі. Для другої частини, призначеної дати огляд революцій 1905-го і 1917 років, не було написано майже жодного рядка. Брошуру опубліковано 1918 року.

ніби до соціалізму можна прийти шляхом мирної еволюції буржуазної держави. Але ж Маркс обґрунтував, що класова боротьба притаманна будь-якому суспільству, в якому засоби виробництва перебувають у приватній власності. Пролетарська революція повинна в першу чергу передати контроль за виробництвом в руки того єдиного класу, який дійсно може представляти все суспільство. Згодом, в ході поступової ліквідації антагоністичних класів, держава дійсно відіме, однак було б грубим спотворенням марксизму твердити, ніби буржуазна держава може будь-коли бути чимось іншим, аніж знаряддям експлуатації, за допомогою якого буржуазний клас придушує її гнобить робітників. Отже, буржуазна держава повинна закінчитись насильницькою революцією, яка експропріює у капіталістичних власників засоби виробництва, передасть їх робітникам і таким чином установець проміжну стадію, здатну розвинутись у комунізм. Ця стадія буде мати форму держави, і Енгельсова аргументація ясно показує, що вираз «вільна держава» — це протиріччя в термінах. Жодна держава не може бути вільною. Проміжна стадія — це дійсно вища форма демократії, наступна за демократичною республікою, що є найвищою формою буржуазної держави, але все ж таки держава, а отже, її диктатура. Це «революційна диктатура пролетаріату».

Таким чином, лєнінське обґрунтування базується на висновку, що пролетарська революція, як і інші революції, покликана передавати владу від одного суспільного класу іншому, і держава, яку вона створить, так само як і держава, яку вона зліквідує, буде знаряддям придушення. Тепер уже «пролетаріат, організований як правлячий клас», буде створювати свій власний відповідний апарат насильства для проведення в життя своїх цілей всупереч волі непролетарських і напівпролетарських елементів, які ще залишаються в суспільстві. Адже робітники не в змозі здійснити свою революцію, просто прийнявши існуючі форми демократичної республіки; вони повинні зруйнувати ці форми і замінити їх своєю власною формою правління. Це буде вимагати тривалої, наполегливої боротьби не на життя, а на смерть — боротьби, яку можна довести до переможного кінця лише завдяки непохитній рішучості і нещадному застосуванню сили. Диктатура пролетаріату повинна мати перед собою дві мети: по-перше, вона повинна «придушити експлуататорський клас», опір якого зростає десятикратно після його повалення, і таким чином відвернути контрреволюцію; і по-друге, вона повинна організувати повний економічний і суспільний лад. Останнє є особливим призначенням партії, бо вона — вчитель, керівник і вождь всіх експлуатованих класів, які ще повністю не стали класово свідомими. Отже, «Держава і революція» проводила думку, хоч і не проголошувала це відкрито, що диктатура пролетаріату, по суті, буде диктатурою партії. Однак вона цілком відкрито проголошувала невблаганність і всевладдя пролетарського уряду; він буде здійснювати «найсуворіший контроль, іменем суспільства її держави, за мірою праці і мірою споживання». І хоча демократія нової держави — це «організація для систематичного застосування насильства одного класу над іншим», вона

все ж таки буде вищою формою демократії, незрівнянною з «продажним і гнилим парламентаризмом буржуазного суспільства».

Таким чином, особливою метою «Держави і революції» було показати, що в ході попередніх пролетарських революцій дійсно розвинулась характерна форма непарламентської демократії і що Маркс в загальних рисах обґрунтував її теоретично. Лєнін в основному покладався на характеристику Паризької комуни, дану Марксом у його праці «Громадянська війна у Франції», і, певно, мав намір поглибити її своїм власним тлумаченням рад. Комуна була «першою спробою пролетарської революції зламати буржуазну державну машину», вона виявила «політичну форму... яка може і повинна заступити місце зламаної машини». Як і гадав Маркс, то була повніша демократія, що зберегла необхідний принцип представництва, але без фальшивої форми парламенту. Паризька комуна створила уряд, керований «озброєним народом», без паразитичних наростів бюрократії, поліції або регулярної армії. Комуни, на думку Маркса, були робочими зборами, а не говорильнями; учасники їх творили закони і дотримувались їх, причому всі посадові особи вибирались і могли бути відкликані. Найголовніше ж, вони скасували всі привілеї в оплаті праці чиновництва і звели винагородження всіх слуг держави до рівня заробітної плати робітників. Єдиною їх слабкістю було те, що, будучи меншістю, вони не придушили як слід буржуазію. Якщо поширити владу Комуни на весь народ, казав Лєнін, то вона може бути свого роду прообразом держави, яка вже почала відмирати. Вона все ще буде централізованою, однак централізм буде на добровільних засадах. Більшість зможе сама виконувати всі функції, що їх буржуазна держава призначає для небагатьох привілейованих бюрократів. Її принцип може бути простий: робота від кожного і для кожного і рівна оплата праці для всіх. До деякої міри це може бути свого роду «наївною, примітивною демократією», бо капіталізм уже довів виробництво і сферу громадських послуг до такого ступеня організації, що «облік і контроль» зведені до кількох простих операцій (як, наприклад, «реєстрація, занесення до картотеки і перевірка»), зрозумілих кожному, хто вміє читати й писати. Спеціалістів і техніків можна буде наймати, і вони будуть працювати на пролетаріат так само охоче, як вони нині працюють на капіталістів. З промисловою адміністрацією залізниць, великими фабриками, розгалуженою торговельною мережею, банківською справою, так само як і поштою, упоратись неважко. За двадцять чотири години після вигнання капіталістів і бюрократів можна встановити контроль за діяльністю всіх структур, і всі громадяни стануть найманними службовцями одного державного синдикату. Ця безглузда карикатура на промислову економіку і її перетворення з капіталізму в соціалізм настільки екстраординарна з будь-якої точки зору, що потребує роз'яснення. По-перше, щодо Марксової оцінки Комуни, то це був лише *tour de force*<sup>1</sup>. Маркс фактично передбачав немінучість поразки Комуни

<sup>1</sup> Спритний хід (фр.).

і намагався відрадити від такої ризикованої акції; пізніше він відстоював, наскільки це було можливим, її справу, а втім, чи можна було сказати про неї більше, аніж було сказано в отих туманних твердженнях загального характеру про які згадувалось вище? По-друге, що стосується зображеної Леніним картини пролетарської диктатури, то була вона не новою, а радше старою. Вона сполучала в собі припущення й гадки анархістів і синдикалістів про безпосередній контроль робітників над промисловістю, і хоча радикали такого гатунку взяли дещо від Маркса, партійні марксистки на Заході вважали, що їх ідеї не варті уваги соціаліста, хоч трохи обізнаного з методами керівництва промисловим суспільством, а тим більше добре знайомого зі вченням Маркса. По-третє, подібного роду утопічні спекуляції, здається, настільки не відповідали характеру Леніна, який звичайно був людиною досить практичною, що навіть щирість їх бралась під сумнів<sup>1</sup>. Найпростішим і найімовірнішим поясненням, очевидно, може бути одне: перспектива революції невідступно заволоділа думкою Леніна; якийсь час він вірив, що комунізм можна запровадити швидко й легко. Врешті-решт цілком ясно, що те, чого Ленін очікував у вересні (якщо він тільки справді це очікував), не мало ніякого відношення до довгострокового розвитку комунізму. Цікаво все-таки, чи не бажали іноді комуністичні ідеологи, щоб цей ленінський твір можна було б забути. Зроблена після революції спроба передати робітникам управління заводами і фабриками майже зруйнувала економіку. Члени партії деякий час продовжували одержувати зарплату робітників, однак, як тільки робилась серйозна спроба збільшити виробництво, для його стимулювання доводилось приймати диференційовану оплату праці, подібну до існуючої у капіталістичних країнах. Ленін, здається, завжди розглядав такий підхід як відступництво від комунізму, проте, як зауважив він 1920 року, соціальну справедливість необхідно підпорядкувати інтересам виробництва.

Однак «Держава і революція» все ж таки додала до комуністичної ідеології один постійний елемент. Це була теорія, почерпнута із Марксової «Критики Готської програми», що комуністичне суспільство матиме дві стадії розвитку. На першій, що її іноді називають соціалізмом, на відміну від комунізму, засоби виробництва передані у власність всього народу і скасована експлуатація. На цій стадії уже досягається певний ступінь рівності, оскільки кожен буде отримувати стільки, скільки створено його власною працею. Однак це, як зазначає Маркс, все-таки «буржуазне право», бо в даному випадку передбачається споживання лише «за виконаною роботою». Його принцип: «Від кожного за його здібностями, кожному за його працею». Суспільні класи на цій стадії зникають, а разом з ними й необхідність у репресіях, так що держава поступово відмирає. Знищення капіталізму буде супроводжуватись значним розширенням виробництва, а це, як очікував Ленін і як взагалі сподівались соціалісти, зумовить зміну людської природи, появу «людини, не схожої

<sup>1</sup> Декілька тлумачень наводяться в праці: A.G.Meyer, Leninism (1957), pp. 195 ff.

на сучасного обивателя», наділеної таким характером, що для будь-яких випадкових антигромадських проявів не буде й місця, антисоціальні елементи будуть приборкані так само легко й просто, як виховані люди розбороняють двох забіяк. Врешті-решт людство буде готове для справжнього комунізму, коли безкласове суспільство, не вдаючись до репресій, зможе втілити в життя повну справедливість і рівність, тобто буде побудоване суспільство, здатне жити за принципом: «Від кожного за його здібностями, кожному за його потребам».

### Проблема, породжена перемогою

Внаслідок надзвичайно легкої перемоги більшовицької революції 7 листопада 1917 року перед Леніним і партією постала цілком нова проблема: група революціонерів, що здебільшого діяли нелегально й підпільно, тепер мала взяти кермо влади в свої руки. Позитивних або конструктивних ідей для такої ролі у них було надивовижку мало, бо зусилля їх були спрямовані на здійснення революції, а не на реалізацію програми соціальних перетворень. Проте у них була мета: побудувати колективістську економіку і створити соціалістичний уряд. Але у них були дуже неясні думки щодо того, як це слід зробити, і здебільшого хибні уявлення про труднощі, пов'язані з майбутніми перетвореннями. Однак ця мета, хоч якою невразною вона була, все ж таки становила найбільш постійний елемент їх ідеологічного спорядження. То була мета, що утворювала основну сполучну ланку з марксизмом, залишалась незмінним об'єктом їх вимушених імпровізацій і вимагала насильної маніпуляції суспільством, в якому вони мали провести свій експеримент. Адаже в такій країні, як Росія, де більш як вісімдесят відсотків населення становили селяни й люди, зайняті в сільськогосподарському виробництві, навряд чи знайшлася б яка-небудь партія, що, обравши шлях найменшого опору, стала б спиратись на незначну меншість міських промислових робітників як осереддя своєї влади і зробила б індустріалізацію своєю основною політикою. Хоч партія ще не знала цього, але пролетарська революція уже збиралась реалізувати на практиці марксистський парадокс: звершившись, вона мала провести промислову революцію, що, згідно з точкою зору Маркса, була передумовою її власного існування. Однак фактично все це ще було далеко в майбутньому, так само далеко, як і третя революція, що її Сталін мав провести «від верху до низу», коли розпочав 1928 року першу з п'ятирічок. Як звичайно, Ленін перший узяв, куди веде дорога і що буде в кінці її. Він досить швидко опам'ятався від рожевого туману «Держави і революції» і під 1919 рік визнав, що диктатура пролетаріату означає диктатуру партії; 1922 року він проголосив, що без важкої промисловості Росія «приречена на загибель як цивілізована держава, не кажучи вже про соціалістичну державу»; він також розумів, що революція багато в чому залежить від добробуту селянства. Для визначення завдань уряду, який міг би повести



його до наміченої мети, новий режим висував скоріш лозунги, а не програму. Він мав перед собою загальний план революційної стратегії, яку Ленін декілька років тому назвав демократично-революційною диктатурою пролетаріату і селянства, що, по суті, означало використання безземелля селян для утримання їх у стані пасивності на той час, поки робітничий клас установить свою владу. Цю стратегію Ленін і справді успішно проводив у життя, заохочуючи селян до виселення поміщиків, чому він ні в якому разі не став би запобігати. Однак революційна стратегія вимагала також, на певній невизначеній стадії в майбутньому, облишити союз із селянством, як тільки буде встановлено союз із пролетаріатом Заходу. Але очікувана революція, від якої, згідно з теорією, залежав успіх російської революції, так і не відбулась. Отже, у довгочасній перспективі це означало, що ліквідація поміщиків загрожувала виникненням ще могутнішого класу селянських власників, які могли б стати стійким буржуазним прошарком у майбутньому соціалістичному суспільстві. Через декілька років цю загрозу мали усунути насильницьким походом проти куркулів. Новий режим мав також лозунг «Вся влада радам», але з успішним розвитком революції він поступово зник. Назавжди розвіялись надії, що їх плекали синдикалісти у перші тижні революції; примітивна демократія рад була не тією основою, на якій можна було б утворити широкомасштабну систему управління, не кажучи вже про уряд, здатний прямувати до соціалістичної мети. Тому ради не принесли бажаного ужинку; фальшива претензія на «вищий тип» демократії усунула будь-яку можливість використати парламентський досвід Західної Європи і звела дискусії про демократію до вправ у семантичних софізмах. Радянська демократія була «в тисячу разів демократичніша», ніж парламентська, навіть якщо вона й порушувала кожне конкретне право, що передбачається парламентською демократією. До згаданої невиразності програми слід додати ще одну обставину: протягом багатьох років стан справ у Росії був таким, що виживання за всяку ціну і на будь-яких умовах було чи не найкращою можливістю, на яку міг сподіватись новий режим. Тож якщо поглянути на досягнення радянського уряду під цим кутом зору, вони можуть видатись чудом людської енергії, імпровізації й мужності. Вирішальним фактором ленінської політичної філософії було те, що після її перемоги 1917 року у сфері її впливу залишалась одна і тільки одна реальна, придатна до використання інституція – партія. Саме концепція партії була відмітною рисою ленінського марксизму 1902 року; саме партія здійснила революцію; і саме партія мала тепер створити державне управління. А ще Ленін розробив концепцію загону революційних ударних військ, відданих революції, вихованих у дусі суворой дисципліни і підпорядкованих центральному органу. Партія ніколи не мала легального статусу і залишалась неузаконеною ще багато років після 1917 року, вона трималась як єдине ціле і скеровувалась особистою владою Леніна, а не завдяки своїй установленій структурі. У неї не було чітко розробленої процедури прийняття рішень і втілення їх у політику. Зате характерними

рисами ленінського керівництва були його гнучкість, вміння вправно пристосовувати діяльність партії до будь-якої ситуації з єдиною метою – сприяння справі революції, і його здатність схилити марксистів проводити політику, що, на їх думку, не була марксистською. Мало що змінилось у цьому відношенні й після 1917 року. Адже партія була одностайна лише в одному, а саме: здобувши владу, вона має утримати владу. В розпливчастих межах, визначених метою побудови соціалістичного суспільства, залишалось місце для найсерйозніших суперечностей щодо методів вирішення тих чи інших проблем, і справді, кожна спроба обрати конкретний напрямок дії була позначена великими розбіжностями думки, які звичайно улагоджувалися, поки живий був Ленін, завдяки його впливу в колективі, згуртованому тривалим досвідом партійної дисципліни. І завжди, звичайно, рішення приймалися з урахуванням вимог скрутного становища, в якому перебувала партія. Отже, необхідно було вивільнити теорію партії й комуністичного керівництва від адміністративних проблем, пов'язаних з будівництвом армії і забезпеченням партійного контролю над нею, створенням бюрократичної організації партії і нового уряду. Врешті-решт постали два вирішальні питання: як саме повинна партія установити монополію своєї влади над усіма іншими організаціями, такими, наприклад, як профспілки, або ж навіть і над самим урядом? І як верховне керівництво повинно забезпечити монополію влади в самій партії? Таким чином, теорія комуністичного керівництва, по суті, була теорією партії. У певному розумінні підготовлені відповіді на ці два запитання були не новими, скоріш вони лиш пояснювали два терміни, що з самого початку були в ленінському лексиконі: партія як авангард пролетаріату і демократичний централізм як організаційний принцип самої партії. Інакше кажучи, коли ці терміни стали назвами реалій установленого порядку, вони набрали того точного значення, якого їм не вистачало раніше. Саме цим питанням і будуть присвячені наступні два розділи.

### Авангард пролетаріату

Партія, можливо, сподівалась, що перемога, так легко здобута 7 листопада, забезпечить їй безмежну підтримку «мас», але якщо вона й дійсно розраховувала на це, то подібні сподівання незабаром розвіялись, коли на виборах до установчих зборів партія здобула лише незначну кількість голосів. Тому, хоч партія й підтримала скликання цього органу, він негайно був розпущений – акція, що, як набагато пізніше зауважив Троцький, «завдала формальній демократії благодійного удару, від якого вона вже ніколи знову не оправиться». Отже, «справжня» демократія рад повинна замінити «гнилу буржуазну демократію» парламенту. Однак перед партією все ще стояла дилема: вона могла б допустити інші партії, деякі з яких були соціалістичними, а деякі навіть марксистськими, до коаліції, сподіваючись утримати за собою керівництво, але водночас ризикуючи у

майбутньому поступитись владою опозиції, або ж, будучи меншістю, могла б правити сама, ризикуючи спричинити громадянську війну. Те, що навіть прийняте рішення могло братись під сумнів, свідчить, наскільки нечіткими були тоді уявлення про порядок розгляду найважливіших питань. Зроблений вибір фактично спричинився до запеклої суперечки, в якій взяла гору лінія Троцького і Леніна: відкинути всілякі компроміси і сформувані «однорідний більшовицький уряд»; ця лінія й стала політикою партії. Буржуазні партії були оголошені поза законом як контрреволюційні, а трохи згодом спочатку змусили замовкнути, а потім заборонили соціалістичні партії, в тому числі й марксистських меншовиків. На початок 1921 року всі форми опозиції було загнуто в підпілля. Авангард пролетаріату утвердився ще в одній ролі: партія мала стати єдиним допустимим представником пролетаріату, в ім'я якого вона здійснювала керівництво країною, а також напівпролетарських селян. Тепер вона й справді мала «переважну більшість», бо більшість її включала кожного, хто був не готовий зробити спробу контрреволюційного перевороту. Що ж до керівництва, то не повинно було бути іншого осереддя влади, крім партії, і партія могла зважати на побажання своїх підданих, коли і як визнає необхідним, або взагалі на них не зважати.

Натхнений престижем, що його здобула успішна революція серед радикальних груп в інших країнах, Ленін розпочав 1919 року кампанію по згуртуванню їх у Третій Комуністичний Інтернаціонал, а через рік, улітку 1920 року, він сформулював, досить виважено, деякі визначення основних термінів більшовицького лексикону, а також умови, на яких національні партії могли б бути прийняті до нової організації. Історія становлення Інтернаціоналу багато в чому подібна до історії російської партії, яка завжди була його вождем: за життя Леніна на зустрічах Інтернаціоналу ще дозволявся деякий відвертий обмін думками; в сталінські часи його рішення перетворились просто на продиктовані згори шаблони. Однак план нової організації значно відрізнявся від Соціалістичного Інтернаціоналу, який вона повинна була замінити. Однією з умов перебування в Інтернаціоналі була вимога до партій, що стали його членами, наслідувати організацію й тактику російської партії, остання, таким чином, ставала взірцем для комуністичних партій інших країн, і вони були зобов'язані суворо дотримуватись рішень Інтернаціоналу. Його ідеалом, за словами Зінов'єва, була єдина, світова комуністична партія, керована з одного центру, з національними відділами. Одна з його тез, прийнята в липні 1920 року, містила наведене нижче визначення комуністичної партії. Це визначення, очевидно, ґрунтувалось на ідеях, висловлених Леніним 1902 року, але було набагато докладнішим, аніж будь-що сказане ним тоді з цього приводу.

*Комуністична партія є найпередовішою, найбільш класово свідомою, а отже, найреволюційнішою частиною робітничого класу. Комуністична партія утворена шляхом природного відбору з найкра-*

*щих, найбільш класово свідомих, найбільш відданих і далекоглядних робітників. Комуністична партія не має інших інтересів, крім інтересів всього робітничого класу. Комуністична партія відрізняється від робітничого класу в цілому тим, що має ясне бачення всього історичного шляху робітничого класу у всій його сукупності і зацікавлена, на кожному згині дороги, захищати інтереси не окремих груп чи професій, а робітничий клас у цілому. Комуністична партія є організаційним і політичним важелем, яким користується найпередовіша частина робітничого класу з метою спрямувати всю масу пролетаріату і напівпролетаріату по вірному шляху<sup>1</sup>.*

У брошурі, написаній напередодні скликання Інтернаціоналу, Ленін дав чіткі вказівки можливим наслідувачам російської партії стосовно методів роботи, від яких залежить успіх партії, і її зв'язків як з комуністичним урядом, так і з робітничими організаціями, такими, наприклад, як профспілки. То й справді було поясненням практичної ролі «авангарду пролетаріату», і, в цілому, воно надавало партійному керівництву зовсім не того забарвлення, яке пропонувалось у «Державі і революції». Все це виглядало, за словами Леніна, «як справжня олігархія», що, по суті, так і було.

*Жодне важливе політичне або організаційне питання не розв'язується жодною державною установою в нашій республіці без керівних вказівок Цека партії. Партія безпосередньо спирається в своїй роботі на професійні спілки, які налічують тепер... понад 4 мільйони членів, будучи формально безпартійними. Фактично всі керівні установи величезної більшості спілок і в першу чергу, звичайно, загальнопрофесійного всеросійського центру або бюро... складаються з комуністів і проводять всі директиви партії. Виходить, загалом і в цілому, формально не комуністичний, гнучкий і порівняно широкий, дуже могутній пролетарський апарат, через який партія зв'язана тісно з класом і масою і через який, при керівництві партії, здійснюється диктатура класу. Управляти країною і здійснювати диктатуру без найтіснішого зв'язку з профспілками, без гарячої підтримки їх, без найсамовідданішої роботи їх не тільки в господарському, а й у військовому будівництві ми, звичайно, не змогли б не тільки протягом 2,5 років, але й 2,5 місяців. Зрозуміло, що цей найтісніший зв'язок на практиці означає дуже складну і різноманітну роботу пропаганди, агітації, своєчасних і частих*

<sup>1</sup> «Комуністичний Інтернаціонал, 1919 – 1943». Документи дібрані й відредаговані Джейн Деграс. — The Communist International, 1919 – 1943 (London, 1956). Vol. 1, p. 128. «Тези про роль комуністичної партії» на сс. 127 – 135 і «Умови прийому» на сс. 166 – 172.

*нарад не тільки з керівними, а і взагалі впливовими діячами профспілок...<sup>1</sup>*

Необхідно, звичайно, додає Ленін, «вдаватись до різного роду хитрощів, інтриг і нелегальних методів, викрутів і відмовок», аби проникнути у профспілки і залишитися в них. Отже, авангард пролетаріату означає, що партія, шляхом просочування й підривної діяльності, буде намагатись зайняти керівні і впливові посади в уряді і в усіх масових організаціях, доки не замінить згадані методи відкритою силою. Відверте проголошення Леніним таких прийомів боротьби викликало значну протидію з боку делегатів Конгресу, особливо британських делегатів, хоч серед них і були представники груп із загальноновизнаними революційними прагненнями. Суть заперечень зводилась до того, що Ленін, по суті, намагається підмінити робітничий клас партією. Його відповідь була характерним зразком семантичного жонглерства. Власне, й сперечатись нема про що. Всі згодні з тим, що соціалізм — це влада робітників; робітників повинна вести партія; партія повинна бути меншістю; меншість повинна бути найкраще організованою частиною робітничого класу; а це і є комуністична партія<sup>2</sup>. Через сім років, після лукавих маніпуляцій та інтриг, в результаті яких він став безперечним господарем партії, Сталін, посилаючись побічно на згадану вище дискусію і наводячи відповідну цитату із «Дитячої хвороби „лівизни“ в комунізмі» дійшов такого ж самого висновку.

*Найвищим виявом керівної ролі партії тут, у Радянському Союзі, в країні диктатури пролетаріату, є, наприклад, той факт, що жодне важливе політичне чи організаційне питання не вирішується нашими радянськими й іншими масовими організаціями без провідних директив партії. В цьому розумінні можна сказати, що диктатура пролетаріату є, по суті, «диктатурою» авангарду, «диктатурою» партії як основної скеровуючої сили пролетаріату<sup>3</sup>.*

Отже, те, що виникло із авангарду пролетаріату, набуло обрисів простої і водночас відвертої філософії комуністичної держави. Це влада для народу, як вона сама запевняє, але, безсумнівно, здійснювана не народом, який насправді не контролює її. Це влада самовибраної і самоувічнюючої

<sup>1</sup> «Дитяча хвороба „лівизни“ в комунізмі» (квітень 1920) — «Left-wing» Communism, an Infantile Disorder (April, 1920). Selected Works. Vol. X, pp. 88 f. «Дитячою хворобою» було небажання нових комуністичних груп Німеччини та інших країн прийняти тактику інфільтрації або обструкцій у таких «застарілих» буржуазних інституціях, як парламенти і профспілки. Цит. за: Ленін. Повн. збір. тв. — Т. 41. — С. 29.

<sup>2</sup> Про дискусію повідомляється в промові «Про роль комуністичної партії» (липень, 1920). Selected Works. Vol. X, pp. 214 f.

<sup>3</sup> «Про проблеми лєнінізму» — «On the Problems of Leninism» in Problems of Leninism (Moscow, 1940), p. 135.

еліти, що складається з найбільш кваліфікованої частини суспільства (знову ж таки, як вона сама запевняє). Це також правління без конституційних обмежень або ж без будь-яких обмежень методів керівництва, за винятком тих, що диктуються необхідністю досягти успіху або ж своїми власними удаваними благими намірами. Еліта володіє найдосконалішою наукою керівництва (знову ж таки, як вона сама запевняє), яка дає їй «ясне бачення», що проголошується у визначенні партії, а також в офіційній історії партії.

*Сила марксистсько-лєнінської теорії полягає в тому, що вона дає можливість партії знаходити вірну орієнтацію у будь-якій ситуації, розуміти внутрішній зв'язок сучасних подій, передбачати їх хід і визначати не лише, як і в якому напрямку вони розвиваються в даний час, але й як і якого напрямку вони наберуть в майбутньому<sup>1</sup>.*

Тому не дивно, що еліта може вирішувати не тільки питання політики, але також і «правильності» думок й естетичної цінності мистецтва. Її претензії щонайкраще втілювала інституція, що відверто заперечувала божественне натхнення. Визначення партії, сформульоване Другим конгресом Комуністичного Інтернаціоналу, було, по суті, включено до її статуту 1934 року і виправленого статуту 1939 року. Воно також знайшло відбиток у конституції 1936 року, яка вперше закріпила за партією легальний статус. Згідно з останнім визначенням, партія «є провідним ядром всіх організацій трудящих». Згадана конституція також містила дещо подібне до гарантій громадянських свобод, передбачених в ліберальних конституціях Західної Європи, але це було лише тому, що її прийняття зумовлювалось тогочасною політикою народного фронту. Запроваджуючи конституцію, Сталін передбачливо застеріг, що вона аж ніяк не буде зачіпати становища партії. Він також пояснив раціоналізацію, що виправдовувала однопартійне правління: в Радянському Союзі класову боротьбу уже скасовано.

*Я мушу визнати, що проект нової конституції зберігає режим диктатури робітничого класу, так само як і зберігає незмінним сучасне провідне становище Комуністичної партії Радянського Союзу...*

*Партія є частиною класу, його найпередовішою частиною. Деякі партії, а отже, свобода для партій, можуть існувати лише у суспільстві, в якому є антагоністичні класи, чий інтереси взаємно ворожі і непримиренні...*

<sup>1</sup> History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks) Short Course (New York, 1939), p. 355.

*У СРСР є лише два класи, робітники і селяни, чий інтерес аж ніяк взаємно не ворожі, а навпаки – дружні. Тому в СРСР немає підстав для існування декількох партій, отже, й для свободи для цих партій*<sup>1</sup>.

Таким чином, ленінська партія дістала своє остаточне і, наскільки дозволяв закон, постійне визначення.

### Демократичний централізм

Жодна риса політичної думки Леніна не відзначалась більшою сталістю, ніж його схильність до централізованої організації або, якщо поглянути з негативного боку, ніж його недовіра до будь-якого федералізму, коаліції чи навіть союзу, якщо останній загрожував його свободі дії. Це ж було визначною рисою і його партії, яку Ленін задумав створити 1902 року, і хоча обставини іноді змушували його видозмінювати методи практичної діяльності, він ніколи доброті не відступав від принципу. Цей принцип Ленін називав «демократичним централізмом», причому епітет «демократичний», можливо, було додано головним чином для того, щоб захиститись від різкої критики, яку викликала Ленінова теорія партії. Демократична частина плану полягала в тому, що члену партії надавалось право обговорювати політичні питання, з яких партія ще не прийняла рішення; після того як рішення було оголошено, незгодні повинні були замовкнуті. Централізм означав, що від кожного партійного органу суворо вимагалось дотримуватись рішень будь-яких вищестоящих органів в управлінській ієрархії. Такий принцип був цілком прийнятний для революційної партії або ж навіть для будь-якої організації з лише виконавчими функціями; але він не передбачав жодного способу вирішення серйозних розбіжностей щодо основних цілей політичного курсу. Взагалі за життя Леніна ще поширена була практика досить вільних дискусій в партії, хоч і в дедалі меншій мірі після того, як на зміну першочерговим завданням революції прийшли ще складніші проблеми державного управління. Політика, яку відстоював Ленін, звичайно ставала політикою партії, хоч часто-густо лише після гострих суперечок. Рішення захопити владу, наприклад, так і не було підтримано непримиренною меншістю, доки воно не було втілено в життя, а дехто з розкольників учинив нечувану зраду, розкривши план повстання у пресі. Ленін наполягав на виключенні їх із партії, але вони не були виключені, а двоє з них продовжували обіймати важливі посади і зрештою були усунуті від керівництва під час великих чисток тридцятих років. Рішення сформувати «однорідний більшовицький уряд», згадане в попередньому розділі, запально оспорювалось, а Брест-Литовський договір

<sup>1</sup> «Про проект конституції СРСР» – «On the Draft Constitution of the USSR». Problems of Leninism (Moscow, 1940), pp. 561 – 590. Цитати наведені зі сс. 578 і 579.

розколов партію від верху до низу, проте свобода дискусій не була придушена. Однак на початок 1921 року такі партійні вільності почали викликати занепокоєння, оскільки багато хто з рядових членів партії, можливо, під впливом синдикалістських ідей «Держави і революції», рішуче виступили проти регламентації профспілок. Дисциплінарні повноваження Центрального Комітету були значно розширені, таким чином значно посиливши владу вищого керівництва над партією. «Фракційність», або утворення в партії груп, що мали свої власні програми, або «платформи», заборонялась під загрозою виключення із партії. Цей захід вважався настільки крутим, що нове правило трималось у таємниці до 1924 року.

Смерть Леніна прискорила таким чином початий процес. Вона спричинилася до тривалої боротьби за спадкоємність влади, наступником став Сталін, але він був особистістю зовсім іншою, ніж Ленін. Якщо останній впливав на рішення партії головним чином завдяки надзвичайній проникливості і силі своєї особистості, то Сталін домагався мети радше потайністю, інтригами, нацьковуючи одного суперника проти іншого і доводячи їх до самознищення. Однак видається вельми сумнівним, що у кінцевому підсумку все могло б бути інакше, якби Ленін зостався жити. Завдання, що їх мала вирішити партія в процесі створення системи управління, були незмірно складнішими, аніж здійснення самого перевороту. До того ж з плином часу вони поступово ускладнювались ще більше – спочатку громадянською війною, потім наступною перебудовою, а надто рішенням розпочати форсовану індустріалізацію 1928 року, і реорганізацією сільськогосподарства, якої вимагала індустріалізація. Під тиском таких обставин щезла будь-яка можливість прийняття партійних рішень шляхом обговорення. Партія розвинула організацію, характерну для будь-якої бюрократії з усталеною системою підпорядкування, що відповідало «принципу», покладеному в основу ленінської концепції централізму. Її структура стала ієрархічною, причому контроль над Центральним Комітетом здійснював диктатор або ж яка-небудь внутрішня кліка, а Центральний Комітет контролював партію, яка, в свою чергу, як авангард, контролювала уряд і всі організації поза партією. Коротше кажучи, партія стала тим, чим, за словами Леніна, вона й повинна була бути, а саме: «приводним пасом» для виконання наказів від найвищої до найнижчої ланки ієрархічної піраміди.

1920 року новоутворений Комуністичний Інтернаціонал зробив спробу дати точне визначення демократичного централізму, водночас висунувши вимогу, що його повинна прийняти кожна партія, яка бажає вступити до цієї міжнародної організації. Нижче наводимо текст цього визначення:

*Комуністична партія повинна бути побудована на засадах демократичного централізму. Основні принципи демократичного централізму полягають у тому, що вищестоящі партійні органи вибираються нижчестоящими, що всі вказівки вищестоящих органів*

*неодмінно й безумовно обов'язкові для нижчестоящих; і повинен бути сильний партійний центр, чий авторитет визнається повсюдно й безперечно всіма провідними партійними товаришами в період між з'їздами*<sup>1</sup>.

Пізніші формулювання подавались у дещо іншій редакції, але без будь-якої значної зміни суті. В партійних правилах від 1956 року, наприклад, вживаються слова «підпорядкування меншості більшості»<sup>2</sup>. Та хоч би як там не сформульовано правило, оперативна частина його лише підтверджує владу вищестоящих органів над всіма нижчестоящими органами. Такі слова, як «більшість» і «меншість», явно не мають сенсу в комуністичній практиці. Щодо «виборів» вищих органів нижчими, то практично вони теж не мають сенсу, бо, як правило, не відбуваються. Звичайний спосіб обрання партійних керівників – це призначення згори, а якщо вибори й відбуваються *pro forma*<sup>3</sup>, то вони лиш механічно підтверджують уже зроблений вибір. Вимога, щоб політика партії приймалась після дискусії або обговорення, означає на практиці, що дискусію можна увімкнути або вимкнути залежно від того, як побажає керівництво. Бо хоч критика практичної реалізації політики й може бути дозволена, вона ніколи не може бути спрямована проти самої політики. Отже, дискусія може бути надзвичайно вільною або ж її взагалі може не бути; вона може бути спрямована проти нижчих ешелонів бюрократії, але ніколи проти вищих; таким чином, вона може бути використана як метод дисциплінарного впливу з метою посилення контролю керівників над своєю власною організацією. Визначальною рисою демократичного централізму є відсутність в ньому хоча б якої-небудь загальної схеми, що передбачала б проведення упорядкованих дискусій, використання їх як фактора у прийнятті рішень, а відтак надання можливості інформованій громадській думці впливати на здійснення політики. Хоч як недосконало, але парламентський або представницький уряд більш-менш все-таки виконує цю функцію, і будь-яка форма правління, що не забезпечує собі життєздатної зміни, не може претендувати на те, щоб називатись демократичною. Демократичний централізм виходить із сутності організації, націленої на досягнення певної політичної мети, він нічого не говорить про проблему збору й вивчення інформації й громадської думки в процесі здійснення політики або забезпечення добровільного сприяння реалізації політичних завдань. А це, зрештою, неабиякі проблеми.

З плином часу партія дуже змінилась. Вона розбудувала величезний бюрократичний апарат, в якому головні секретарі посідали ключові пости;

<sup>1</sup> «Комуністичний Інтернаціонал, 1919 – 1943». Документи дібрані й відредаговані Джейн Деграс. – The Communist International, 1919 – 1943. Vol. I (1956), p. 134.

<sup>2</sup> Правила з поправками від 1956 року опубліковані в додатку до John N. Hazard, The Soviet System of Government (1957).

<sup>3</sup> Задля форми (латин.).

саме через партію досягли вищих посад в ієрархії Сталін і Хрущов. Склад партії майже повністю змінився: внаслідок природного ходу подій, а також сталінських чисток стара більшовицька інтелігенція зникла, в той час як індустріалізація створила нову інтелігенцію, в основному із службовців, керівників установ і підприємств, техніків і спеціалістів. Згодом ці зміни можуть відбитись на характері діяльності партії, однак, певно, не вплинуть на її теорію або контроль над всіма сферами радянського суспільства. Гостра критика культу особи, з якою виступив Хрущов, не мала на меті змінити що-небудь по суті; вона зовсім не призначена була для того, щоб «проникнути у пресу». Але, звичайно, вона спрямована була на те, щоб скинути напівпараноїчну тиранію Сталіна, що в останні роки тяжіла над вищим керівництвом, і покінчити з «летаргією послуху», яку систематичний терор викликав у самій бюрократії, серед письменників, художників, вчених і взагалі серед всього населення. За своєю загальною формою згадана промова була панегіриком золотого віку партії, коли Ленін дозволяв багато дискутувати, вдавався до терору помірно, коли це було «необхідно», і здебільшого не проти членів партії. Точніше кажучи, вона явно намічала політику оживлення партійної бюрократії і відновлення її контролю над урядовою бюрократією. Як повідомлялось у доповіді, політика успішно втілювалась у життя: «Без перебільшення можна сказати, що за п'ять років (від часу смерті Сталіна до кінця 1957 року) він (М. С. Хрущов) створив найсоліднішу форму партійно-бюрократичного правління, яке будь-коли існувало в історії країни»<sup>1</sup>. Хоч промова й вимагала повернення до колегіальності у вищому керівництві, вона не пропонувала жодних конституційних заходів для її гарантії або для забезпечення упорядкованої передачі влади від одного керівництва до іншого.

### Соціалізм в одній країні

З прийняттям концепції партії й імперіалістичного капіталізму теорія комунізму як логічної структури була завершена, однак їй не вистачало того, що повинно було стати її основною рушійною силою як політичної системи. Йдеться про концепцію соціалізму в одній країні, запропоновану Сталінінм як наслідок його одноособових намагань удосконалити теорію. У певному розумінні це був ще один звичайнісінький обличчовальний камінь для лєнінізму – принаймні до його концепції, викладеній у цій главі. Бо лєнінське досягнення, як воно описано нами, полягає у створенні різновиду марксизму, застосованого до слабозвиненого в промисловому відношенні суспільства з аграрним селянським господарством. Соціалізм в одній країні, таким чином, довершував розбіжність між лєнінським марксизмом і західноєвропейським марксизмом, задуманим Марксом і

<sup>1</sup> Schapiro, The Communist Party of the Soviet Union (1960), pp. 563 f; див. заключний розділ, сс. 547 – 590.

марксистами як теорія перетворення високоіндустріальної економіки із капіталістичного в соціалістичне суспільство. Отож не дивно, що з точки зору марксистської теорії, як її звичайно розуміють, сталінська концепція соціалізму в одній країні була логічно слабкою; і навряд чи Сталін намагався спростувати докази, що свідчили про парадоксальність його концепції. В основі своєї навряд чи вона була чимось більшим, аніж поодиноким явищем у боротьбі за престолонаслідування, що виникла після смерті Леніна; а метою Сталіна, коли він висунув цю теорію, було відсторонити від влади Троцького. Сталінська концепція містила нечесне, навіть облудне, тлумачення теорії перманентної революції і стосунків Троцького з Леніном. Однак цей аспект теорії не потребує тут подальшого роз'яснення. Незважаючи на все це, соціалізм в одній країні став рушійним чинником ленінізму. Під таким лозунгом комуністична Росія поставала перед світом як велика індустріальна і військова держава, яка 1928 року приступила до реалізації першої із своїх п'ятирічок, що знаменували початок революції з набагато вагомими, далекосяжними політичними і соціальними наслідками, аніж ленінська революція 1917 року. Поєднавши комунізм із величезною рушійною силою російського націоналізму, п'ятирічки стали першим великим експериментом із цілковито плановою економікою. Завдяки своєму успіху, російський комунізм подав приклад, що його могли наслідувати селянські суспільства з національними прагненнями в усьому світі.

1924 року Сталін несподівано виступив з тезою, що Росія «може й повинна побудувати соціалістичне суспільство». Лише кілька місяців тому він повторив традиційну думку, що була загальноприйнятою з 1917 року й раніше, ніби успіх соціалізму в Росії залежить від соціалістичних революцій в Західній Європі. Сталін доводив, ніби єдиною перепоною на шляху до побудови завершеного соціалістичного суспільства в Росії була небезпека, що її створює «капіталістичне оточення» — підступи, «сітки шпіонажу» або ж інтервенція капіталістичних ворогів. Звичайно, нічого нового не було у переконанні, що комуністичні й капіталістичні держави не можуть постійно співіснувати; саме таку думку поділяв і Ленін, але, з точки зору марксизму, це не було перешкодою для завершення соціалізму в Росії. Марксисти вважали, що для побудови соціалізму необхідна економіка з високим рівнем виробництва і, отже, індустріальне суспільство, яким Росія явно не була. Незважаючи на цю обставину, Сталін доводив, що соціалізм може бути побудований в країні з просторою територією і багатими природними ресурсами. По суті, він знехтував звичайним для марксизму економічним доводом і замінив його політичним аргументом. Сталін припускав, що при відповідних ресурсах, при відповідній робочій силі й управлінні з необмеженою владою соціалістична економіка може бути побудована як втілення певного політичного курсу. Таким, власне, й став соціалізм в одній країні, і теоретично він не відбиває нібито існуючої залежності політики від економіки — залежності, що покладена

в основу одного із принципів марксизму. З другого боку, сталінська концепція досить добре узгоджувалась з деякими елементами ленінізму.

Не відразу стало ясно, що Сталін, власне, пропонував іншу політику, аніж та, якої тривалий час дотримувалась партія, бо в 1924 році ніхто не заперечував, що партія повинна взяти курс на соціалізм і якомога швидше й далі просуватися до наміченої мети. Практично питання було вирішено, коли Ленін переконав партію відмовитись від проєктів перенесення комунізму до Західної Європи і прийняти німецькі умови Брест-Литовського миру. Як тоді казали, Ленін обмінював простір на час, погоджуючись на втрату території, яку вимагали німці. А втім, який був би сенс вигадувати час, коли б не було впевненості, що комунізм перемаже в Росії. «З моменту перемоги соціалізму в одній країні», — сказав тоді Ленін, — єдине важливе питання полягає в тому, щоб забезпечити «якнайкращі умови для розвитку і зміцнення соціалістичної революції, що уже розпочалась». Що ж до тактики, то Ленін розраховував на можливість тривалого періоду співіснування, передбачену його теорією імперіалізму. Обгрутовуючи ідею нерівномірного розвитку капіталізму, він зазначив, що «перемога соціалізму можлива спочатку в декількох або навіть в одній окремо взятій капіталістичній країні». У той час він мав на увазі уже індустріалізовані країни, але це положення міг би застосувати до Росії й дехто з меншою, ніж у Леніна, винахідливістю. Зрештою, в деяких своїх останніх творах Ленін, здається, проводить думку, що Росія внаслідок свого власного культурного й промислового розвитку могла б, хоч і довгим шляхом, прийти до соціалізму. Можливо, в словах Троцького був певний відголосок російського націоналізму, коли він проголосив на Комуністичному Інтернаціоналі: «Боротьба за Радянську Росію злилась з боротьбою проти світового імперіалізму»<sup>1</sup>. Справа в тому, що сталінська теорія скоріш відзначалась своєю діалектичною незграбністю, аніж тим, що внесла важливу зміну в теорію ленінізму.

Отже, коли б Сталін не пропонував жодних змін у політиці, то, здається, від його теорії нічого й не лишилось би, крім академічного питання, чи буде завершена побудова соціалізму в Росії. Звичайно, були ще й інші важливі питання, зокрема, темпи будівництва, але Сталін нічого не сказав про це. Чи потрібно проводити індустріалізацію швидко з відповідно швидкими змінами у сільському господарстві? Чи, можливо, вона повинна бути повільною, і якщо так, то чи довго доведеться тоді миритися із селянськими господарствами, дозволеними в 1917 році? Саме з цих питань у 1924 році виникли гострі розбіжності, і соціалізм в одній країні здався

<sup>1</sup> Ленінські зауваження про соціалізм в одній країні містяться в статті «Про лозунг Сполучених Штатів Європи» (1915). Selected Works. Vol. V, p. 141. Серед останніх праць див. «Краще менше, та краще» і «Про кооперацію» (1923). Selected Works. Vol. IX, відповідно сс. 400 і 409. Промова Троцького знайшла відбиток у Маніфесті, прийнятому 8 серпня 1920 року. «Комуністичний Інтернаціонал, 1919—1943». Документи підібрані і відредаговані Джейн Деграс. — The Communist International, 1919—1943. Vol. I (1956), p. 177.

тоді більш прийнятним для прихильників поступових змін, аніж для їхніх опонентів, можливо, тому, що усвідомлювалась масштабність завдань, які необхідно було здійснити. Сталін удався до одного із своїх обхідних політичних маневрів: він став на бік прихильників поступових перетворень з метою ліквідувати опозицію їм, утвердивши свою владу, розпочав, у ході реалізації п'ятирічки, індустріалізацію набагато швидшими темпами, аніж будь-хто їм будь-коли міг вважати за можливе. З огляду на його політичні методи, можна припустити, що всі ці заходи, включаючи й очевидну невиразність його теорії, являли собою приклад свідомої підступності, хоч все-таки неможливо сказати, наскільки ясно з самого початку він міг передбачити кінцеві результати. Зважаючи на слабкість теорії, навряд чи можна припустити, що прийняття партією теорії соціалізму в одній країні було продиктовано законами логіки. Річ, мабуть, в тім, що партія, після семи років правління у винятково складних умовах, дуже стомилась від постійних нагадувань про те, що влада її тримається лише на стражданнях революції, у якій, здавалось, було дедалі менше шансів досягти своєї мети. З першими успіхами зростає її впевненість у своїй здатності не тільки утриматись при владі, але й рушити вперед, однак успадкована нею теорія революції стала прикрою перепоною, що сковувала її енергію. З чисто людської точки зору теорію соціалізму в одній країні можна було б просто пояснити тим, що Сталін сказав партії саме те, що вона хотіла почути, — форма політичного аргументу більш переконлива, аніж діалектика<sup>1</sup>.

Хоч партія ще не бачила особливих зрушень у справі, якій присвятила свою діяльність, прийняття теорії соціалізму в одній країні означало схвалення примусової індустріалізації, розпочатої Сталінін 1928 року, і примусової колективізації сільського господарства, розгорнутої наступного року. Друге спричинювалось першим — не для того, щоб збільшити, як зауважив Сталін, сільськогосподарське виробництво, а щоб скористатись легкодоступним джерелом робочої сили, необхідної для зростаючої промисловості, і спростити порядок стягнення примусового податку на приховане селянами зерно. Практичні успіхи політики — це одне із чудес новітньої історії, чудо, яке весь час скеровувала і контролювала партія. Трохи більше ніж за десять років партія створила в Росії військову силу, здатну, при підтримці західних країн, протистояти німецькій навалі у другій світовій війні. Вона створила промисловість із досить розширеними виробничими можливостями, що могла забезпечити необмежене подальше збільшення виробництва з надзвичайно швидкими темпами річного приросту. Вона створила уряд досить стійкий, щоб залишатись господарем своїх збройних сил, і досить винахідливий, щоб побудувати промисловий комплекс і керувати ним, і водночас продовжувала утримувати контроль над урядом. Вона здійснила в російському суспільстві необхідні суттєві перетворення. Партія створила умови для підвищення грамотності насе-

<sup>1</sup> Див. матеріал про соціалізм в одній країні в праці: Isaac Deutscher, Stalin. A Political Biography (1949), pp. 281 — 293.

лення, а це дало змогу перетворити селян на кваліфіковану робочу силу для промисловості; завдяки їй зусиллям були підготовлені керівники підприємств, техніки, інженери і вчені, без яких сучасне індустріальне суспільство неможливе. Це була третя революція, нав'язана, як зазначив Сталін, «згори», цілком тоталітарною диктатурою. Вона також нав'язала Росії більш як на десять років труднощі й варварство, про які Маркс, у своєму історичному аналізі «примітивного накопичення» капіталу, сказав, що вони простягаються майже через два століття англійської історії. «Капітал, — писав він, — з'являється на світ весь у багні з голови до п'ят і сочиться кров'ю з кожної пори»<sup>1</sup>. Саме така характеристика могла б бути цілком вірною і для Росії.

Оповідь про сталінську революцію належить загальній історії. Нас же цікавить її значення для політичної теорії російського марксизму. Її метою було перетворити сталінську Росію, що називалась соціалістичною, у наймогутнішу європейську державу. Найхитромудріші маніпуляції не змогли б надати російській державі видимості надбудови, що природно постала з російської економіки, бо надбудова явно сама створила собі економічний базис. Соціалізм в одній країні обірвав останню сполучну ланку з загальноприйнятним розумінням економічного детермінізму, уже послабленого теорією перманентної революції Троцького і ленінською теорією імперіалізму. Спонукальним чинником, до якого звертався Сталін, був російський патріотизм, бо різниця між побудовою соціалістичної батьківщини і побудовою російської батьківщини була лише в словесній оболонці. Режим був соціалістичний тільки в тому розумінні, що держава володіла засобами виробництва; його реаліями були політичний абсолютизм й імперативні індустріалізації. Ідеологи режиму твердили про скасування експлуатації, але твердження це ґрунтувалось на семантичному аргументі: робітники «володіють» фабриками і заводами і тому не можуть експлуатувати самих себе... Твердили також про те, що з класовою боротьбою покінчено, що стосунки між робітниками і селянами «дружні», однак накопичення капіталу здійснювалось шляхом примусових заощаджень, в основному за рахунок життєвого рівня селян. Партія все ще називала себе пролетарською, але склад її змінювався, дедалі більше поповнюючись керівними працівниками, що їх потребувала індустріалізація, і коли 1931 року Сталін навів перелік обов'язків керівників підприємств, то відрізнялись вони від обов'язків менеджерів капіталістичних країн в основному лише тим, що не включали рекламну справу<sup>2</sup>. У соціалістичному «змаганні» були запроваджені диференціальні ставки зарплати залежно від кваліфікації, подібні до існуючих у капіталістичній промисловості. На підтвердження своїх соціалістичних претензій режим забезпечив цілий ряд додаткових пільг, як, наприклад, систему державної охорони здоров'я, оплачувані

<sup>1</sup> Capital. Eng. trans. by E. and C. Paul (Everyman Library, 1933), p. 843.

<sup>2</sup> Див. його звернення до керівників промислових підприємств, озаглавлене: «Нові умови, нові завдання в економічному будівництві». Problems of Leninism (Moscow, 1940), pp. 368 ff.

відпустки тощо. Щоправда, розширення промислового виробництва відкривало широкі можливості — особливо для здібних і енергійних молодих людей, які могли скористатися безкоштовною освітою, а це, певна річ, значною мірою сприяло стійкості режиму. Правда також і те, що жорсткість його поступово пом'якшувалась у міру того, як реалізувались його цілі. Проте факт залишається фактом: у процесі перетворень народу довелося пережити неймовірні труднощі, навіть якщо скинути з рахунку жахливі випробування, спричинені другою світовою війною. Далеко не найменшим лихом була постійна беззахисність перед сталінським терором і примусовою працею, до яких систематично вдавався режим за допомогою таємної поліції і від яких постраждали як партія, так і все населення країни. Прагнення створити колективну промисловість і колективне сільське господарство є відмінною рисою марксизму, якою, головним чином, і відрізнялись сталінські методи від тих, що їх міг би застосувати цар, намагаючись розбудувати російську національну державу.

Концепція національної держави, до того ж ще й соціалістичної, була, з точки зору марксистської соціальної філософії, логічною потворністю, оскільки марксизм не мав жодної позитивної концепції ні держави, ані нації і завжди вважав соціалізм несумісним ні з тією, ні з іншою. Націоналізм розглядався Марксом і взагалі марксистами просто як пережиток феодалізму, а національний патріотизм як залишкове почуття, що, як і релігія, належить до хибної ідеологічної орієнтації, яка робить робітничий клас беззахисним перед лицем капіталістичної експлуатації. «Комуністичний маніфест» звів у принцип, «що робітники не мають своєї країни», і це розглядалось як основна сила марксизму, який звільнив робітників від шкідливої ілюзії. Марксизм завжди вважав себе інтернаціональним, але інтернаціоналізм його був негативним у тому розумінні, що він розраховував на те, що національні відмінності просто зникнуть, як тільки робітничий клас стане достатньо просвіченим, щоб відстояти свої справжні класові інтереси. Не розвинувши будь-якої позитивної концепції нації і не визнавши того факту, що націоналізм може являти собою дійсно культурну цінність, марксизм також не мав і будь-якої концепції міжнародної організації національних держав. Його інтернаціоналізм був пережитком індивідуалізму початку дев'ятнадцятого століття, який виступав за скасування інституцій, що вважались застарілими і гнобительськими, і який, таким чином, припускав, що з усуненням різноманітних перешкод залишиться певна ідеальна форма колективізму. Таке припущення зумовило певні риси утопізму, що лежали в основі Марксової думки, по суті, реалістичної за своїм характером. Значною мірою подібним було і ставлення марксизму до держави. Відповідно до марксистської алегорії, держава повинна була, користуючись виразом, що став відомим завдяки Енгельсу, «відмерти» після успішного завершення соціалістичної революції. Марксизм, як він розумів самого себе, завжди був класовим рухом, і його революція розумілася як пролетарський бунт проти буржуазної диктатури. Концепція класової боротьби, яку ствердив «Комуністичний маніфест»,

охарактеризувавши її як «історію всіх суспільств, що існували до цього часу», не залишала жодного місця для будь-якої концепції загальнонаціональних або державних інтересів і навіть не припускала, що подібна концепція необхідна. Диктатура пролетаріату прийшла на зміну диктатурі буржуазії — з негативним мандатом придушити контрреволюцію і позитивним мандатом створити комунізм, практичні цілі якого майже не були визначені. Коли перемога соціалізму в одній країні перетворила сталінську Росію на дуже могутню національну державу, це була держава майже зовсім без політичної філософії. Або ж, кажучи точніше, вона мала ретельно розроблену філософію, але без чіткого плану її ефективного застосування на практиці. Внаслідок цього політика держави мала відчутні розбіжності з теоріями, з яких вона виводилася і які часто-густо видавались лише ширмою, що прикривала звичайнісіньку націоналістичну й імперіалістичну лінію поведінки.

Форма правління, яку заснував Ленін і яку дістав у спадщину Сталін, ґрунтувалася, відповідно до свого власного уявлення про себе, на союзі міського промислового пролетаріату з селянством. Як Ленін, так і Троцький вважали, що союз цей буде тимчасовим, оскільки ні той, ні другий не припускав, що селяни добровільно підуть за робітниками в реалізації принципів колективізму й інтернаціоналізму, які, на їх думку, повинні були стати основою політики уряду робітничого класу. І не передбачали вони, що робітничому класу, який становив меншість суспільства, доведеться приневолювати переважну більшість селян. Помилялися вони в цьому відношенні, як і помилявся Ленін, гадаючи, ніби на певній стадії союз із селянами буде замінено союзом із західним пролетаріатом. Проблему селянства було вирішено не в світлі певної соціальної філософії, соціалістичної або націоналістичної, але шляхом дикого примусу з метою реалізації наприкінці двадцятих років сталінської програми колективізації, внаслідок чого селянство було доведено до такого стану зубожіння, якого ніколи не знала царська Росія. Ця політика дійсно увінчалась успіхом в тому розумінні, що відкрила можливість для швидкого розвитку промисловості, але водночас вона спричинилася до порушення на тривалий час рівноваги між промисловістю і сільським господарством, а це, уже під кінець останніх років життя Сталіна, створило серйозну загрозу для режиму. Сільськогосподарська політика Сталіна — це приклад нерозважливості безвідповідального деспота, що прикривалась хибним твердженням про «дружність» стосунків між промисловими робітниками і селянами. Подібна політика не була виявом жодної раціональної концепції національних інтересів, якої філософія режиму й не мала. Таким же чином концепція режиму щодо самого себе як форми правління робітничого класу стояла на заваді його власній політиці індустріалізації. Єдино позитивним надбанням цієї філософії були постійні намагання Сталіна довести, ніби будь-яка протидія тоталітарному деспотизму — контрреволюційна; звідси дикі звинувачення у зрадницьких змовах — звинувачення, за допомогою яких він знищував досвідчених, відданих своїй справі



революціонерів. Як уряд, так і партія відмовились від будь-якої обґрунтованої претензії на те, щоб представляти робітничий клас, що, по суті, було й неможливо, якщо зважити на мету створення широкорозвинутого промислового комплексу. Режим гнобив робітників так само бездушно, як безсовісно пригнічував будь-який інший прошарок населення, а якщо він дійсно і представляв інтереси якого-небудь соціального класу, то улюбленцем його, здається, був новий клас керівників підприємств і спеціалістів, що його створював режим, — між іншим, саме це й передрікали зневірені марксистки на зразок Мілована Джиласа. Політика уряду в індустріальній галузі спричинилася до появи ще однієї невідповідності, а саме: між виробництвом товарів виробничого призначення і виробництвом споживчих товарів, — невідповідності, яку режим, запевняючи всіх у своїй соціалістичній сутності, і не намагався виправити, але за якою міг стояти мілітаризм, що спростовував проголошені урядом мирні наміри.

Соціалізм в одній країні як політичний принцип не давав Росії жодних орієнтирів щодо того, як будувати свої стосунки з тими державами, що не виступають з позицій звичайного національного імперіалізму. Комунізм сам по собі розглядається як певна ідеологічна сполучна ланка, яка може забезпечити спільність інтересів комуністичних країн, однак немає достатніх підстав вважати, чому це саме так повинно бути. Власність держави на засоби виробництва не впливає на переваги, які російський промисловий комплекс міг би дістати від можливості контролювати, наприклад, виробництво сілезької сталі, так само як і не робить Росію щедрішою у стосунках з Польщею. Загалом кажучи, російська політика щодо кільця її держав-сателітів у Східній Європі завжди мала на меті використовувати їх для посилення свого власного економічного і воєнного потенціалу. Єдиною із цих держав, що значною мірою зберегла незалежність політичного курсу, була Югославія, яка, між іншим, не потрапила до російської зони окупації наприкінці війни. Вирішальним випробуванням спільності інтересів комуністичних країн, безперечно, стануть довгострокові відносини між Росією і Китаєм, оскільки жодна з цих країн не буде ставитись до другої як до сателіта. Безсумнівно, історичний факт існування соціалізму в одній країні спричинив значні зміни в міжнародній орієнтації Росії. Прийняття сталінської політики означало, по суті, відмову від теорії, згідно з якою комунізм залежав від підтримки робітничого класу Західної Європи. А втім, були досить суттєві причини, чому саме підтримка з того боку й не могла надійти, хоча концепція комунізму як руху робітничого класу не дозволяла визнати ці причини. За винятком хіба що декількох випадків, західноєвропейський робітник з його високим життєвим рівнем, незалежними профспілками і взагалі його вільнодумними політичними інституціями не мав жодних підстав для того, щоб захоплюватись комунізмом. Політична роль, яку комунізм відігравав на Заході, в цілому мала підричний характер; вона виявлялась дієвою лише там, де існувало невдоволення, що надавало підричній роботі спокусливої форми політичної діяльності. У державах із соціальною й економічною структурою, що наближалась до російської,

стан справ був зовсім іншим, коли Сталін висунув свою теорію. Країна з аграрною економікою і в основному селянським населенням, підвладна тиску швидко зростаючого населення, майже завжди відчуває постійну потребу в індустріалізації, навіть ціною утримання низького життєвого рівня. Проблема індустріалізації в такому суспільстві значною мірою наближається до тієї, з якою зіткнулась Росія, а саме: необхідність накопичення капіталу і неможливість одержати кредити на пільгових умовах; однак капітал можна накопичити лише шляхом примусового заощадження, як це було в Росії. До того ж, як правило, подібні країни не мають політичної структури, здатної перешкодити приходу до влади диктатури. Тому привабливість для них успішно здійсненої сталінської індустріалізації, проведеної швидкими темпами, очевидна; з огляду на це міжнародний вплив комунізму в одній країні змушує Росію звертати свої погляди на Схід. Ще 1923 року Ленін передбачав цю можливість, коли сказав, що його теорія імперіалізму означала поділ світу на «два табори». Такий розкол він відносив на рахунок «імперіалістів» і розглядав це як несприятливу обставину, оскільки, на його думку, великі держави будуть на боці високоіндустріалізованого європейського блоку. Після тимчасового союзу другої світової війни Сталін оживив ідею двох таборів, але він, мабуть, не вважав це несприятливою обставиною. У всякому разі, наслідком міжнародного впливу комунізму в одній країні був поділ світу на два могутні блоки, що характеризувались по-різному: як капіталістичний — комуністичний, імперіалістичний — миролюбний або просто Схід — Захід. Майбутнє кожного з них, певно, залежить від їх здатності успішно повернути на свій бік нейтральні країни. Поширенню ліберальних політичних інституцій, можливо, буде сприяти створення альтернативи насильницьким методам примусового заощадження.

В Росії відстоювання суворих заходів, до яких змушений був вдаватись соціалізм в одній країні, полегшувалось запевненнями в їх тимчасовості — перспектива, якою звичайно підбадьорює народ марксистська традиція. Доречність отих заходів виправдовувалась, по-перше, необхідністю побудови соціалізму, завершення якого було проголошено Сталіним близько 1936 року, а по-друге, переходом до комунізму, тобто вищої стадії, про яку згадують Маркс і Енгельс і про яку Сталін сказав, що вона також може бути реалізована в одній країні. А за всім отим, мовляв, уже не буде більше потреби в репресіях, і держава, очевидно, «відміре». Така перспектива, надто глибоко укорінена у марксистській традиції, була свого роду борговим зобов'язанням, з яким режим міг би колись розрахуватись, щоб не стати об'єктом критики й невдоволення. Чому ж тоді, можна запитати, оскільки немає вже експлуататорських класів, держава не починає відмирати? 1939 року Сталін підтвердив, що таке питання дійсно «іноді ставиться». Відповідь його була саме такою, яку дав би будь-який інший марксистський теоретик, коли б передбачення його не справдилися. Ті, хто запитують, відповів він, «свідомо запам'ятали» слова, але «не зрозуміли суті». Вони забули про «сітки шпіонажу», розставлені оточу-

ючими капіталістичними державами. І він зробив висновок: «держава залишиться також і при комунізмі», якщо до того часу не щезне капіталістичне оточення внаслідок перемоги комунізму в усьому світі<sup>1</sup>. Цього питання Сталін торкнувся знову, причому досить побічно, в одному із своїх останніх творів. 1950 року він написав декілька статей про марксизм і мову, метою яких було показати, що ані логіка, ані мова не залежать від класової боротьби, оскільки мова — це засіб спілкування між людьми всіх суспільних класів. Це дещо езотеричне питання видається неймовірним об'єктом інтересу, але справжній намір автора відразу розкривається, коли він починає дорікати тим товаришам, «котрі надто захоплюються... вибухами» як методом здійснення важливих суспільних перетворень. В радянському суспільстві немає «ворожих класів» — для підтвердження цієї думки він послався на «революцію згори», в ході якої було колективізовано сільське господарство, — а отже, нема й потреби для «вибухів»<sup>2</sup>. Інакше кажучи, перехід до комунізму відбудеться під керівництвом і контролем партії. Хрущов також іноді не шкодував зусиль, аби звільнити поняття «перехід» від деяких його утопічних відтінків. На XXI з'їзді партії (1959 р.) він охарактеризував свій семирічний план як програму «побудови комунізму» і водночас попередив, що комуністичне суспільство не буде «безформним і неорганізованим». До того ж він ще й повів мову про певну можливість, яка сповнила б жахом Сталіна, а саме: розвиток «громадських організацій» або добровільних об'єднань, здатних взяти на себе «багато функцій, що їх до цього часу виконували державні органи», — звичайно, під керівництвом партії. Отже, цілком слушно можна припустити: те, що залишиться після відмирання держави, принаймні в тій мірі, в якій це може відповідати намірам партії, буде являти собою режим, призначення якого втілюватиметься в концепції держави загального добробуту. У такій державі досягнення певного рівня виробництва дозволить збільшити випуск споживчих товарів, не зменшуючи виробництва засобів виробництва нижче допустимого. Буде можливим також здійснити відповідне підвищення життєвого рівня, скоротити робочий день і дещо пом'якшити або децентралізувати адміністративне регулювання.

### Комунізм у Китаї

В очах Леніна більшовицька революція 1917 року в Росії була лише першим етапом світової революції, яка повинна була скинути капіталізм в усіх країнах. 1920 року до Китаю було послано представника Комінтерну з метою розгорнути й підтримати там комуністичну діяльність. Але хоч китайський комунізм і зазнав певною мірою впливу ззовні, він розвинув

<sup>1</sup> «Деякі питання теорії» в його доповіді XVIII з'їзду партії. Problems of Leninism (Moscow, 1940), pp. 656 — 666.

<sup>2</sup> Marxism and Linguistics (New York, 1951), p. 27.

свій власний характер, що несе на собі відбиток визначної постаті людини, яка сформувалась на китайському ґрунті, — легендарного тепер голови Китайської комуністичної партії Мао Цзедуну.

Навряд чи можна зустріти більш переконливу або авторитетну оцінку значення Мао Цзедуну, аніж та, яку дав 1946 року його колишній товариш по зброї Лю Шаоці у розмові з Анною Луїзою Стронг:

*Визначним досягненням Мао Цзедуну була заміна європейської форми марксизму на азійську. Маркс і Ленін були європейцями; вони писали європейськими мовами про європейські справи й проблеми, рідко виявляючи інтерес до Азії або Китаю. Основні принципи марксизму, безперечно, можна пристосувати до всіх країн, однак прикласти їх загальну правду до конкретної революційної практики Китаю — завдання досить важке. Мао Цзедун — китаєць; він аналізує китайські проблеми і веде китайський народ у його боротьбі до перемоги. Він керується марксистсько-ленінськими принципами, щоб пояснити китайську історію і практичні проблеми Китаю. Він перший, кому вдалося це зробити. Він створив китайську, або азійську форму марксизму. Китай — напівфеодальна, напівколоніальна країна, де величезна кількість людей ледь животіє, обробляючи невеличкі клатки землі... Намагаючись перейти до більш індустріалізованої економіки, Китай зазнає... тиску... з боку передових промислових країн... У подібному становищі перебувають також і інші країни південно-східної Азії. Курс, обраний Китаєм, буде впливати на всіх них<sup>1</sup>.*

Мао Цзедун народився 1893 року в селянській родині, у провінції Хунань. Його батько був дрібним торговцем, що володів невеличкою ділянкою землі. Батько Мао, очевидно, був чоловіком надзвичайно суворим й ощадливим, який намагався, без особливого успіху, підкорити сина своїй волі. У восьмирічному віці Мао віддали в науку до сільського вчителя навчатись грамоті, але водночас він продовжував допомагати батькам по господарству. Пізніше, будучи учнем провінційної школи, він не міг звикнути з її порядками і програмою навчання і багато часу проводив у публічній бібліотеці, поглинаючи, серед творів інших авторів, переклади Руссо, Дарвіна, Адама Сміта і Джона Стюарта Міля. Коли йому виповнилось двадцять, він вступив до педагогічного училища, де вивчав філософію. Хоч і охоплений пристрасним бажанням реформувати Китай, Мао ще не був марксистом, характеризуючи свій умонастрій як «дивовижну суміш ідей лібералізму, демократичного реформізму й утопічного соціалізму»<sup>2</sup>. Характерно китайські риси його пізнішої діяльності

<sup>1</sup> Anna Louise Strong, «The Thought of Mao Tse-tung», Amerasia, XI. №6 (June, 1947), p. 161. Цитується в Stuart Schram, The Political Thought of Mao Tse-tung (New York: Praeger, 1963), p. 56.

виявились ще замолоду в тому, що він мало приділяв уваги вивченню іноземних мов у школі. Отже, він познайомився з західною літературою, в тому числі й марксистською, лише в перекладах. Таким чином Мао, на відміну від декого з його колег, яких навчали росіяни, ніколи не був особливо тісно пов'язаний з доктринерським радянським різновидом марксистського вчення.

1918 року Мао вирушив до Пекіна, де, працюючи помічником у бібліотеці Пекінського університету, уперше прочитав «Комуністичний маніфест». Під 1920 рік Мао уже вважав себе марксистом, а 1921 року став учасником I з'їзду китайських комуністів. Під 1935 рік Мао здобув контроль над партією — контроль, який з різноманітними перипетіями він утримує до цього часу.

Значення Мао як самобутнього політичного теоретика є предметом жвавих дискусій, проте історико-політична важливість його доктрин майже не викликає сумніву, навіть якщо їх розглядати просто як логічне продовження думок, започаткованих Марксом і Леніном. Хоч Ленін і визнавав важливість селянства в суспільствах з не дуже розвиненою промисловістю, однак саме Мао відвів йому центральне місце в революційній стратегії. Мао, як видно, запропонував замінити пролетаріат селянством як «авангардом» революції — еретичний підхід в очах деяких марксистів. Ще в березні 1927 року у статті, озаглавленій «Повідомлення про результати дослідження селянського руху в Хунані», Мао розвинув погляди, що лягли в основу нового різновиду комунізму. Ось промовистий уривок із згаданої статті:

*Ця величезна маса селян-бідняків, що становить 70 відсотків всього сільського населення, є кісткою селянського об'єднання, авангардом, покликаним скинути сили феодалізму, видатними героями, які звершили велике революційне починання, що багато років чекало на своє звершення... Будучи найбільш революційними, селяни-бідняки здобули керівну роль у селянському об'єднанні... Це керівництво селян-бідняків абсолютно необхідне. Без участі бідного селянства не може бути революції. Нехтувати ним, значить нехтувати революцією. Нападати на нього, значить нападати на революцію*<sup>1</sup>.

Однак Мао залишався весь час досить ортодоксальним, щоб постійно наполягати на «пролетарському керівництві» в китайській класовій боротьбі. Китайська компартія, сформована із професійних революціонерів за ленінським зразком, забезпечила б необхідне пролетарське ідеологічне керівництво, навіть коли б до його складу й не входило багато справжніх робітників<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> Edgar Snow, *Red Star Over China* (New York: Modern Library, 1944), p. 147.

<sup>1</sup> Mao Tse-tung, *Selected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1954–56), I, p. 32.

Наголос, який робив Мао на важливості селянства, незалежно від того, був він ересю чи просвіченим застосуванням марксистсько-ленінської думки, зумовлювався особливостями китайського життя. Своє натхнення Мао в основному черпав із китайської історії. «Грандіозна боротьба селян — селянські повстання і війни — становила дійсно рушійну силу історичного розвитку феодального суспільства Китаю»<sup>1</sup>.

Китайська історія рясніє прикладами селянських війн. Особливо відомі бунти Хуана Чао у дев'ятому столітті і Лі Тцучена у сімнадцятому<sup>2</sup>. Взагалі ці бунти потерпіли поразку, бо селяни робили пасоки й відступали, як це звичайно роблять відносно погано озброєні партизани. До того ж у них не було добре укріплених баз, де можна було б знайти необхідну підтримку. Урок, здобутий в минулому, не пропав марно: ще на початку своєї діяльності Мао Цзедун здивував своїх орієнтованих на місто колег по партії твердженням, що слухна стратегія полягає в тому, щоб оточити міста добре обладнаними революційними базами, які мають розміщуватись у прилеглих до міст сільських регіонах.

На думку Мао, оскільки сили імперіалізму й реакції міцно засіли в містах, то боротьбу доведеться вести протягом значного періоду часу, уникаючи вирішальних битв із загалом сильнішим противником. Поки революційні сили все ще слабкі, необхідно «зміцнити відсталі села, перетворивши їх на передові, укріплені базові райони, великі воєнні, політико-економічні й культурні революційні bastiони з тим, щоб вони могли дати відсіч запеклому ворогові, який буде наступати з міст на сільські райони»<sup>3</sup>. Зважаючи на просторість китайської території і майже цілковиту роз'єднаність простих сільськогосподарських селищ і сучасних міських районів, Мао був переконаний, що зрештою визріють необхідні умови для повної перемоги революційних сил, які діятимуть із своїх сільських баз.

Мало хто з політичних мислителів, і зовсім небагато хто із комуністичних вождів надавав такого великого значення війні і військовій силі. «Світ можна сформувати лише за допомогою гвинтівки»; «той, хто прагне захопити політичну владу в державі і утримати її, повинен мати сильну армію»; і «політична влада виростає із дула гвинтівки», — так вважав Мао<sup>4</sup>. Мао говорить, головним чином, не про війну у звичайному міжнародному розумінні цього слова, а про громадянську війну, мета якої виразно політична, тобто захоплення влади на певній адміністративній території.

<sup>3</sup> Cf. Chester C. Tan, *Chinese Political Thought in the Twentieth Century* (Garden City: Doubleday and Co., 1971), p. 347. Питання також висвітлюється Стюартом Р. Шрамом (Stuart R. Schram) в його праці *The Political Thought of Mao Tse-tung* (New York: Praeger, 1963), pp. 28–37.

<sup>1</sup> Mao Tse-tung, *Selected Works*, III, p. 76.

<sup>2</sup> Tan, *Chinese Political Thought*, p. 349.

<sup>3</sup> Mao Tse-tung, *Selected Works*, III, p. 85. Цитується Таном (Tan) в його творі *Chinese Political Thought*, p. 349.

<sup>4</sup> Tan, *Chinese Political Thought*, p. 350.

«Ворог насувається, ми відступаємо; ворог стає табором, ми намагаємось непокоїти його; ворог стомлюється, ми нападаємо; ворог відступає, ми переслідуюмо», — така формула Мао для початкової, партизанської стадії політичної війни, яку він описує. І хоча ясно, що Мао ставить перед собою завдання скинути міцно укорінений, добре облагоджений режим з опорними базами в містах, цілком зрозуміло також і те, що політична мета полягає не в тому, щоб здобути ряд розрізнених перемог, а поступово розхитувати режим, доки він не ослабне, а населення не зневіриться у здатності уряду захистити його.

Наступною стадією має бути «мобільна війна» із застосуванням техніки просування вперед, відступу, несподіваних атак, як під час партизанської війни, але більш численними силами. Дана стадія, звісно, може початися лише тоді, коли ворог надто ослаб, а революційні сили досить зміцніли. Тільки після цієї стадії може революція перейти до звичайної позиційної війни, в якій ворог буде повністю розбитий. Оскільки головною метою є завоювання остаточної політичної перемоги, однією з найголовніших чеснот революціонера повинна бути витримка. Така стратегія затяжної війни, як це добре розумів Мао, може зайняти значний проміжок часу.

Мао, можливо, перший марксистський теоретик, який у своїх творах приділяв багато уваги питанням розвитку політики після революції. Енгельс говорив про «відмирання держави» в загальних словах, в той час як Ленін у своїй праці «Держава і революція» цитував Енгельса, аби підкріпити своє твердження, що при комунізмі уряд особистостей буде замінено урядом безликих істот. Поняття діалектичного мислення, що виступає як основне аналітичне знаряддя у всіх марксистських теоретизуваннях, підводить до думки про визерпаність конфлікту й аргументу в кінці діалектичного процесу, коли розв'язуються всі протиріччя. Ідея, що класовий конфлікт спрямовує історію до пролетарської революції, яка завершується створенням безкласового (а отже, й безконфліктного) суспільства, є прикладом парадигми цього процесу «вичерпання», як його розуміє марксистська думка. Однак Мао цілком ясно висловлюється про незамкнений, вічно триваючий діалектичний процес. Говорячи про природу процесу мислення, Мао зазначає:

*Розвиток об'єктивного процесу сповнений суперечностей і конфліктів, так само як і розвиток процесу людського пізнання. Всі діалектичні зміни зовнішнього світу кінець кінцем знаходять свій відбиток у людському пізнанні. Процес зародження, розвитку й зникнення в суспільній практиці, а також в людському знанні — нескінченний. У міру того, як крок за кроком розвивається практика зміни об'єктивно існуючих умов, основаних на певних ідеях, теоріях, планах або програмах, так само крок за кроком поглиблюється людське знання об'єктивної реальності. Рух або зміна світу об'єктивних реальностей ніколи не кінчається, а відтак і пізнання людиною істини на практиці також ніколи не буває повним. Марк-*

*сизм-ленінізм зовсім не заперечує можливості відкриття нових істин, але постійно (пу туан ті) осягає шлях до пізнання істин на практиці. Отже, ми виступаємо за конкретне й історичне поєднання суб'єктивного й об'єктивного, теорії й практики, знання й дії...*

*Відкриття істин на практиці, перевірка й розвиток чуттєвого знання та доведення його до раціонального, а за допомогою раціонального знання активне керівництво революційною практикою і перебудова суб'єктивного й зовнішнього світу — практика, знання, більше практики, більше знань і так повторення ad infinitum<sup>1</sup> цього циклічного процесу, а з кожним циклом — піднесення змісту практики й знання до вищого рівня — така епістемологія діалектичного матеріалізму, така його теорія єдності знання й дії<sup>2</sup>.*

Відверте відстоювання Мао Цзедунем більш широкого й гнучкого підходу до розуміння діалектики вміло переплітається з проблемою пристосування західної теорії до особливостей китайської ситуації. Комуністи завжди говорили про «суперечності» суспільних процесів і ситуацій, але Мао визнає за доцільне дуже обережно провести розмежування між «антагоністичними» і «неантагоністичними» суперечностями. Антагоністична суперечність — це суперечність між революціонерами (які представляють народ) і ворогами народу, а неантагоністична суперечність може існувати в середовищі народу. Майже те саме висловив 1930 року й Сталін, коли він диференціював суперечності в межах однієї спільноти, тобто між масами народу і пролетаріатом, і суперечності за межами спільноти, тобто між капіталістичними елементами і диктатурою пролетаріату. Однак Мао наполягав на тому, що суперечності між робітничим класом і національною буржуазією — неантагоністичні, тобто вони існують в середовищі самого народу. До того ж Мао, на відміну від Сталіна, вважав, що хоч комуністичний уряд і є справжнім представником народу, однак між ним і народом все ж таки можуть бути суперечності<sup>3</sup>.

Ця маніпуляція філософськими концепціями знайшла практичне застосування в проекті соціального устрою, названому Мао Цзедунем Новою демократією, і в його окремій доктрині «соціалістичного перетворення». 1940 року Мао Цзедун запропонував політичну систему для післяреволюційного Китаю, що в багатьох важливих аспектах відрізнялась від російського зразка. Цю систему він назвав не диктатурою пролетаріату, як того вимагала ортодоксальна традиція, не демократичною диктатурою селян і робітників, як назвав би її Сталін, а «демократичною республікою спільної диктатури всіх антиімперіалістичних й антифеодальних сил на чолі з пролетаріатом»<sup>4</sup>. 1949 року, коли цілковита перемога була вже

<sup>1</sup> Нескінченно, без кінця-краю.

<sup>2</sup> Mao Tse-tung, «On Practice», in Schram, Political Thought, p. 128.

<sup>3</sup> Див. Tan, Chinese Political Thought, pp. 359 — 364.

зовсім близько, він закликав включити в запропоновану систему й національну буржуазію.

Національна буржуазія (вороги народу з більш ортодоксальної точки зору) була включена до Нової демократії, хоч Мао обачно застеріг, що вона не повинна відігравати провідну роль. Більше того, буржуазії було дозволено продовжувати підприємницьку діяльність протягом значного проміжку часу, а це суперечило усталеній схемі соціалістичних перетворень. «Національна буржуазія, — на думку Мао, — на даному етапі має велике значення. Імперіалізм — цей найзапекліший ворог — все ще стоїть поруч з нами. Сучасна промисловість Китаю поки становить дуже незначну частку національної економіки. Щоб протистояти імперіалістичному гнобленню і підняти свою відсталу економіку на вищий рівень, Китай повинен використати всі чинники міського й сільського капіталізму, що сприяють, а не шкодять розвитку національної економіки й добробуту людей; і ми повинні об'єднатись із національною буржуазією для спільної боротьби»<sup>1</sup>. Визнання того факту, що національна буржуазія є в неантагоністичній суперечності з силами революції, було — в істинно марксистській манері — як теоретично вірним, так і практично доцільним.

1966 року Мао приголомшив Китай і привернув увагу всього світу, розпочавши Велику пролетарську культурну революцію. Маса молодих студентів були організовані в загони Червоної гвардії й спрямовані проти порівняно краще влаштованих прошарків китайського суспільства, в тому числі, принаймні до деякої міри, й самої Китайської комуністичної партії. Сам Лю Шаоці, чие авторитетне висловлювання про Мао наводилось вище, став жертвою чисток.

Мао, певно, був стурбований зростаючим впливом відступництва від його вчення і тому визнав за необхідне здійснити далекосяжні культурні перетворення і політичні чистки. Головною мішенню Культурної революції стала «купка наділених владою членів партії, що ступили на шлях капіталізму». Ці люди, як твердили маоїсти, були в головній і антагоністичній суперечності щодо мас робітників, селян і солдатів, а також революційних кадрів та інтелігенції. Намагаючись, як завжди, підтримати відмінності між антагоністичними і неантагоністичними суперечностями, Червона гвардія повинна була цілком дискредитувати й скинути ті елементи керівництва, які представляли «буржуазне» мислення, а до тієї частини «народу», що, піддавшись облуді, пішла за ними, застосувати лише методи роз'яснення й переконання. Як показали наступні події, оті ледь відчутні відмінності теорії не витримали випробувань на практиці, і китайське суспільство майже скотилось до анархії, поки армія змогла відновити порядок.

<sup>5</sup> Selected Works, III, p. 118.

<sup>1</sup> «Про народно-демократичну диктатуру» — On the People's Democratic Dictatorship. Selected Works of Mao Tse-tung (Peking: Foreign Languages Press, 1964), p. 49. Цитується Таном в Chinese Political Thought, pp. 353 — 354.

У той час, коли пишеться цей твір, неможливо зробити остаточний висновок щодо внеску Мао в політичну теорію й практику. Однак Культурна революція Мао, можливо, була найважливішим випробуванням його діяльності, яке ввійшло в історію політичної теорії. Культурна революція, очевидно, покликана була оберекти китайське марксистське суспільство Мао Цзедуна від зруйнування індустріалізацією й пов'язаною з нею бюрократизацією життя, що характеризує сучасний Захід і стає також дедалі характерним для Радянського Союзу. Енріка Колоті Пішель, яка написала нижченаведені рядки до проголошення Великої культурної революції, виразно окреслює проблему Мао:

*Від селянина Ву Сунга, який, незброєний, своїми власними руками душить тигра, щоб не стати жертвою хижака, — протиборство, що стало символом непереможності китайської революції, — до афоризму: «Східний вітер нині перемагає західний вітер», — Мао розробив цілу низку тем, ефективність впливу яких на маси китайського народу навряд чи зможе оцінити європеєць. Оця здатність до плідного й популярного синтезу становить фундаментальне знаряддя в намаганнях викликати до життя й скерувати революцію в Китаї, а також, в певних рамках, перенести частку її рушійної сили на мирний період будівництва соціалізму. Однак ця здатність дедалі більше втрачає своє значення у міру того, як технічні й об'єктивні проблеми будівництва соціалізму приходять на зміну збройній революційній боротьбі. У більш складному суспільстві, що не так легко піддається впливу простих людських чинників, передусім дії волюнтаристських і моральних чинників, «спрощення», до яких вдається Мао, втрачають частину своєї дієвості і можуть надто легко спричинитись до механічного й догматичного повторення, до втечі від конкретних і специфічних проблем, що їх висуває сучасний світ»<sup>1</sup>.*

Поки ще рано говорити про те, чи зміг Мао за допомогою Культурної революції вдихнути нове життя в свої доктрини і, таким чином, надати їм більшої ваги, або ж чи будуть їх згодом розглядати як запізнілу й виключно китайську реакцію на проблеми, породжувані індустріалізацією світу.

<sup>1</sup> Enrica Collotti Pisichel, La Rivoluzione ininterrotta. Sviluppi interni e prospettive internazionali della rivoluzione cinese (Turin: Einaudi, 1962), pp. 71 — 72. Цитується Шрамом в Political Thought, p. 81.

### Природа комунізму

Хоч Мао, безперечно, і вписав нову главу в історію розвитку комунізму, однак найбільш характерним його виразником все-таки залишається саме Ленін. Незважаючи на напівсхоластичні особливості ленінської думки — його постійна звичка неначебно витягувати конкретні відповіді із діалектичної маніпуляції абстракціями, — ефективною характеристикою його мислення була не логіка, а моральний тон або упередженість, що їх він надавав комунізму. З Марксом його єднала не переконливість доказів, а відданість соціальній революції як єдиному й вірному засобу людського прогресу; підтвердження цього він знаходив радше у Марксових революційних брошурах, а не в сухій діалектиці «Капіталу». Щоб Ленін заповів комунізму, так це його переконаність в тому, що моральне ставлення саме по собі є набагато важливішим, аніж його інтелектуальний зміст. Саме це й зробило комунізм вірою, відчуттям поклику, войовничою й сліпою прихильністю, відданістю принципу, обставленого, для його захисту, значною часткою казуїстики. Неодноразово порівнювали комунізм із кальвінізмом сімнадцятого століття, оскільки схожість між ними очевидна, але зміст їх моралей цілком різний. Кальвінізм, у кращому випадку, — це відданість індивідуальній цілісності й свободі; комунізм, у кращому випадку, — це відданість партії і певній справі — за словами героя твору Артура Кестлера «Темрява опівдні», «щоб бути корисним без марнославства». Обидві моралі мали спільну слабкість, бо намагання знайти нормальне людське щастя в присвяченні всього життя єдиній меті є лицемірством. Стало звичним критикувати комунізм за те, за що свого часу часто-густо критикували й кальвінізм: мовляв, для нього «мета виправдовує засоби». Однак в обох випадках критика не зовсім слушна. Мета повинна виправдовувати засоби для будь-якої етики, яка ґрунтується на переконанні в тому, ніби вона володіє єдиною, безсумнівною й неспростовною формулою, що охоплює весь зміст людського життя. Для такої етики мораль, за визначенням, — це те, що сприяє наближенню людства до тієї єдиної вищої мети, яка може лише означати, що мораль, по суті, небезкорисна і піддається маніпуляціям. Це завжди було особливо характерним для комуністичної етики. Ленін неодноразово підкреслював, що для пролетаря мораль повинна визначатися інтересами свого класу і його боротьбою за владу. А боротьба, ясна річ, мала завершитись створенням суспільства, в якому кожний повинен розвивати свої здібності і отримувати відповідно до своїх потреб. Однак ця досить невиразна формула, з якою могла б погодитись будь-яка людина доброї волі, ніколи не наповнювалася конкретним змістом на довершення успіху революції. Для такого роду етики кальвінізм міг би вимагати логічного виправдання, оскільки сам вірив, ніби володіє божественним одкровенням і божественним мандатом. Без такого виправдання і в ім'я того, що він називав «наукою», Ленін приписав марксизму роль морального закону й релігії. Його партія суперечливо поєднувала прерогативу науки й релігії і, таким чином, стала

елітою, що брала на себе відповідальність за всю програму людського прогресу і була уповноваженою керувати не лише урядом і економікою, але й літературою і мистецтвом. З таким мандатом на руках вона мала безкорисливість пророка і нетерпимість безпощадного фанатика.

Критики часто твердили і, можливо, мали рацію, що людська природа не може довго витримувати такого високого посвячення; що фанатизм одного покоління революціонерів не може передаватись у спадок другому чи третьому поколінню; що його неодмінно розвіє час, а особливо успіх. Пророки 1917 року вимерли, багатьох з них згубила революція, учасниками якої вони стали. Але навіть якщо це й так, може статися, що дух їх не щез безслідно. Можливо, все-таки правда, що сучасні радянські керівники, ділові спеціалісти й менеджери, якими вони є, ще й досі вірять так само щиро, як і Ленін, ніби майбутнє належить комунізму. Вони можуть працювати з переконанням, що час на їхньому боці, що капіталістичне суспільство і його ліберальні політичні інституції у самій своїй суті нестійкі і містять сім'я свого власного розпаду, звичайно, не в розумінні скінченності й ефемерності існування всіх людських створінь. Підходячи до всього зі своєю міркою, вони можуть дійсно вірити, ніби стикаються з чимось нижчим за своєю природою, перерослим, примітивним, а тому поганим; більше того — чимось неблаганно ворожим, як добре є завжди ворогом кращого. Якщо у них і справді таке переконання, то все ж таки воно зобов'язує їх дотримуватись невизначеної політичної лінії щодо некомуністичного Заходу, бо «співіснування», хоч, звичайно, й не буде вічним, проте може затягнутись на невизначений період; характерно, що марксистські передбачення не знають обмежень у часі. Оскільки десь у безмірності часу комунізм має все-таки успадкувати світ, то, мабуть, буде резонно полишити капіталістичний світ на самого себе, доки його зруйнують періодичні кризи та війни. Якщо ж він все ще тримається у ненадійному альянсі під тиском свого комуністичного суперника, то далекоглядна політика може навіть підказати послабити цей тиск, аби внутрішні суперечності системи зробили свою справу. Однак, ясна річ, якщо потрібно буде цілком розсудливо підштовхнути до могили уже мертвий, але ще не похований належним чином режим, жодні мислимі моральні доводи не утримають від цього кроку. Все це достатньою мірою проливає світло на позицію й умонастрій діловитих спадкоємців Леніна. Очевидно, щоб підтвердити або спростувати таку думку, не потрібні особливі свідчення. Бо якщо капіталізм і комунізм розуміються як антитетичні, всеохоплюючі системи, світ не може бути настільки великим, щоб одночасно вмістити обидві.

Інші критики комунізму, самі прихильні до діалектики, люблять вказувати на те, що він також не позбавлений суперечностей. Шлях його до утопії проходить через індустріалізацію, а індустріальна цивілізація неможлива без загальної грамотності населення і високоосвіченого контингенту вчених і спеціалістів. Незважаючи на постійний ухил вбік ідеологізації, система радянської освіти, почавши майже з нуля, забезпечила,

трохи більше ніж за життя одного покоління, широку грамотність населення і досить високий рівень наукової кваліфікації. Але чи не підриває освіченість саму систему, яку вона покликана підтримувати? Адже добре освічений народ, звісно, не буде весь час підкорятися тоталітарній владі або деспотичному уряду; освічене населення повинне підтримувати громадську думку, з якою має рахуватись навіть свавільна влада. Ця критика, як і попередня, також може бути справедливою лише до певної міри. Від часу смерті Сталіна радянський уряд, безперечно, дуже змінився. Він більше не вдається до звичайних методів тероризму й жорстокості; він уже стримує свавільну владу таємної поліції і вивів з-під її контролю управління примусовою працею і концентраційними таборами. Змушена піти на деякі обмеження свого всевладдя, партія підвела під дію закону окремі свої функції, що не впливають на її політичні цілі. Її контроль над художниками і письменниками принаймні не передбачає їх ліквідації; вона більше не застосовує до науки такі свавільності, як, наприклад, сталінська неприязнь до менделізму; вона відкрила простір для історичних досліджень в тій мірі, в якій це не зачіпає її власних міфів. Всі ці зміни сталися трохи більше ніж за шість років; і дуже добре, що сталися, бо тупість і жорстокість сталінського режиму породили дисципліновану лєтартію. Однак було б надзвичайно некритично після двох світових війн вважати, ніби освічена громадськість неодмінно підтримує ліберальну політичну систему. 1914 року Німеччина, мабуть, мала найбільш грамотне населення і найвищий рівень технології в світі, однак це не зробило Другий рейх політично ліберальним і не врятувало Німеччину від абсурдності націонал-соціалізму і варварства гітлерівського правління. Одні залишки міфу вісімнадцятого століття ще підтримують уявлення, ніби інтелігентне й освічене населення має започаткувати практику політичної демократії. Подібна практика не вимудровується просто так, а зумовлюється основними суспільними інституціями. Принаймні в Західній Європі їхньою *sine qua non*<sup>1</sup>, здається, було суспільство, що дозволяло одночасне існування багатьох центрів влади, яким доводилось улагоджувати свої розбіжності шляхом обміну думками й укладення взаємних угод. Оце й є той самий стан справ, з яким комуністична партія менш за все схильна добровільно миритися, оскільки він не узгоджується ні з теорією, ні з практикою комунізму. Будь-яке підвищення життєвого рівня, будь-яке розширення свободи творчості, розвиток освіти легше собі уявити в Росії, аніж дієві конституційні обмеження влади партії і її вищого керівництва. Один із високопоставлених чиновників з правових питань в радянському уряді, коментуючи послаблення, допущені протягом останніх декількох років, сказав американському професору права: «Якщо буде необхідно, ми відновимо старі методи (тобто сталінські). Однак, гадаю, такої необхідності не буде»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Неодмінною умовою (латин.).

<sup>2</sup> Повідомляється Гаролдом Берманом (Harold J. Berman) в «Soviet Law Reform – Dateline Moscow, 1957». In the Yale Law Journal, LXVI (1957), p. 1215.

Сучасна комуністична партія є дійсно повою партією, зовсім не схожою на ту невеличку групу радикалів, здатних лише до методів агітації й революційної конспірації, з якими Ленін взяв владу 1917 року, так само як Росія, якою править партія, зовсім не схожа на ту охоплену полум'ям війни країну, де установив свою владу Ленін. Партія виросла кількісно – відповідно до важливості й складності її завдань, адже ряди її все ще поповнюються строго вибірково, і нові члени приймаються після тривалого строку вимогливої підготовки. Хоч партія і розширює свою базу, залучаючи до своїх лав певну кількість робітників і селян, проте у будь-якому відношенні, за винятком своєї назви, вона давно вже не пролетарська партія, бо давно вже не віддає переваги кандидатам із робітничого класу. Однак для багатьох бідних, але здібних молодих людей вона є дорогою до певних можливостей. Її освітній рівень в середньому набагато вищий, аніж був свого часу у ленінській партії, проте в її середовищі можна зустріти й таких, як, наприклад, Хрущов, хто навчився читати й писати, будучи вже дорослим. Надто значна питома вага в партії спеціалістів, менеджерів та урядовців, які планують, керують або здійснюють контроль над проектами не менш важливими, ніж будь-які інші, які тільки можуть бути на світі. Партія, як і раніше, залишається елітою, що складається в основному з тих, – як чоловіків, так і жінок, – хто займає важливі посади в будь-якій сфері життя – промисловій, політичній, інтелектуальній. Однак, незважаючи на всі зміни в партії і її завданнях, маршми будуть спроби відшукати який-небудь принцип її організації або діяльності, що не був би передбачений програмою, накресленою для неї Леніним 1902 року. Розвиваючи в той час свою концепцію партії, Ленін вдався до образного порівняння її з оркестром, а вищого партійного керівництва – з диригентом. Диригент знає кожний інструмент і керує ним; він знає, які саме інструменти грають не в тон, і він знає також, як змінити оркестрові партії, щоб домогтися цілковитої гармонії. Ця риторична фігура характеризує прийнятту сьогодні концепцію партії так само точно, як свого часу вона відбивала суть ленінської концепції тієї партії, яку він прагнув створити. І в наші дні вона характеризує фактичну діяльність партії навіть більшою мірою, аніж будь-коли за життя Леніна. Самовпевненість, з якою партія оцінює свою власну віртуозність, аніскільки не змінилась. 1958 року Хрущов сказав партії, як міг би сказати й Ленін: «Стихійність, товариші, – найсмертельніший з усіх ворогів».

Тим часом досягнення, якими партія може підкріпити свої претензії, перевершили всі тверезі сподівання. Вона припускалася промахів, іноді явно грубих, але ніколи непоправних. У сталінські часи вона продовжувала виявляти відверті нелюдськість і жорстокість, які дивовижно поєднувались з режимом, що проголошував в основному конструктивні цілі, і за які тягар вини несли попередні керівники – співучасники злодіянь Сталіна. І все ж таки партія створила керівництво досить компетентне і морально стійке, щоб вирішувати поставлені перед ним завдання, і успішно поховала свої помилки і злочини, якщо навіть їх і було мільйони. Таким чином,

партія наочно довела: планова економіка, неможливість існування якої передрікали без особливих підстав, не лише життєздатна, але й може забезпечити достатні темпи зростання, а це дасть їй змогу «наздогнати» ту економічну систему, з якою вона поставила собі за мету зрівнятись, і зрештою, можливо, навіть перевершити її. При цьому партія створила зразок системи, що її можуть наслідувати в усьому світі держави, де соціально-економічні проблеми в основному подібні до тих, з якими свого часу зіткнулася партія в Росії. А от чого успіхи партії не продемонстрували і, мабуть, не в змозі продемонструвати, так це те, що безперечні цінності, які вона створила, не включають в себе цінностей політичної свободи, певною мірою реалізованих у конкуруючих економіках Заходу. Бо система, що зосереджує в одних і тих же руках повний контроль за економікою, як і повний контроль за урядом, навряд чи буде розвиватись шляхами, паралельними тим, якими прямує західна демократія. Обидві економічні системи продемонстрували свою здатність забезпечувати більш ніж достатній життєвий рівень за умови, що стримується катастрофічне зростання населення. І ці системи разом несуть основну відповідальність за абсурдність міжнародної політики двадцятого століття: обидві витрачають значну частину своїх ресурсів на виробництво зброї, яку ні та, ні друга не сміють застосувати і яка навіть через просту недбайливість або ж грубу помилку може взагалі анулювати саму потребу в якому б то там не було життєвому рівні.

### Вибрана бібліографія

- How the Soviet System Works: Cultural, Psychological and Social Themes. By Raymond A. Bauer, Alex Inkeles and Clyde Kluckholm. Cambridge, Mass., 1956.
- Justice in Russia: An Interpretation of Soviet Law. By Harold J. Berman. Cambridge, Mass., 1950.
- The Permanent Purge: Politics in Soviet Totalitarianism. By Z. Brzezinski. Cambridge, Mass., 1956.
- The Theory and Practice of Communism. By R.N. Carew Hunt. Rev. and enlarged. London, 1957. Part III.
- The Soviet Impact on the Western World. By Edward H. Carr. New York, 1947.
- Communism and Social Democracy, 1914 – 1931. By G.D.H. Cole. 2 vols. London, 1958.
- Khrushchev's Russia. By Edward Crankshaw. Baltimore, 1959.
- The Changing World of Soviet Russia. By David J. Dallin. New Haven, Conn., 1956.
- The Communist Millennium: The Soviet View. By Theodore Denno. The Hague, 1965.
- Stalin. A Political Biography. By Isaac Deutscher. New York, 1949.
- The Prophet Armed. Trotsky, 1879 – 1921. By Isaac Deutscher. New York, 1954.
- The Prophet Unarmed. Trotsky, 1921 – 1929. By Isaac Deutscher. New York, 1959.
- How Russia is Ruled. By Merle Fainsod. Cambridge, Mass., 1953.
- The Soviet System of Government. By John N. Hazard. Chicago, 1957.
- A Study of Bolshevism. By Nathan Leites. Glencoe, Ill., 1953.
- World Communism: The Disintegration of a Secular Faith. By Richard Lowenthal. New York, 1966.
- Soviet Marxism: A Critical Analysis. By Herbert Marcuse. New York, 1958.

- Leninism. By Alfred G. Meyer. Cambridge, Mass., 1957.
- Marx Against the Peasant. By David Mitrany. Chapel Hill, N.C., 1951.
- Soviet Politics – the Dilemma of Power: The Role of Ideas in Soviet Change. By Barrington Moore. Cambridge, Mass., 1950.
- Terror and Progress USSR: Some Sources of Change of Stability in the Soviet Dictatorship. By Barrington Moore. Cambridge, Mass., 1954.
- German Marxism and Russian Communism. By John Plamenatz. London, 1954. Part II.
- A Concise History of the Communist Party of the Soviet Union. By John S. Reshetar, Jr. New York, 1960.
- The Dynamics of Soviet Society. By W.W. Rostow. New York, 1953.
- The Communist Party of the Soviet Union. By Leonard Schapiro. New York, 1960.
- Russia's Soviet Economy. By H. Schwartz. 2d ed. New York, 1954.
- Russian Political Institutions. By Derek J.R. Scott. London, 1958.
- Lenin. A Biography. By David Shub. Garden City, N. Y., 1948.
- Stalin. A Critical Survey of Bolshevism. By Boris Souvarine. Eng. trans. by C.I.R. James. New York, 1939.
- Soviet Philosophy: A Study of Theory and Practice. By John Somerville. New York, 1946.
- The Political Thought of Mao Tse-tung. Редакція і передмова Стюарта П.Шрама. New York, 1963.
- Chinese Political Thought in the Twentieth Century. By Chester C. Tan. Garden City, 1971.
- Political Power in the U.S.S.R., 1917 – 1947: The Theory and Structure of Government in the Soviet State. By Julian Towster. New York, 1948.
- The Bolsheviks: The Intellectual and Political History of the Triumph of Communism in Russia. By Adam B. Ulam. New York, 1965.
- Dialectical Materialism. By Gustav A. Wetter. Eng. trans. by Peter Heath. London, 1959.
- To the Finland Station: A Study in the Writing and Acting of History. By Edmund Wilson. Garden City, N. Y., 1940.
- Three Who Made a Revolution: A Biographical History. By Bertram D. Wolfe. New York, 1948.



# 36

## Фашизм і націонал-соціалізм

Політична філософія комунізму загалом становила послідовний і ретельно виважений світогляд. Навіть змінюючись, вона будь-що намагалася зберегти свій зв'язок з марксизмом, що, в свою чергу, посилено розроблявся двома поколіннями вчених. Ленін і Троцький мали тверді переконання й великий досвід партійного керівництва до першої світової війни. Для порівняння, італійський фашизм і німецький націонал-соціалізм постали на рівному місці. Партій не існувало доти, доки до цього не спричинилася викликана війною деморалізація. Їх очолювали люди, які не мали ні інтересу, ні здатності до філософських побудов. Хоча ті вірування, ідеї і заботи, що лягли в основу їхніх ідеологій, існували давно, вони ніколи не становили цілісної філософської системи. І коли їх було зібрано до купи, щоб створити «філософію», то це поєднання мало значною мірою пристосовницький характер. Добиралися вони радше з огляду на їхню емоційну привабливість, аніж правдивість або сумісність, і часто-густо з цинічною байдужістю до інтелектуальних чеснот.

Як в Італії, так і в Німеччині той процес, внаслідок якого партії поширювали свою владу, відзначався опортунізмом, тобто пристосовництвом. Ворогуючі групи з несумісними інтересами трималися разом не завдяки спільним цілям або принципам, а внаслідок спільної ненависті й страху. Селяни і великі землевласники, дрібні крамарі й крупні промисловці, конторські службовці й тред-юніоністи були випадково зібрані разом з допомогою одного політичного прийому: обіцянкою всім усього, — тим часом якась відверта і чітка програма неодмінно відштовхнула б певну групу, що її партія прагнула залучити на свій бік. В обох країнах вожді засвоїли цю стратегію свідомо й цілеспрямовано. Муссоліні у своїх ранніх промовах прибирав пози практичної людини, емпірика або інтуїтивіста без теорій, людини, гасло якої: «Діяти, а не просторікувати». «Не треба догми, обійдемося дисципліною». Так у статті, написаній 1924 року, він твердив:

*Нам, фашистам, стає мужності поквитатися з усіма традиційними політичними теоріями, ми — аристократи і демократи, революціонери і реакціонери, пролетарі й антипролетарі, паціфісти й антипаціфісти. Досить мати єдину відповідну точку — націю. Все інше очевидне<sup>1</sup>.*

<sup>1</sup> Див.: Franz Neumann, Behemoth (2nd ed., Oxford University Press, 1944), pp. 462 f.

Так само і в Німеччині ті двадцять п'ять пунктів, що їх націонал-соціалістична партія прийняла 1925 року й оголосила своїми непорушними принципами, по суті, ніяк не узгоджувалися з її політикою<sup>1</sup>. Під час виборчої кампанії 1933 року Гітлер взагалі відмовився виголосити програму:

*Бо всі програми нічого не варті; людська воля, кмітливість, мужність, щира віра, внутрішня воля — ось вирішальні речі<sup>2</sup>.*

Лідер дрезденського партійного осередку у листуванні з одним промисловцем (1930 рік) був ще відвертіший:

*Не вір текстам наших плакатів... Там зустрічаються лозунги на штиб: „Геть капіталізм!“ ...але вони необхідні... Ми мусимо висловлюватися мовою озлобленого робітника-соціаліста... Ми не виголошуємо чіткої програми... з дипломатичних міркувань<sup>3</sup>.*

Окрім того, коли у 1929 році Муссоліні вирішив, що фашизм повинен «забезпечити себе доктриною», її було виготовлено чи не з наказу; роботу слід було завершити за два місяці, «до національного конгресу».

Зважаючи на ці обставини, багато хто вирішив, що фашизм і націонал-соціалізм просто не мали жодної філософії. Здавалося, що їхні методи становили суміш масової психології і тероризму, а їхні лідери не мали іншої мети, крім тієї, щоб захопити і втримати владу. До певної міри, звісно, це була правда, але не вся правда. Фашизм і націонал-соціалізм — справжні народні рухи, що здобулися на фанатичну відданість багатьох тисяч німців та італійців. Навіть щодо вищих лідерів, чий цинізм не викликає жодних сумнівів, було б важко з певністю сказати, ким вони були для тієї ідеології, яку допомагали творити, — панамі чи рабами<sup>4</sup>. Можна було б переконливо довести, що антисемітизм, в який вони вірили так само щиро, як і у все інше, був фактично їхньою найбільш згубною перепорою. І хоча фашистська «філософія» була з багатьох поглядів штучна і надумана, її скомпільовано з тих елементів, що довго витали в повітрі й мали емоційний вплив не лише з огляду на їхню зрозумілість, а й завдяки стійкому упередженню і часом пристрасному устремлінню.

<sup>1</sup> Вони перераховані й прокоментовані в англійському перекладі «Mein Kampf» (Нью-Йорк, 1939), с. 686, примітки. Скрізь посилання на це видання.

<sup>2</sup> Див.: Konrad Heiden, Der Fuehrer (1944), p. 554.

<sup>3</sup> Див.: Edwar A. Mowrer, Germany puts the Clock Back (1933), p. 149.

<sup>4</sup> Пор.: Н. R. Trevor-Roper, The Last Days of Hitler (The Macmillan Company, 1947), зокрема розд. 1–3. Гебельс, єдиний націонал-соціалістичний вождь з претензією на неординарні інтелектуальні здібності, який, безумовно, присвятив би свої таланти комунізму, монархії чи навіть демократії, якби лиш Гітлер пристав на них, був повністю одурений своїм захопленням Гітлером і антисемітизмом. Див., напр.: The Goebbels Diaries, 1942–1943. Eng. trans. by Louis P. Lochner (1948), pp. 16, 62, 116, 180, 241, 354, 370, 377.

Ця філософія, звісно, не була раціональним планом для досягнення конкретних і чітко окреслених цілей. Але тоді вона й не ставила перед собою такої мети. Вона претендувала на те, щоб бути «творчою», ґрунтуватися на «кмітливості» й «внутрішній волі». І коли вона, відверто чи ні, передбачала, що творчість і проникливість прямо протилежні інтелекту і розуму, то це було лиш відлунням ідеї, що протягом століття домінувала в європейській філософії. Коли вона зробила творчість прерогативою Вождя, наділеного харизматичним достоїнством, то цим вона висловлювала тільки те, що романтичні прибічники культу героїв твердили з часів Томаса Карлайла. Фашистський герой, надто ж герой подоланий, був одіозною постаттю, а фашистська філософія, безсумнівно, — вульгаризацією і карикатурою, хоч, як і всі карикатури, вона містила в собі щось реальне. Хай там як, вона належала до еволюції європейських політичних ідей та практики, і в цьому сенсі була філософією.

Гіпотеза про те, що фашизм і націонал-соціалізм були лише породженням особистої амбіції, накинутим Італії чи Німеччині пропагандою і тероризмом, була б переконливішою, якби існував певний доказ, що вони померли разом з Муссоліні й Гітлером або не матимуть аналогів в інших країнах. Мало тверезо мислячих людей наважилося б твердити, що це так, але багато хто хотів би цього. Фашизм і націонал-соціалізм — реакція на реальний стан справ, і той факт, що вони були інтелектуально посередніми й нехтували моральні закони цивілізованого світу, не є, на жаль, гарантією того, що вони не можуть мати аналогів. Єдиною гарантією тут міг би стати розважливіший і менш варварський спосіб вирішення тих проблем, що властиві ситуації, яка їх породила. Рушійною силою фашизму і націонал-соціалізму є національний патріотизм, що одностайно визначається найсильнішим почуттям у сучасному політичному світі й на додачу містить елементи справжньої культурної вартості. Проте вони розвивалися в європейському суспільстві — фактично у світовому суспільстві, — де цілковита національна самовизначеність і суверенітет практично неможливі. Їхній «новий порядок» претендував на те, щоб усунути невідповідність між політичним світом, в якому основними одиницями виступають нації, і світом економічним, де лиш кілька великих держав може мріяти про бодай відносну самостійність. Їхнє рішення полягало в тому, що будь-який міжнародний порядок повинен бути імперіалізмом під силовим контролем панівної нації. І заперечення такого рішення ніколи не буде остаточним, поки не з'явиться ефективний міжнародний порядок, заснований на ліберальних засадах. У своїй внутрішній політиці фашизм і націонал-соціалізм прагнули стабілізувати економіку, в якій інфляція і депресія значною мірою зруйнували добробут як робітників, так і капіталістів. Вони пропонували, як на їхній погляд, мирні, вивірені й прості засоби для усунення тих суперечностей між керівництвом і робітниками, що здатні поставити під загрозу виробництво й саму національну безпеку. Вони обіцяли максимальне зростання виробництва і цілковиту зайнятність в економіці, що здатна повністю використовувати свою продуктивну силу, лиш готуючись до

війни. Їхнє «рішення» фактично скасовувало громадянські свободи робітників, не гарантуючи при цьому жодних прав капіталістам чи свободи промисловій еліті. Ціна його була по-справжньому згубна, але єдиною запорукою того, що її не доведеться платити знову, може бути виваженіший спосіб дотримання обіцянок. Загроза повернення фашизму в будь-якій формі не зникатиме доти, доки значна частина суспільства вважатиме, що розум в політиці — безплідний, суперечливий, боязкий і не здатний до рішучих дій або що демократичні процедури — слабкі, занепадницькі й плутократичні.

### Націонал-соціалізм

Той факт, що фашистська і націонал-соціалістична філософія значною мірою була штучним утворенням, скомпільованим з різних і добре знаних елементів, ускладнює з'ясування її історичного минулого. В італійській історії «джерелом» цієї філософії (як її прихильники, так і супротивники) вважали творчість Данте, а в німецькій історії — творчість Мартіна Лютера. Такий спосіб історичного пояснення шляхом добору ізольованих ідей, вихоплених з їхнього контексту, — антинауковий. Починаючи з XVI століття, жодній європейській літературі не бракувало виправдань політичного абсолютизму, що є однією з найпростіших політичних ідей і найелементарнішим захистом супроти загрози ненадійності й хаосу. З очевидних міркувань фашизм і націонал-соціалізм шукали в історії тих людей і героїв, що могли б їм чимось прислужитися. Сам по собі цей процес спричинився до появи двох рухів, що розвивали цілком відмінні філософії, позаяк німецька й італійська громадськість виказували мало чутливості до одних і тих же емоційних закликів. З погляду чистої логіки було б легко відрізати філософію «Майн кампф» і статті Муссоліні в «Enciclopedia Italiana». Проте відмінність між ними вкрай незначна, оскільки ніхто й ніколи не сумнівався, що, незалежно від того, наскільки відмінною була їхня мова, суть залишається однаковою. Відмінності, навіть якщо вони доходять до логічних протиріч, пояснити неважко. Але в чому треба насамперед розібратися, так це в одвертій, хоч і на перший погляд не дуже зрозумілій, тотожності між двома філософіями.

Фашизм в Італії й націонал-соціалізм в Німеччині утвердилися як соціалістичні режими, прилаштовані до національних інтересів, або, по-слуговуючись лексикою гебельсівської пропаганди, як «правдивий соціалізм». В обох країнах вони врешті-решт прийшли до влади завдяки союзу соціалістичної і націоналістичної партій. В Італії це трапилося раніше, 1920 року, коли Муссоліні зненацька повернувся до націоналізму, всупереч давній репутації війовничого антинаціоналіста<sup>1</sup>, а націоналістична партія

<sup>1</sup> Докладніш про це йдеться у: Gaudens Megaro, Mussolini in the Making (1938), зокрема с. 246 і наст.

принаймні напозір прийняла синдикалістський соціалізм. В Німеччині відповідна подія сталася, коли Гітлер нарешті здобув більшість голосів у рейхстазі, об'єднавшись з гугенберзькими націоналістами, попри всі свої заяви про відмову від будь-яких компромісів і альянсів<sup>1</sup>. Альфредо Рокко, який довгий час був лідером італійських націоналістів, а потім став міністром юстиції в новій коаліції, так пояснював принцип фашизму як націоналістичної форми соціалізму в палаті депутатів у 1925 році:

*Фашизм розумів, що проблема організації соціальних груп — тобто синдикалізму — аж ніяк не була пов'язана з рухом, що мав на меті зруйнування капіталістичної економіки, заснованої на приватній організації виробництва, з тим щоб замінити її соціалістичною економікою, що базується на общинній організації виробництва. Він бачив необхідність ізолювання синдикального феномена від соціалізму, що ускладнював його всіма антинаціональними, інтернаціональними, пацифістськими, гуманістичними, бунтарськими ідеологіями своєї політичної доктрини, що не має нічого спільного з синдикальною організацією. Отож фашизм, створюючи націонал-синдикалізм, надихався виключно патріотичним почуттям і національною солідарністю<sup>2</sup>.*

Ідея була достатньо примітивна і достатньо приваблива, тож її походження навряд чи потребує з'ясування. Суспільство повинне бути єдиним, а не роздиратися протиріччями; нація — суспільство, до якого належать всі; тим-то кожен клас і кожен інтерес мусить працювати разом в інтересах нації. Ідея також передбачала головні стратегічні лінії для партії, що прагнула домогтися влади на такій утопічній платформі. Вона мала бути соціалістичною принаймні за назвою, бо в Італії і Німеччині популярна політика довгий час робилася з допомогою соціалістичної фразеології. Однак вона кінцем кінцем повинна була нейтралізувати і стерилізувати політичний вплив профспілок, що назагал були соціалістичними, незалежно від їхнього ставлення до марксизму. Націонал-соціалізм якнайкраще відповідав інтересам дрібної буржуазії — крамарів і службовців, — яка найбільше потерпала від інфляції і депресії і яка жахалася перспективи скотитися до лав пролетаріату — доля, що її давно пророкував їй марксизм. В кожній країні цей клас перебував у хисткому становищі між організованим робітництвом, з одного боку, і крупним капіталом — з другого; а що сам він беззахисний перед ними обома, то гаряче вітав перспективу підтримки від національного уряду. Крупний промисловець і капіталіст міг сподіватися, що в новому поєднанні націоналізм візьме курс на розрив із соціалізмом. В кожному разі, він міг почуватися вільним від будь-якого ефективного тиску профспілок, і хоча, приймаючи соціалізм, він прощався зі своєю мрією уникнути урядового керівництва, це було щось

<sup>1</sup> Mein Kampf, pp. 759 ff.

<sup>2</sup> Див.: Herbert L. Matthews, The Fruits of Fascism (1943), p. 96.

більше, ніж він очікував. Загалом віра в те, що він здатен контролювати уряд, тим часом як той, у свою чергу, — контролювати робітників, видавалась реалістичною, і до того ж він у будь-якому випадку потребував урядової підтримки для комерційної експансії за кордон. Таким чином, націоналістична версія соціалізму обіцяла щастя для всіх, і в той час, як перспектива виваженого аналізу могла здаватись утопічною, ця версія була принаймні бажаним полегшенням для суспільства, що страждало від психологічного наслідку війни, суспільства, чий середній клас розорила інфляція і чия економіка не могла запропонувати ніяких шансів великій кількості молодих людей. Запропоноване партнерство насправді було дуже нерівне, принаймні для тих, хто щиро вірив, що соціалізм означав перерозподіл національного доходу й докорінне поліпшення загального рівня життя. Воно було також дуже ненадійне. Але кожна сторона могла завше сподіватись, що подальший хід подій буде на її користь, а керівна позиція завжди може надати перевагу: нині в один спосіб, завтра — в інший. І, консолідуючи свою міць, партія ставала щораз незалежнішою з усіх сторін.

Програма націонал-соціалізму визначала також головні лінії політичної теорії, що була покликана підтримувати цю програму. В суті своїй вона передбачала цілковитий контроль національної економіки національним урядом в національних інтересах. Відтак вона однаково протистояла будь-якій формі лібералізму, що намагався обмежити політичний контроль над економікою, і марксизму, що підпорядковував політику економіці. Тим-то фашистська політична філософія повинна була заявити себе, як екзальтована форма політичного ідеалізму. Вона мусила засуджувати як жорстокість марксистського матеріалізму, так і егоїзм та плутократію лібералізму. Правам на свободу, рівність і щастя вона повинна була протиставити обов'язки служіння, відданості й дисципліни. Оскільки внутрішньо вона була націоналістична, то мусила ототожнювати інтернаціоналізм з боягузством і безчестям, а всі самоврядні асоціації розглядати як фактори класової боротьби й домагатися їх скасування. Вона змушена була затаврувати парламенти як звичайнісінькі «галасливі крамнички», а всі форми демократичної процедури як непотрібні, слабкі й занепадницькі. Вона повинна була звеличувати славу й могутність нації як моральної мети, що підпорядковує собі всі індивідуальні блага, і нарощувати волю нації як сили, здатної подолати всі матеріальні й духовні перешкоди. Фактично це були принципи, що їх Муссоліні сформулював в італійській робітничій хартії, опублікованій 1927 року. Цілі італійської нації «вищі цілей окремих індивідів або груп індивідів, які її складають». «Праця в будь-яких її формах... соціальний обов'язок». Виробництво має «одну мету, а саме: добробут людей і зростання національної могутності».

### Пруський соціалізм

У Німеччині ідея консолідації всіх національних ресурсів (як економічних, так і культурних) задля інтересів нації теж була стара і відома. По суті,

вона була ближче до втілення у німецькій, ніж в італійській історії. Іноді цю ідею використовував головним чином націоналізм, іноді соціалізм, але, який би не був наголос, сама вона не становила новизни. Фактично це був принцип, що його філософ Фіхте розвинув ще 1800 року в «Der geschlossene Handelsstaat». Економічна філософія Фрідріха Ліста порвала з неполітичною традицією англійської економіки, претендуючи на те, щоб бути планом національного економічного розвитку з політичним регулюванням праці і капіталу в інтересах національної експансії<sup>1</sup>. Хоча соціалізм німецької партії назагал був марксистський, соціалістична теорія завжди включала такі постаті, як Родбертус, Ласаль і Євген Дюринг, чия філософія провадила радше до певного різновиду державного соціалізму, ніж до інтернаціоналізму. Ідея, що класову боротьбу мусить витіснити певна форма співробітництва праці й капіталу, була майже типовою ерессю марксистських ревізіоністів.

Тим-то зовсім не дивно, що така проста і зрозуміла ідея сподобалася німцям у період економічної і політичної кризи, яка настала після першої світової війни. Два письменники, які мали невелику філософську вагу, але неабиякий літературний хист, багато зробили для популяризації ідеї «пруського соціалізму» серед німецьких інтелектуалів, — Освальд Шпенглер і Артур Моелер ван ден Брюк<sup>2</sup>. Згідно з філософією Шпенглера, історія — літопис боротьби між «культурними сферами». Часом культурна сфера описувалася як «Європа» у протистоянні з «Азією», іноді це була «біла раса» у протистоянні з «кольоровими расами». В обох випадках робився висновок, що історична місія Німеччини — захистити кордони європейської цивілізації від Азії і кольорових рас. Політична демократія — форма виродження, породжена почасти індустріалізацією, почасти руйнівним впливом інтелектуалізму на волю до влади. Тому її повинна змінити епоха диктатури і змагання за світову імперію. В цьому процесі національні держави будуть поглинуті, як племена і народи були завойовані й поглинуті Римом. Демократія і свобода основані на ілюзії, що люди — розумні істоти, а інтелектуалізм — «бур'ян», типовий занепад, породжений міським пролетаріатом. Тільки селянство і аристократія зберігають здорову волю до влади, і вони завжди були рушійними силами історії. Бо людина за своєю природою — хижак; справедливість, щастя і мир — ілюзії, а ідеал фізичного вдосконалення — нудний і хирлявий. Звідси висновок, що соціалізм повинен очиститися від марксистських догм інтернаціоналізму і

<sup>1</sup> Das nationale System der politischen Ökonomie, 1841; Eng. trans. by S. S. Lloyd, National System of Political Economy, London, 1885. Націонал-соціалісти воскресили Ліста, приписуючи йому відкриття поняття життєвого простору.

<sup>2</sup> «Preussentum und Sozialismus» Шпенглера був надрукований у Мюнхені 1920 року. Його «Decline of the West» (Eng. trans. by C. F. Atkinson, New York, 1926–1928) і «Hour of Decision» (Eng. trans. by C. F. Atkinson, New York, 1934) були більш відомі, але мали менше політичне значення. «Das dritte Reich» Моелера ван ден Брюка був надрукований у Гамбурзі 1923 року. Існує скорочений переклад Е. О. Лорімера під назвою «Germany's Third Empire», Лондон, 1934. Див.: Gerhard Krebs, «Moeller van den Bruck: Inventor of the 'Third Reich'», Am. Pol. Sci. Rev. Vol. XXXV (1941), pp. 1085 ff.

класової боротьби. В Німеччині це означає, що він мусить об'єднатися з прусською традицією дисципліни і авторитету. Політичні партії і парламентські інституції повинні поступитися місцем політичній та економічній ієрархії, а індустріальний робітничий клас, зокрема, слід привести до покори. Основне питання, на думку Шпенглера, в тому, що чим керує: ринок державою чи держава ринком. Перша ідея — англійська, друга — німецька. Шпенглерівська концепція здорового суспільства у ключових моментах збігалася з тією, якою послуговувався націонал-соціалізм: політичний клас юнкерів-промисловців, землеробська економіка осілого селянства — достатня промисловість, щоб забезпечити воєнну могутність, а робітничий клас привчався до покори і позбавлявся незалежних профспілок, що забезпечували йому політичний вплив. З допомогою цих засобів, якби їх лише вдалося поєднати, як сподівався Шпенглер, Німеччина стане на чолі континентальної імперії, що зможе конкурувати з англійською або затьмарити її.

Схожою була думка Моелера ван ден Брюка. Наскрізною темою «Третього рейху» було те, що «кожен народ має свій власний соціалізм», але в ідеалі це соціалізм, що «розпочинається там, де закінчується Маркс». Будучи євреєм, Маркс недооцінював будь-які ідеальні вартості, і зокрема національні вартості. Справжній національний соціалізм не матеріалістичний, а ідеалістичний. Він не є пролетарський, бо «пролетарі — ті, що залишаються на дні». Його слід очистити від будь-яких елементів лібералізму, що служить фальшивим фасадом для плутократії, і ліберальної демократії — смерті націй. Він залежить від «волі нації, яка знає, чого хоче», очолювана великим вождем, здатним виразити її волю. В такому соціалізмі класова боротьба змінюється національною солідарністю, бо лише монолітна нація є достатньо сильна, щоб вистояти у європейському хаосі.

*Єдине питання в тому, чи стане у національних елементів німецьких трудящих класів сили і волі розвернути пролетарський передній край у націонал-соціалістичному напрямку; або, радше, розвернути його у протилежний бік так, що сили, які націлювалися на класову війну проти власної нації, опиняться віч-на-віч з іноземним ворогом<sup>1</sup>.*

Вираз «націонал-соціалістичний» в цьому пасажі не стосується гітлерівської партії, але його використання виказує ті мотиви, що спонукали Гітлера пристати на цю назву.

Важко сказати, та й не важливо, чи перебував Гітлер під впливом «пруського соціалізму». «Третій рейх» був перевиданий за підтримки Гебельса 1931 року, але після того, як з партії були виключені соціалісти, на Брюка почали дивитися всього лише як на «літератора». Однак цілком очевидне те, що гітлерівський план організації партії, як його він описує

<sup>1</sup> Germany's Third Empire, Eng. trans., p.167.

наприкінці першого тому «Майн кампф», залежав від об'єднання націоналістів і соціалістів<sup>1</sup>. У 1918 році німецький народ, за його словами, був «розірваний на дві частини». Його націоналістська частина, що «включає шари національної інтелігенції», — боязлива і безсила, позаяк вона не змогла достойно пережити поразку у війні. З другого боку, переважна більшість робітничого класу, організованого у марксистські партії, «свідомо нехтує національними інтересами». Але ж до цієї частини «належать насамперед ті елементи нації, без яких національне відродження немислиме і неможливе». Вища мета нового руху — «націоналізація мас», «відновлення нашого національного інстинкту самозбереження». Очевидно також, що пропаганда Гітлера була хитро розрахована на те, щоб привабити робітничий клас, занурений у марксистську ідеологію. Нація відіграла ту ж таки утопічну роль, що й безкласове суспільство, а класову боротьбу змінила боротьба «бідних» націй проти сил єврейської демократичної плутократії. Його обіцянки економічного піднесення були безмежні, але абсолютно невиразні, — це було необхідно, щоб антимарксистичні не були зневажені.

Таким чином, фашизм і національний соціалізм були спробами об'єднати всіх членів нації, ігноруючи або припиняючи всіляке протистояння між групами й інтересами, і підпорядкувати всі ресурси країни її урядові. Вони були соціалістичними в подвійному сенсі: апелювали до публіки, популярні політичні рухи якої вже були соціалістичними, і вимагали радикального контролю над бізнесом і промисловістю. Вони не були соціалістичними, позаяк не мали будь-якого серйозного наміру щодо перерозподілу національного доходу в інтересах робітничого класу. Вони були націоналістичними також у подвійному сенсі: жодне інше почуття, крім націоналістичного, не мало достатньої розповсюдженості і достатньої сили, щоб втримати контроль над зведеними воєдино розрізненими інтересами, і націоналізм був антитезою парламентаризму й інтернаціоналізму. Вони не були націоналістичними в будь-якому сенсі, що передбачав повагу до націоналізму як культурної цінності або як моральної прерогативи всіх народів. Тим-то їхній успіх міг мати лиш один наслідок. Єдиною умовою, що дозволяє примирити розрізнені соціальні й економічні інтереси сучасної нації, є підготовка до війни. Відтак фашизм і націонал-соціалізм були, по суті, воєнними урядами, а воєнні економіки запроваджувалися не для того, щоб зарадити національній скруті, а як перманентні політичні системи. В ситуації, коли національне самовизначення було нездійсненним планом для європейського політичного устрою, вони мали намір сформулювати національні ресурси задля імперіалістичної агресії проти інших націй і організувати італійський і німецький народи для імперіалістичної експансії. Вони керувалися тим, що єдиною можливою формою міжнародної організації служить, за словами Шпенглера, інтернаціоналізм, що досягається «не завдяки компромісу і поступці, а внаслідок перемоги і знищення». Їхні соціалізм і націоналізм становили антитезу індивідуальній

<sup>1</sup> Пор. автобіографічний пасаж з його промови у Вілельмшавені, 1 квітня, 1939; *My New Order* (New York, 1941), pp. 619 ff.

свободі й демократії і, як сказав Муссоліні напередодні абіссінської війни, «були вищою мірою наділені чеснотами послуху, самопожертви і відданості батьківщині». Вони означали, що «все життя нації — політичне, економічне, духовне, — мусить зосередитися на тих речах, що служать нашим воєнним потребам».

### Ірраціоналізм: філософська суспільна думка

Філософія, безпосереднім політичним втіленням якої стала національна воєнна експансія, конче мусила бути авантюрою. Ні раціональна думка, ні особисте щастя, ні відчутна національна вигода не могли зробити подібну мету реальною. Філософія повинна була надати швидше містичну, ніж раціональну цінність національній величчю, вказати якусь віддалену і яскраву мету національної «творчості», яка одразу поклала б край моральним сумнівам людини, змусивши її прийняти дисципліну і героїзм як цілі, що не потребують жодного раціонального обґрунтування. Словом, вона повинна ствердити самодостатність волі і дії. У XIX столітті не бракувало ідей, що сприяли такій філософії. Вороги фашизму і націонал-соціалізму, як правило, характеризували ці рухи як «бунт проти розуму», а їхні теоретики не лише приставали на цю характеристику, а й підкреслювали її. Твори цих теоретиків кишіли твердженнями про те, що «життя» контролює розум, а не навпаки; що великі історичні подвиги вершилися не з допомогою розуму, а завдяки героїчній волі; що народи береже не думка, а стадний інстинкт чи вроджена расова інтуїція; що вони сягають величчю, якщо їхня воля до влади долає фізичні й моральні перешкоди. Бажання щастя постійно інтерпретувалося тут як нікчемний мотив порівняно з героїзмом, самопожертвою, обов'язком і дисципліною. Демократичні ідеали свободи й рівності, громадські й політичні права конституційного і представницького уряду виставлялися як застарілі пережитки філософського раціоналізму, що досягнув своєї кульмінації під час Французької революції. «Безплідний інтелектуалізм» — стандартний зневажливий термін, з допомогою якого фашизм і націонал-соціалізм характеризував усі ворожі політичні теорії, — як ліберальні, так і марксистські.

Філософський ірраціоналізм був притаманний європейській думці на протязі всього XIX століття, але не робив там погоди, оскільки приваблював не так науковців чи академічних вчених, як художників і літераторів, і був критичний в тому сенсі, що відображав настрої невдоволення і невлаштованості. Сучасне промислове суспільство рідко буває надійною домівкою для художників або містиків. Ірраціоналізм постав з того досвіду, що життя — надто тяжке, надто складне і надто нетривке, аби його можна було звести до якоїсь формули, що природою керують темні й незбагненні сили, непідвладні науці, а формалізоване суспільство нестерпно закостеніле і поверхове. Тим-то він протиставляє розуму інший принцип розуміння і дії. Це може бути інтуїція генія, мовчазна спритність інстинкту чи рішучість

волі і чину. Якими б не були її визначення, ця сила протиставлялася розуму як така, що була творча, а не критична, глибока, а не поверхова, природна, а не умовна, некерована і демонічна, а не методична. Ретельне зважування очевидного і систематичне дослідження факту — буржуазні достоїнства, не варті генія чи святого.

Хоча такий ірраціоналізм рідко мав якісь позитивні політичні чи соціальні наслідки, він об'єднував дві тенденції, що водночас були логічно протилежні й емоційно сумісні. Це був культ народу чи нації, з одного боку, і культ героя, генія чи великої людини — з другого. Часом народ уявлявся тут колективно, як носій і джерело цивілізації; з його духу містично постають мистецтво і література, право і уряд, мораль і релігія, — все, позначене духовними якостями національної душі. В Німеччині цей культ народу був особливо притаманний літературному романтизму. Ще перед Французькою революцією Гердер протиставив «справжнє народне мислення» космополітичному раціоналізму французького і англійського просвітництва. Культ народу передбачав свідому ідеалізацію середньовічного мистецтва, що протиставлялося псевдокласицизму XVIII століття, нове відкриття фольклорної музики і «германізм» історичних теорій конституційного права й політичних інституцій. Вважалося, що в ролі творця культури народ діяв колективно, а не через окремих індивідів. Проте ця ж таки романтична тенденція могла виявлятися у формі крайнього індивідуалізму, бо, як часто думали, все по-справжньому велике у мистецтві чи політиці створене героями або рідкісними великими умами, яких час од часу народжує душа народу. Культ героя був автентичною рисою романтичної думки від Карлайла і Ніцше до Вагнера і Стефана Георге<sup>1</sup>. У цій формі індивідуалізму загравання з народом, як колективом, цікаво перепліталось із зневагою до мас, як юрби індивідів. Індивідуалізм героя протистоїть демократичному егалітаризму. Він нехтує утилітарними і гуманітарними чеснотами розміреного буржуазного життя; він має песимістичну зневагу до комфорту і щастя, провадячи життя, повне небезпеки, він врешті-решт натрапляє на неминуче лихо. Це вроджений аристократ, покликаний творити демонічними силами своєї душі, і після того, як інерція посередніх умів зруйнує його, народ його боготворить.

Інтелектуальними предтечами цього типу ірраціональної думки у філософії XIX століття були Шопенгауер і Ніцше. Шопенгауер бачив позаду природи і людського життя напруження сліпої сили, що її він називав «волею», безконечну і безцільну боротьбу, невгамовне і безглузде зусилля, що бажає все і не задовольняється нічим, що творить і руйнує, але ніколи не досягає завершення. У цьому вирі ірраціональної сили тільки людський розум створює маленький острівець позірного порядку, в якому ілюзія розумності й доцільності знаходить собі хистку опору. Песимізм Шопенгауера базувався на моральній інтуїції про марноту людських бажань у

<sup>1</sup> Прихильний, але водночас критичний аналіз його робить Ерік Р. Бенлі у «A Century of Hero-worship» (Philadelphia, 1944).

такому світі, мізерність людського зусилля і безнадійність людського життя. Зокрема він вкорінювався у зневазі до нікчемних цінностей і чеснот філістера, до пихи, самовдоволеності і благодушності посередніх і вульгарних осіб, які думають, буцімто вони здатні пов'язати незбагненні сили життя і реальності законами логіки і традиції. Шопенгауер не зовсім справедливо вважав, що втіленням цієї тупої духовної гордості є його опонент Гегель. Логіці історії він протиставляє творчість генія, художника і святого, який опановує волю, не контролюючи її, а заперечуючи. Надія людства не у прогресі, а у вимиранні, в усвідомленні ілюзорності боротьби і звершення. Це звільнення, на його думку, можливе або на шляху релігійного аскетизму, або через споглядання краси, що є свідомістю без бажання. Етику повсякденного життя Шопенгауер основував на жалості, на розумінні того, що страждання неминуче і що всі люди рівні перед своїм нікчемним жеребом.

Цю дивну суміш ірраціоналізму і гуманізму, волі і споглядання рішуче відкинув Ніцше. Бо якщо життя і природа справді ірраціональні, то ірраціональність треба ствердити як морально, так і інтелектуально. Якщо досягнення безглузде в будь-якому іншому сенсі, крім того, що людська природа сліпо прагне боротьби, то людям залишається тільки прийняти її, якщо можливо, прийняти радісно, боротьбу замість досягнення; сенс криється у боротьбі і навіть у самій безнадійності боротьби. Не жалість і самозречення, а ствердження життя і воля до влади — внутрішні сили особистості. Ніцше погоджувався із Шопенгауером, що банальність, обмеженість і лицемірство варті презирства, але здолати їх до снаги героєві, а не святому. Всі моральні вартості треба «переоцінити» таким чином: замість рівності — визнання вродженої вищості; замість демократії — аристократизм мужнього і сильного; замість християнського смирення і людяності — суворість і гордість; замість щастя — героїчне життя; замість занепаду — творчість. Це й справді, як наполягав Ніцше, філософія не для мас, або радше вона вказує масам їхнє справжнє місце, як істот нижчого сорту, чий здоровий інстинкт — слідувати за своїм вождем. Раз цей здоровий інстинкт зруйнований, маси творять лиш рабську мораль, фікцію людяності, жалості і самозречення, що почасти відображає їхню неповноцінність, а фактично є витонченою отрутою, винаходом рабської підступності, покликаним стерилізувати сили творців. Бо нічого так не боїться або ненавидить посередність, як руйнівної сили оригінальності. Двома великими втіленнями такої рабської моралі Ніцше вважав демократію і християнство, що, — кожне на свій лад, — є апофеозом посередності і символом занепаду. Ніцше обнищює словник у пошуках термінів жорстокості, щоб описати свого героя, надлюдину, «велику біляву бестію», що долає перешкоди, зневажає щастя і творить власні закони. Але революціонерів усіх мастей, надто ж молодих революціонерів, його філософія приваблювала тим, що в ній був вирок обивательщині й вульгарності сучасної буржуазії.

Всупереч очевидній подібності ідей Ніцше і філософії фашизму та націонал-соціалізму, зв'язок між ними не такий простий, як прийнято вважати. Критики часто були схильні вбачати тут джерело, з якого обидва рухи переважно черпали свої ідеї. Самі фашисти і націонал-соціалісти були не проти того, щоб визнати це першоджерело, почасти тому, що певні подібності існували насправді, а ще більше, мабуть, тому, що їм був потрібен престиж великого письменника для підтримки власної літературної продукції, що фактично не відзначалася особливою переконливістю. Ні Муссоліні, ні Гітлер не заперечували проти їхнього визнання надлюдьми, щиро відчуваючи і відверто заявляючи про свою зневагу до мас, що їх вони очолювали. Обое знаходили в «переоцінці цінностей» виправдання морального цинізму. Як фашисти, так і націонал-соціалісти хитро набивалися на роль «нових варварів», не зіпсованих надмірною цивілізованістю чи моральним самозреченням, і рекламували себе, як рятівників загниваючої цивілізації. Вони поділяли з Ніцше щире ненависть до демократії і християнства. Однак у принципових аспектах користувалися ним обережно, а його твори могли безперешкодно ходити лиш у старанно дібраних антологіях. У XIX столітті знайдеться мало письменників, які так зневажали б націоналізм, як Ніцше, який вважав його не набагато кращим за вульгарний забобон. Для Ніцше найбільша гордість полягала в тому, щоб бути «добрим європейцем». Жоден німецький письменник не ставився так критично до німців другого рейху, яких він називав «рабськими душами» і для порятунку яких, на його думку, конче потрібна була домішка слов'янської крові. Єдиними періодами європейської історії, що захоплювали Ніцше, були італійський Ренесанс і Франція Людовіка XIV. Нарешті, хоч він часто і висловлювався надміру різко про євреїв, його не можна вважати закінченим антисемітом. Одного разу він назвав євреїв «найсильнішою, найстійкішою і найчистішою расою, що нині живе в Європі»<sup>1</sup>. Жоден націонал-соціаліст не процитував афоризму Ніцше: «Gut Deutsch sein, heisst sich entdeutschen».

Ірраціоналізм Шопенгауера і Ніцше був майже цілковито моралістичний. Однак у філософії XIX століття існували інші, тісніше пов'язані з наукою тенденції, що теж у певному сенсі були ірраціональними. Їх часто називали такими невизначеними словами, як прагматизм і позитивізм. Вони переважно постали з двох джерел: біологічного відкриття, що розум, чи інтелект, подібно до інших психічних властивостей, можна розглядати як життєвий процес, породжений органічною еволюцією, і логічного відкриття, що навіть у точних науках науковий метод містить постулати і припущення, які не є очевидними в будь-якому раціональному сенсі і можуть бути набагато легше описані з погляду умовності або вигоди. Ці дві тенденції були спільним набутком значної частини філософії XIX століття, але найпопулярнішим їхнім виразником був французький мислитель Анрі Бергсон. На відміну від афористичного моралізаторства Ніцше, ірраціо-

<sup>1</sup> Beyond Good and Evil, Section 251.

налізм Бергсона передбачав систематичне використання розуму для його (розуму) руйнування і високоінтелектуальну критику претензій наукового інтелекту бути джерелом істини. У критичному аспекті «Творча еволюція» Бергсона була аналізом, покликаним продемонструвати, що інтелект є лише фактором біологічної адаптації, який прагматично чи інструментально використовується у боротьбі за життя і контролі над людським оточенням. Функцією науки є швидше корисність, аніж досягнення істини. Однак негативний критицизм лише розчистив місце. Головною метою Бергсона було показати, що розум є слугою «життєвої сили», темної космічної енергії на кшталт шопенгауєрівської волі чи гартманівського «несвідомого». Тільки інтуїція може прямо осягнути світ, яким він є насправді, — незабагненою, непередбаченою і надраціональною творчою силою. Бергсон вважав, що людині від народження властива така інтуїція, схожа на інстинкт і глибше вкорінена у життя, ніж розум, але вона значною мірою ослаблена протягом людського розвитку внаслідок надмірної залежності людини від інтелекту. Він також думав, що інтуїтивні сили можна відновити і зробити їх методичним інструментом для досягнення метафізичної істини, але нічого не міг сказати про методи. Фактично його заклик до інтуїції був звичайнісіньким запрошенням до одного з різновидів вітаїстського містицизму в біології, психології і філософії.

### Філософія міфу

До кінця XIX століття філософський ірраціоналізм не мав ніяких конкретних застосувань у політиці, загалом це була філософія митців, на яку скося позирали академічні філософи і яку зневажали політики. У психології і соціології існувала дедалі зростаюча реакція проти інтелектуалістичних чи раціоналістичних пояснень людської поведінки і відповідне акцентування «нелогічних» чинників, що виявлялося у формі інстинктивних почуттів і сил або псевдологічної раціоналізації їх. У соціології Парето це протиставлення логічного і нелогічного вилилося у циклічну теорію соціальних змін, що, як безпідставно вважали, мала вплив на Муссоліні. Політична влада обов'язково мусить належати правлячому класу, а останній домагається влади насамперед, бо він керується соціальним ідеалом, який силою збирається реалізувати. Одержимість владою і потреба її стабілізації й увіковічення знекровлює правлячий клас; «лева» заміняє «лис». І врешті-решт на зміну старому правлячому класу приходять молодші, сильніші й жорстокіші претенденти на владу. Однак психологічні й соціологічні теорії з наукового погляду не були ірраціональними. Соціологія Парето постала з бажання зробити соціальну науку такою ж точною, як і природничі науки.

Однак безпосереднє втілення бергсонівських ідей у соціальну філософію здійснив Жорж Сорель у «Réflexions sur la violence» (1908)<sup>1</sup>. Сорель довго був рішучим критиком «ілюзій прогресу» і демократії. Оскільки

його синдикалізм претендував на звання марксистського, остільки він відбирав ті елементи містичного еволюціонізму, які Маркс запозичив у Гегеля і які при бажанні неважко знайти. Капіталізм у Маркса, твердив Сорель, поводить як «несвідоме» Гартмана; це сліпа, але хитра сила, що породжує вищі форми соціального життя, не бажаючи того. Сорель справедливо вважав, що «життєва сила» Бергсона належала до тієї ж філософської традиції, яка становила принципову антитезу гегелівській вірі в універсальну логіку історії. Отож вона годилася для того, щоб з її допомогою усунути з Маркса всі сліди економічного детермінізму чи будь-якої теорії про раціональні причини соціальних змін, залишивши класову боротьбу як вияв чистої творчої «сили» з боку пролетаріату. Бергсонівську інтуїцію, що означала пряме проникнення у творчу еволюцію, теж можна було використати для того, щоб поставити філософію на службу революції; така філософія здатна обґрунтувати безпосередню дію і загальний страйк (на противагу політичній діяльності, що її відстоювали марксистські соціалістські партії), що завжди були основними знаряддями синдикалістської стратегії. Тим-то для Сореля соціальна філософія стала міфом, візією чи символом, що згуртовував і надихав робітників у їхній боротьбі проти капіталістичного суспільства. Сорель був переконаний, що всі великі соціальні рухи, зокрема християнство, породжені міфом. Аналізувати міф чи з'ясувати його істинність — навіть запитувати про його доцільність — безглуздо. Бо, по суті, лише образ може викликати почуття і породити згуртованість і енергію, що дозволяють групі реалізувати свої сили. Політична філософія не керівництво до раціональної дії, а стимул до фанатичної рішучості і сліпої відданості. Загальному страйку, що становив сорелівську версію пролетарського міфу, надто бракувало емоційних обертонів, щоб бути ефективним, але його ідея, що будь-яка соціальна філософія є певним різновидом міфу, стала тією частиною революційного синдикалізму, яку довгий час ревниво відстоював Муссоліні. У 1909 році він написав докладну рецензію на італійський переклад книжки Сореля. Фашистська концепція природи і мети філософії в основному збігалася із сорелівською концепцією міфу. В ній ірраціоналізм філософської традиції від Шопенгауера до Бергсона отримав соціальне і політичне вираження. Однак сам Сорель так ніколи й не зупинився на якійсь остаточній дефініції міфу. В останні роки життя він однаково прихильно ставився до фашизму, більшовизму і реакційного націоналізму, не ототожнюючи себе при цьому з жодним із них.

Потрактована як міф філософія є візією життя, а не проектом, і ще менше вона є теорією, що базується на розумі. Це радше звільнення глибинних інстинктів народу, притаманних самій «життєвій силі» або його «крові» чи «духу». У 1922 року в промові у Неаполі, явно перекликаючись із Сорелем, Муссоліні сказав:

<sup>5</sup> Reflections on Violence, Eng. trans. by T. E. Hulme, New York, 1914. У ранній творчості Бергсон рішуче уникав будь-якого застосування своєї філософії до етики. «Les deux sources de la morale et de la religion» не друкувалися до 1932 року.

*Нам треба створити власний міф. Міф — віра, пристрасть. Він не обов'язково мусить бути реальністю. Він — реальність остільки, оскільки є стимулом, надією, вірою і хоробрістю. Наш міф — нація, наш міф — велич нації!*<sup>1</sup>

На основі цього фашистського міфу італійські націоналісти на кшталт Альфредо Рокко старанно розробили доктрину, згідно з якою сучасна Італія є духовною наступницею Римської імперії. Рокко мав намір — не більше і не менше — докорінно переписати європейську історію з тим, щоб показати, що демократія — кульмінація занепаду і анархії, які почалися з падінням Риму. Ліберальна ідея індивідуальних прав була лише останнім кроком у подоланні римської ідеї державного права і авторитету, наслідком, за Рокко, напливу «германського індивідуалізму». Але навіть на протязі чорних віків національної роз'єднаності Італія залишалася відданою спадщині Риму, бо лібералізм чужий «латинському розуму». Мета фашизму — «повернути італійську думку в сфері політичної доктрини до її власних традицій, що є традиціями Риму»<sup>2</sup>. Чудернацькі подвиги, що їх здійснив Рокко, інтерпретуючи таких видатних італійців, як Тома Аквінський і Маччіні, навряд чи підлягають критиці, бо вони були інтуїціями «латинського розуму». Годі й казати, що його поняття «германський індивідуалізм» не пережило німецького альянсу.

Між Гітлером і Сорелем не існувало, певна річ, такого безпосереднього зв'язку, як між Сорелем і Муссоліні, та в цьому й не було потреби. Гітлеру вже служили за модель Муссоліні і фашистський міф. Значення, що його він надавав у «Майн кампф» майже неперекладному слову Weltanschauung<sup>3</sup>, практично передбачає те саме. «Світогляд» безкомпромісний; він вимагає повного і абсолютного схвалення, за винятком будь-якого альтернативного погляду; він непримиренний, як релігія; і він бореться проти своїх опонентів усіма доступними засобами. Він не визнає ніякої слушності за опозиційним поглядом, а є абсолютно догматичним і фанатичним. Відтак він становить «духовну основу», без якої люди не можуть бути такими жорстокими і безпринципними, якими вони повинні бути, щоб вийти переможцями у битві життя. Політика є, по суті, смертельною битвою «світоглядів».

*У сутичці двох світоглядів лише брутальна сила, що застосовується послідовно і безжалісно, може вирішити справу на користь того, хто нею послуговується*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Див.: Herman Finer, Mussolini's Italy (1935), p. 218.

<sup>2</sup> Dottrina politica del fascismo (1925); Eng. trans. by Dino Bogongiari, «The Political Doctrine of Fascism», in International Conciliation, No. 223.

<sup>3</sup> Світогляд (нім.).

<sup>4</sup> Main Kampf, p. 223; пор.: p. 784.



У націонал-соціалізмі цю «духовну основу» становили «кров і земля», які відігравали в Німеччині ту ж роль, що міф про імперський Рим в Італії. Незважаючи на вибудований навколо них імпозантний фасад псевдобіології і псевдоантропології, вони були такі ж невразливі для наукової критики, як ревізія європейської історії Рокко для історичної критики. Слово «міф», що його Альфред Розенберг використав у назві своєї книжки «Міф ХХ сторіччя», відверто запозичене у Сореля.

*Життя раси або народу не є логічно обґрунтована філософія, а отже, не є процес, що розвивається за природними законами. Це — конструкція, утворена містичним синтезом або душевною діяльністю, яку не можна пояснити за допомогою раціональних висновків або зрозуміти, з'ясовуючи причини і наслідки... Врешті-решт будь-яка філософія, що виходить за межі формальної, раціональної критики, є не так знання, як визнання (Bekanntnis) — духовне і расове визнання, визнання достоїнств характеру<sup>1</sup>.*

Чистота крові промовляє гучніше, ніж розум або факт. Інший націонал-соціалістичний філософ з Гейдельберга, Ернст Крік, так говорив про цю протилежність:

*Має з'явитися протистояння... крові і формального розуму; раси і цілеспрямованої раціональності; честі і вигоди; єдності й індивідуалістичної розпорошеності; воєнної доблесті й громадянської безпеки; народу й індивіда і маси<sup>2</sup>.*

### Фашизм і гегельянство

Згідно з попередньою інтерпретацією, інтелектуальні властивості фашизму і націонал-соціалізму були зумовлені філософським ірраціоналізмом. Відтак виникає потреба розглянути їхній зв'язок із гегелівським націоналізмом і гегелівською теорією держави. Зв'язок цей був, по суті, доволі складний. На протязі ХІХ ст. філософія Гегеля розглядалася як логічна антитеза шопенгауерівському ірраціоналізму. Проте той варіант фашистської філософії, що його Муссоліні прийняв, вирішивши, що фашизму потрібна філософія, був одверто запозичений із італійського гегельянства. Фашизм охоче використовував гегелівську критику індивідуалізму у своїх наскоках на лібералізм і парламентаризм, хоча індивідуалізмом ще довгий час послуговувалися англійські теоретики лібералізму. З другого боку, німецькі філософи націонал-соціалізму Гегеля переважно ігнорували або, подібно до Розенберга, рішуче заперечували. Крім того, німецькі критики націо-

<sup>1</sup> Der Mythos des 20. Jahrhunderts (1930), pp. 114 f.

<sup>2</sup> Див.: Franz Neumann, Behemoth (1944), p. 464.

нал-соціалізму звичайно вважали його несумісним із тим, що гегелівська теорія держави конкретно говорила про німецьку політику протягом ХІХ ст.<sup>1</sup> Ключі до цих явних розбіжностей знаходяться почасти в опортуністичній природі тієї філософії, яку сповідував Муссоліні, а почасти у внутрішніх відмінностях Італії та Німеччини і в позиції, що її два рухи посідали у цих країнах.

Те, що гегелівська система, принаймні в інтенції, була принциповою антитезою ірраціоналізму, надто очевидно, щоб спеціально на цьому зупинятися. Осердя системи становила логіка, а її окремі частини повинні були зводитися воедино завдяки строго раціональному діалектичному методу. То правда, що гегелівська концепція розуму була значною мірою «романтизована», а його діалектиці бракувало точності, яку він декларував і яка була необхідна, щоб зробити її (діалектику) надійним методом наукового дослідження. Але це ніяк не позначилося на його інтенції і на його розумінні соціальних змін. Останні, за Гегелем, — строго необхідні і логічні. Це залишає мало шансів героїці чи, за визначенням Рокко, «інтуїтивності рідкісних великих умів», оскільки Гегель відверто скептично ставився до значення великих людей в історії. У цьому відношенні найближчою сучасною аналогією гегелівській соціальній філософії є марксизм, а діалектичний матеріалізм своїм походженням і концепцією (за винятком метафізики), по суті, завдячує Гегелю. Тим-то спроба використати Гегеля для заперечення Маркса була чимось більшим, ніж простою філософською недоречністю. Але економічна інтерпретація історії, принаймні так само, як і політичний лібералізм, була опонентом, що його фашизм і націонал-соціалізм мусили подолати. Після першої світової війни як в Італії, так і в Німеччині слід було довести, що національна воля одним лише актом ствердження здатна компенсувати відсутність матеріальних ресурсів і зарадити своїй економіці політичними засобами. Пріоритет політичних сил над економічними був предметом віри як для фашизму, так і для націонал-соціалізму. Обидва рухи були насправді і вважали себе революційними, а точніше — контрреволюційними. Але революційні можливості гегельянства з давніх пір використовували марксистки, і попри те, що Гітлер, безсумнівно, захоплювався і копіював популістську тактику марксистських агітаторів, він добре усвідомлював, що для націонал-соціалізму філософія марксистських теоретиків неприйнятна.

Політична філософія Гегеля і політична філософія фашизму та націонал-соціалізму сходилися на ґрунті націоналізму і антилібералізму. Однак ця схожість передбачала меншу спорідненість філософських світоглядів, ніж часто вважали. Гегелівський націоналізм — логічно найвразливіша частина його системи. Філософ ніколи не давав розумних пояснень, чому саме нація, а не якась інша з багатьох можливих соціальних груп, повинна наділятися моральною перевагою. Крім того, гегелівський націоналізм,

<sup>1</sup> Див., напр.: Herbert Marcuse, Reason and Revolution (1941), зокрема с. 402 і наст. Пор.: Franz Neumann, Behemoth (1944), pp. 77 f., 464.

хоч і передбачав моральне схвалення війни, не був імперіалістичний, бо імперіалізм несумісний із справжньою моральною повагою до національності як культурної цінності. З другого боку, ще задовго до першої світової війни націоналізм рішуче перестав опиратися на Гегеля. Націоналісти скрізь намагалися бути антилібералами і антипарламентаристами — на відміну від націоналістів періоду після Французької революції, — керуючись тим, що представницькі інститути і народний уряд суперечать сильній національній політиці. Скрізь вони прагнули бути мілітаристами і звеличувати сумнівну духовну цінність воєнної доблесті. Скрізь вони вдавалися до гегелівських аргументів проти індивідуальної свободи і рівності, але це свідчило про необізнаність із гегелівською філософією. Німець, який прочитав «Політику» Трайчке, або француз, який знав про таких монархістів, як Морес чи Барес, могли мало дізнатися про націоналізм від Гегеля. Свого часу гегельянство якнайкраще прислужилося запровадженню національних ідей в європейську політичну традицію, але його місія вже давно вичерпалася.

Коли Муссоліні вирішив, що фашизму потрібна філософія, він, очевидно, поставив завдання перед Джованні Джентіле, який, подібно Бенедетто Кроче, довго ототожнювався з італійською школою гегелівської філософії. Джентіле мав гегелівську теорію держави, але не мав достатньо часу, щоб нею скористатися. Муссоліні прийняв те, що йому запропонував Джентіле, і в результаті теорією італійського фашизму стала теорія «держави», її вишості, священності і всеохопності. Його девізом зробилися слова:

*Все для держави; ніщо проти держави; ніщо поза державою.*

Оскільки Муссоліні вже очолював уряд, то його владу легко було ототожнювати з владою держави. Раз держава — втілення «етичної ідеї», то фашизм міг подаватися, як форма високого політичного ідеалізму, на противагу самозваному матеріалізму марксистів, і як моральна чи релігійна концепція суспільства, на противагу класовій боротьбі й політичному лібералізму, потрактованому, як виключно егоїстичний і антисоціальний індивідуалізм. Це була, по суті, лінія, якої Муссоліні дотримувався у своїй енциклопедичній статті<sup>1</sup>:

<sup>1</sup> Enciclopedia Italiana. Vol. XIV (1932); перевидана під назвою «La dottrina del fascismo», Milan, 1932; англійський переклад називався «Fascism, Doctrine and Institutions», Rome, 1935. Стаття складається з двох частин: у першій, що, мабуть, була підготовлена Джентіле, викладаються загальні принципи, а друга присвячена менш абстрактним спостереженням про політичну й соціальну теорію. Першу переклав і докладно прокоментував Герман Фінер у «Mussolini's Italy» (Лондон, 1935), с. 165 та ін. Другу переклала Джені Соамс у «The Political Quarterly», т. IV (1933), с. 341; перевидана у «International Conciliation», ч. 306. З трьох наведених цитат перша взята з другої частини (International Conciliation, ч. 306, с. 9); друга — з першої частини, розд. 5; третя — з першої частини, розд. 10.

*Фашизм, нині і завжди, вірить у святість і героїзм; тобто — у дії, що не зумовлені безпосередньо чи опосередковано економічним мотивом. І якщо заперечити економічну концепцію історії, згідно з теорією якої люди — не більше, ніж маріонетки, що носяться туди й сюди на хвилях випадку, тоді як справжні рушійні сили абсолютно їм не підвладні, то це означає заперечити також існування постійної і незмінної класової війни — природного наслідку економічної концепції історії. І насамперед фашизм постає проти того, що класова війна здатна бути домінуючою силою в перебудові суспільства... Фашизм заперечує можливість матеріалістичної концепції щастя, залишаючи її тим, хто її винайшов, — економістам першої половини ХІХ ст.: тобто фашизм заперечує законність рівності, квітучого благополуччя, що звело б людину до тваринного рівня, змушуючи піклуватися лиш про одне — бути ситим і добре харчуватися, — а відтак зумовило б деградацію людства до суто фізичного існування.*

Тим-то фашизм є по-справжньому «релігійною концепцією, що розглядає людину в іманентному зв'язку з вищим законом, об'єктивною волею, яка перевищує окремого індивіда і підносить його до усвідомлення своєї приналежності до духовної спільноти». Останню ж творить і уособлює радше держава, ніж нація.

*Нація не породжує державу; це застаріла натуралістична концепція... Швидше держава породжує націю, наділяючи волею, а значить — справжнім життям народ, свідомий своєї моральної єдності... Справді, держава, як вираження універсальної етичної волі, творить право на національну незалежність.*

У цих пасажах, без сумніву, дуже відчутна гегелівська мова, але присутність справжнього гегельянства тут зовсім незначна. Звісно, синдикалістський соціалізм, в якому зростав Муссоліні, не мав нічого спільного з Гегелем і небагато — з Марксом. 1920 року статті Муссоліні ще таврували державу, як «велике прокляття» людства, а 1937 року він прийняв расову теорію з огляду на німецький альянс. У Джентіле теорію фашистської «держави» часом важко відрізнити від апології тероризму. Фашистські штурмові загони, що розганяли мітинги антифашистських профспілок, на його думку, «насправді були силою держави, ще не народженою, але в процесі формування». Більше того, згідно з Джентіле, сила — право, а свобода — підкорення. «Завжди максимальна свобода співпадає з максимальною силою держави... Будь-яка сила — моральна сила, бо вона завжди є вираження волі; і який би аргумент не використовувався — проповідь чи палиця, — його ефективність може полягати тільки у здатності врешті-решт прийняти внутрішню підтримку людини і змусити її

пристати на нього»<sup>1</sup>. Фашистська теорія держави Джентіле насправді була тільки карикатурою на гегельянство. Найвизначніший італійський гегельянець Бенедетто Кроче був також найбільш серйозним опонентом фашизму серед італійських філософів. Ще задовго до виникнення фашизму він зауважив, що навіть метафізика Джентіле містила елементи ірраціоналізму, запозичені у Ніцше, і навряд чи була гегельянською.

На відміну від гегельянського фасаду, спорудженого Джентіле для італійського фашизму, націонал-соціалізм ніколи не видавав себе за теорію «держави». «Майн кампф» містить багато пасажів, у яких Гітлер стверджував, що держава – не мета, а засіб, що її слід відкинути, якщо її політика загрожуватиме народному добробуту. Ніщо не було так чітко сформульоване у націонал-соціалістичній філософії, як твердження про те, що арійська чи нордична раса, нордичний народ – творець і носій культури, який встановлює норми моралі і політики. Іншими словами, гітлерівська філософія була взірцем «застарілої натуралістичної концепції», що її Муссоліні зрікся на користь «етичної ідеї» держави.

*Усвідомлення обов'язку, виконання обов'язку і покора не є самодостатніми цілями, як і держава, але всі вони призначені бути засобами, що уможливають і оберігають існування в цьому світі людської спільноти, що не відає різниці у своїй психічній і фізичній гармонії*<sup>2</sup>.

Було б, звісно, марно прагнути робити якісь категоричні висновки з використання таких туманних слів, як фашистська «держава» чи націонал-соціалістичний «народ». Тим не менш, відмінність слововжитку в обох випадках відповідала певним історичним реаліям. Коли Гітлер писав «Майн кампф», він перебував у тюрмі як лідер дискредитованої банди незаконних революціонерів. Не існувало більшої недоречності, ніж твердження про те, що Німеччині потрібна «держава», адже двом поколінням німців утовкмачували, що вони вже її мають. Крім того, німецької революції 1918 року стосується той важливий факт, що хоч вона й провалила кайзера, але зовсім мало ослабила офіційний правлячий клас і не завдала серйозної шкоди тим бюрократичним процесам, з допомогою яких провадилося щоденне управління. Як уже йшлося в попередньому розділі про Гегеля, ці процеси були конкретним змістом, що закріплювався за словом «держава» у гегелівській теорії конституційного уряду. Воно не передбачало політичного лібералізму, але свідчило про значний ступінь громадянської свободи і, безперечно, високий ступінь регулярної легальної

<sup>1</sup> Che cosa è il fascismo (1925), p. 50. Переклад взято з видання: Herbert W. Schneider, Making the Fascist State (1928), Appendix, No. 29. Цей пасаж був частиною промови, виголошеної в Палермо 1924 року, а пояснення про фашистські загоны було поміщене в примітці, коли книжка вже була надрукована. Словом «палиця» перекладено manganello.

<sup>2</sup> Mein Kampf, p. 780; пор.: pp. 122, 195, 579 f., 591 ff.

процедури. В Італії Муссоліні сміливо міг репрезентувати фашизм, як спробу створити таку правлячу машину, бо вона фактично ніколи не існувала в італійській політиці. Весь апарат покликаної до життя корпоративної держави міг, таким чином, отримати раціональне обґрунтування. Але було б абсурдно для Гітлера імітувати цю стратегію в Німеччині, де його проблема частково полягала в тому, щоб зруйнувати бюрократію. У більшості німців слово «держава» асоціювалося з бюрократичними процедурами другого рейху. Теорія расового, арійського, чи нордичного, народу набагато більше відповідала намірам націонал-соціалізму з його концепцією керівної ролі і запровадженням тоталітарним режимом. Тому філософія націонал-соціалістичної диктатури визначалася не штучним гегельянством італійського руху, а теорією расового народу, сконструйованою на підтримку німецького руху. Остання складалася, по суті, з двох частин: по-перше, із споріднених теоретичних ідей крові і землі, раси і життєвого простору і, по-друге, з практичного застосування їх у тоталітарному управлінні.

### Народ, еліта і вождь

У націонал-соціалістичних творах жодна риторична фігура не повторюється частіше, ніж фігура організму і його органів, для вираження зв'язку між індивідом і нацією, членом якої вона є. 1927 року Муссоліні писав про це в італійській робітничій хартії, що розпочинається так:

*Італійська нація – організм, наділений цілями, життям і засобами боротьби, що перевищують ті, які притаманні окремим індивідам або групам індивідів, що її складають.*

Аналогія, звісно, була стара, як світ. З часів Руссо її посилено використовували критики індивідуалізму, часто-густо неймовірно розширюючи. Переважно вона не означала нічого конкретного, за винятком тієї очевидної етичної ідеї, що люди, крім прав, мають ще й обов'язки. Але слово «органічний» довго було наділене містичними й віталістичними коннотаціями, що не знаходили достатнього біологічного обґрунтування. Націонал-соціалістична концепція расового народу розвинула ці непевні здогади у філософію, забезпечивши їм наукову – фактично псевдонаукову – підтримку. У результаті з'явилося містичне поняття народу й паралельні теорії крові та землі, в яких воно розроблялося. З практичних міркувань у центрі всього комплексу перебувало поняття Вождя і його зв'язок з народом. Націонал-соціалістична політична теорія становила філософію народу і держави, що відповідає народу. Так, Гітлер у «Майн кампф» неодноразово проголошував націонал-соціалізм теорією народної, чи «фолькової» держави.

*Вищою метою «фолькової» держави є турбота про збереження тих головних расових елементів, що, замінюючи культуру, творять красу і достоїнство вищої людяності. Отож ми, як арійці, здатні уявляти собі державу лише у вигляді живого організму нації, що не тільки сприяє збереженню цієї нації, але завдяки вдосконаленню духовних та ідеальних здібностей провадить її до вищої свободи<sup>1</sup>.*

Вживання винайденого слова «фольковий» у наведеному пасажі є визнанням з боку перекладачів того, що в англійській мові немає відповідника з коннотаціями німецького слова Volk (народ) і похідних від нього слів, надто ж тих, що використовувалися націонал-соціалістичною теорією. Центральну ідею цієї теорії становила ідея расового народу, або «органічного народу». Народ не можна охарактеризувати як расу в будь-якому сенсі, що пов'язаний з біологічним значенням останньої, бо він стосується культури, що її практично завжди можна навчитися чи набути, але не можна успадкувати. Він не тотожний нації, бо націонал-соціалістична теорія вкладала в нього біологічний зміст. Його не назвеш народом, бо це колектив, у якому кожна реальна особа — лиш тимчасовий носій його справжньої, але абсолютно неемпіричної сутності. Стефан Георге назвав це «темним лоном зростання», і загалом саме такі метафоричні висловлювання були б найкращим тлумаченням слова Volk (народ), оскільки значення його практично неможливо з'ясувати. З темного лона зростання постають расовий народ і індивід; індивід завдячує народові всім, чим він є, і всім, що він робить; він причетний до народу в силу свого народження і має вагу тільки тому, що в даний момент реалізує його невичерпні можливості. Індивіда еднає із співвітчизниками «містична святість кровних уз». Найкраще виховання індивіда — підготовка до служби на благо народу, а найвища честь — прислужитися для його збереження і зростання. Цінності індивіда — як етичні й естетичні ідеали, так і наукова істина, — походять від народу і мають сенс лиш тоді, коли підтримують і плекають його. Відтак за своїм достоїнством чи вартістю індивіди в жодному разі не є рівними, адже вони різною мірою втілюють реальність народу. Радше вони утворюють ієрархію природних начальників і природних підлеглих, а інститути народу повинні розрізняти ці ступені вартості з відповідними градаціями влади і привілею. У центрі знаходиться Вождь, оточений своїми найближчими послідовниками, а скраю — маса непомітних індивідів, яких він очолює. Таким чином, націонал-соціалістична теорія суспільства і політики включала три елементи: маси, правлячий клас, або еліту, і Вождя.

На перший погляд націонал-соціалістичне трактування народу в цілому виглядає напрочуд суперечливим. Ні Гітлер, ні Муссоліні ніколи не приховували своєї зневаги до нього. Переважна більшість будь-якої нації, за словами Гітлера, не здатна ні на героїзм, ні на самостійне мислення;

<sup>1</sup> Mein Kampf, p. 595.

вона — ні добра, ні погана, а посередня. У соціальній боротьбі вона інертна, але покірливо йде за переможцем. Її інстинктивною реакцією є страх перед оригінальністю і ненависть до вищого за неї, проте найбільше її бажання — знайти собі вождів. Вона байдужа до інтелектуальних або наукових аргументів, що їх неспроможна зрозуміти, й відгукується лиш на грубі і сильні почуття на кшталт ненависті, фанатизму й істерії. Її можуть пройняти тільки найпростіші докази, що повторюються безугавно і завжди у фанатично односторонній манері, з безпринципною байдужістю до правди, неупередженості й чесності.

*Великі маси — лиш частина природи... Їм потрібна перемога сильнішого і знищення або беззастережна капітуляція слабкішого<sup>1</sup>.*

З іншого боку, ні Гітлер, ні Муссоліні ніколи не сумнівалися, що їхня позиція залежить від інспірованої ними фанатичної відданості й самопожертви. Те, що вони інспірували, було простою очевидністю. Якщо вже знято всі заборони з використання тероризму, а вони використовували його постійно й систематично, то націонал-соціалізм і фашизм були справжніми масовими рухами і завдячували своєю владою цій обставині. Тероризм був лиш логічним продовженням пропаганди, оскільки, як цинічно зауважив Джентіле, націонал-соціалістичний «аргумент» сам становив різновид інтелектуальної догми. Характерною прикметою націонал-соціалістичної пропаганди було чергування лайки і лестощів — можливо, у психологічному плані це апеляція до якогось первісного відчуття гріха і спокути, — і такий метод цілком відповідав теорії. Бо загалом люди наділені не інтелектом, а стихійною здатністю інтуїції і волі. Глибоко в людській природі знаходиться «той надійний стадний інстинкт, який вкорінюється у єдність крові і який оберігає націю від загибелі, особливо в моменти небезпеки». Або, як про це говорить Муссоліні: «Здатність сучасної людини до віри — безмежна». І це, звісно, віра, що рушить гори. І Муссоліні, і Гітлер, без сумніву, щиро, як і завжди, вірили, що

*всі великі рухи є рухи народу, є вулканічні виверження людських пристрастей і духовних почуттів, розбурхані або жорстокою богиною убогства, або смолоскипом слова, пожбуреним у маси<sup>2</sup>.*

Масам, що лише скоряються і з примусу забезпечують руху вагу і силу, націонал-соціалістична теорія протиставляла природну аристократію, провідний і правлячий клас, чи еліту, яка забезпечує провід й інтелект.

<sup>1</sup> Mein Kampf, p. 469; пор.: Vol. I. ch. 12, passim. Див. також промовистий запис у Гебельсових «Diaries» (с. 56), де він занотовує розмову із своєю матір'ю, яка «для мене завжди була голосом народу».

<sup>2</sup> Mein Kampf, p. 136. Попередня цитата знаходиться на с. 598. Цитата з Муссоліні наводиться за виданням: Emil Ludwig, Talks with Mussolini (1933), p. 126.

Залежний од мас, націонал-соціалізм претендував на «справжню демократичність», не визнаючи при цьому жодної слушності в їхніх політичних поглядах і не вірячи, що будь-який процес народної освіти може щось докорінно змінити. У цьому відношенні його теорія перебувала в руслі найреволюційніших філософій ХХ ст. — синдикалізму, у якому зростав Муссоліні, і лєнінської теорії партійної організації. Ще до того, як він став фашистом, Муссоліні називав партію «маленьким, твердим, рішучим осередком»<sup>1</sup>. Націонал-соціалізм тільки витлумачив цю ідею, як універсальний біологічний факт. Процес добору еліти відбувається шляхом вічної боротьби за владу, що властива природі. Націонал-соціалістичний правлячий клас постає, як расово найбільш довершений, чи, може, точніше було б сказати, — виникає з «темного лона зростання», як природні вожді народу.

*Світгляд, який, заперечуючи демократичну масову ідею, прагне віддати цей світ найкращим людям... мусить також логічно дотримуватися цього аристократичного принципу і серед них, гарантуючи лідерство й найбільший вплив... найкращим головам.*

Відтак добір еліти — природний процес, цілком відмінний від механічного засобу підрахунку голосів. Еліта репрезентує народ тільки тому, що вона чіткіше й виразніше втілює його внутрішню волю до влади.

*Світова історія твориться меншинами, тільки-но ця нечисленна меншина з'єднується з волею і рішучістю більшості*<sup>2</sup>.

Очолує націонал-соціалістичну еліту Вождь, в ім'я якого все вершиться, який бере на себе всю «відповідальність», але вчинки якого ніде не можуть бути оскаржені. Між вождем і народом існував, по суті, містичний, чи ірраціональний зв'язок. Макс Вебер називав його «харизматичним», що простіше можна було б виразити так: вождь був своєрідним талісманом, «щастям» руху<sup>3</sup>. Він паросток народу, його з'єднують з народом містичні узи крові, він черпає наснагу від своїх расових коренів, провадить своїх людей з допомогою надійної інтуїції, що нагадує тваринний інстинкт, повертаючи їх до себе завдяки властивості, що не має нічого спільного із силою, породженою інтелектуальним переконанням. Він — геній або герой, що трактується, як людина чистої раси. Вишуканою мовою, яка, здається, відповідає ідеї, вождь «височить, наче якимось сильне і величне дерево, що живиться безліччю коренів». Він — «жива сутність незліченних

<sup>1</sup> Megaro, *op. cit.*, p. 187; пор. pp. 112 ff.

<sup>2</sup> Mein Kampf, pp. 661, 603, відповідно.

<sup>3</sup> Навіть такий «вільний» чоловік, як Гебельс, сприймав Гітлера саме так; див. «Diaries», с. 62. Зазнавши поразки, Гітлер залишився незаперечним лідером своєї партії; див.: Trevor-Roper, *op. cit.*, ch. 1.

душ, охоплених єдиною метою». Не так поетично, але в цьому ж дусі Гітлер у «Майн кампф» характеризував вождя з погляду пропаганди. Вождь не вчений і не теоретик, а психолог-практик і організатор-психолог, бо він мусить володіти методами здобуття якомога більшої кількості пасивних прибічників; організатор, бо йому треба вибудувати монолітну організацію послідовників, щоб закріпити свої здобутки. Лиш ті частини книжки можна назвати методичними, що стосуються пропаганди і вдосконалення автора у цьому мистецтві. Жоден трюк не пройшов повз увагу: перевага усного слова над написаним; ефекти освітлення, атмосфери, символіки і юрба; перевага мітингів, що скликаються вночі, коли ослаблена сила опору навіюванню. Керівництво провадиться з допомогою майстерного використання навіювання, колективного гіпнозу та всіх різновидів підсвідомої мотивації; успішність його залежить від «розумної психології» й «здатності відчувати розумові процеси широких мас населення»<sup>1</sup>. Вождь маніпулює людьми так, як художник формує глину.

### Расовий міф

Ідею народу і вождя підтримувала загальна теорія раси і зв'язку між расою і культурою, а конкретніше — міф про арійську, або нордичну расу та її місце в історії західної цивілізації. Відтак расова теорія та паралельна й допоміжна теорія життєвого простору були основними елементами націонал-соціалістичної ідеології. Расова проблема вважалася фундаментальною соціальною проблемою, а також ключем до історії. У «Майн кампф» Гітлер пояснював падіння другого німецького рейху його неспроможністю збагнути важливість раси, а Альфред Розенберг, який став офіційним філософом націонал-соціалізму, зробив боротьбу рас і притаманних їм типових культурних ідей принципом для пояснення еволюції європейської цивілізації. На цій філософії історії, що підкріплювалася даними біологічної і антропологічної науки, мала базуватися політика націонал-соціалізму, як політичного чи соціального руху. Насправді ж расова теорія націонал-соціалізму зовсім мало залежала від будь-яких наукових досліджень генетики чи раси, як біологічного феномена. Вона була наскрізь псевдонаукова. Значною мірою це був міф, винайдений для підтримки політичного шовінізму, і основувався він на расовому забобоні, зокрема на антисемітизмі.

Як і решта частин націонал-соціалістичної ідеології, її версія расового міфу копіїювалася з ідей, що довгий час були актуальні. Слово «раса», вжите без будь-якого точного біологічного значення, і претензія на походження від буцімто основної арійської раси використовувалися задля піднесення національної гордості як французів і американців, так і німців.

<sup>1</sup> Mein Kampf, pp. 704 ff.; пор.: Vol. II, ch. 11 та ін. Цитати з Гебельсових «Diaries», с. 129.

Либонь, вперше подібні настрої висловив француз Гобіно в середині XIX ст., який, однак, використовував їх не для підтримки націоналізму, а на користь аристократії в її протистоянні демократії. На зламі сторіч онімечений англієць Гастон Стюарт Чемберлен і його тесть Ріхард Вагнер популяризували арійський міф у Німеччині<sup>1</sup>. Істотна відмінність між Гобіно і Чемберленом полягала в тому, що останній обстоював претензію германізму на національну вищість. Після першої світової війни це був порятунок від національного приниження. Подібна расистська література, хоч і підтримувала дуже різні рухи в багатьох країнах, загалом була антиліберальна, імперіалістична й антисемітська. У Німеччині антисемітизм дався взнаки ще з часів Мартіна Лютера; ті стандартні звинувачення, що їх націонал-соціалізм висував проти євреїв, — про єврейську природу капіталізму й марксизму і про те, що єврейська змова існує для завоювання світу, — носилися в повітрі на протязі десятиріч. Отож в націонал-соціалістичному понятті расового народу відбилася багато нюансів знайомої догми, що ґрунтувалася на міцному забобі й переконанні, що кожна нація мусить вірити в свою винятковість.

Основні постулати расової теорії знайшли чітке, хоч і не зовсім послідовне вираження у «Майн кампф»<sup>2</sup>. Коротко їх можна було б підсумувати так. По-перше, весь соціальний прогрес відбувається як боротьба за вижиття, в якій сильніший залишається, а слабкіший знищується. Ця боротьба триває всередині раси, приводячи до появи природної еліти, а також між расами й культурами, що виражають іманентні властивості різних рас. По-друге, гібридизація змішуванням двох рас завершується занепадом вищої раси. Таке расове змішування — причина культурного, соціального й політичного занепаду, але раса може очиститися, бо гібриди мають тенденцію до вимирання. По-третє, хоча культурні й соціальні інститути безпосередньо виражають природні творчі сили раси, всі вищі цивілізації чи важливі культури є породженням однієї раси або, в кращому разі, — кількох. Раси можна поділити на три типи: культуротворча, або арійська раса; культуроносна раса, що здатна переймати і адаптувати, але неспроможна творити; і культуроруйнівна раса, а саме — євреї. Культуротворча раса потребує «допомоги» у формі праці і служби, виконуваних нижчевартисними расами. По-четверте, у культуротворчому арійстві самозбереження з егоїзму перетворюється на турботу про спільність. Не так інтелект, як обов'язковість та ідеалізм (честь) — видатні моральні якості арійства. Ці тези лиш виражають в загальній формі характеристики, що ними націонал-соціалізм наділяв народ, еліту й Вождя.

<sup>1</sup> Книжка Гобіно була надрукована в Парижі, 1853—1855; перший том під назвою «The Inequality of Human Races» переклав Адріан Колінз (Лондон, 1915). Книжка Чемберлена, надрукована 1899 року, була перекладена під назвою «The Foundations of the Nineteenth Century» Джоном Лі (Лондон, 1910). Про інші видання, які претендували на статус наукової літератури про стосунки між расою і культурою, див.: F.W. Coker, *Recent Political Thought* (1934), pp. 315 ff.

<sup>2</sup> Зокрема у т. I, розд. 11.

Расова теорія лягла в основу філософії історії Альфреда Розенберга, викладеної у «Der Mythos des 20. Jahrhunderts» (1930), що був наріжним каменем націонал-соціалістичної теорії. Вся історія, за Розенбергом, мусить бути переписана й перетлумачена у світлі боротьби між расами та їхніми ідеалами, а точніше — боротьби між арійською або культуротворчою расою і усіма нижчими людськими породами. Розенберг вважав, що ця раса розповсюдилася з певної точки розсіювання, розташованої на півночі, мігрувала в Єгипет, Індію, Персію, Грецію і Рим й стала творцем усіх цих древніх цивілізацій. Всі старожитні культури занепадали тому, що арійці змішувалися з нижчими расами. Тевтонські відгалуження арійської раси, ведучи багатовікову боротьбу проти «расового хаосу», що поглинув Рим, породили все, що має моральну або культурну вартість в сучасних європейських державах. Вся наука і все мистецтво, вся філософія і всі великі політичні інститути були створені арійцями. Їм протистоїть паразитична антираса — євреї, які створили сучасні расові отрути: марксизм і демократію, капіталізм і фінанси, безплідний інтелектуалізм, занепадницькі ідеали любові і смирення. Все, що варте збереження у християнстві, відображає арійські ідеали, а сам Ісус був арієць, але християнство назагал зіпсувала «єврейсько-єврейсько-католицька система» церкви. Справжню німецьку релігію, без догми або магії, на думку Розенберга, можна знайти у середньовічному німецькому містицизмі, зокрема у Екгарта. XX ст. найбільше потребує нової реформації, оновленої вірою в честь, як вищу цінність особистості, сім'ї, нації і раси.

Ту філософію, на якій базувалася ця імпазантна реконструкція історії, можна було б назвати різновидом расового чи біологічного прагматизму. Всі ментальні і моральні властивості пов'язані з расою (rassengebunden). «Душа — раса, побачена ізсередини». Ці властивості зумовлюються вродженими інтуїціями або мислительними формами, а всі расові проблеми чи рішення залежать від притаманного їй (расі) типу мислення. Ті питання, що ними переймається представник нордичної раси, позбавлені сенсу для єврея. «Знання, що виражене з максимально можливою для раси повнотою, наявне в її першому релігійному міфі». Відтак не існує ні загальних критеріїв моральної й естетичної вартості, ні загальних принципів наукової істини. Сама ідея істини, доброти і краси, що відкрита для розуміння і поцінування людей різних рас, — один з виявів занепаду інтелектуалізму. Кожна раса стоїть перед залізною необхідністю придушувати все іноземне, бо воно шкодить ментальній структурі расового типу. Раз істина «органічна» — тобто є втіленням вроджених расових можливостей, — то її критерієм служить здатність науки, мистецтва чи релігії вдосконалювати форму (gestalt), внутрішні цінності, життєву силу раси. Будь-яка творча філософія — твердження чи кредо (bekenntnis), що водночас виражає притаманну расовому типу інтуїцію і вольовий акт, спрямований на панування цього типу. Серед декларацій на підтримку Гітлера, що виголошувалися Націонал-соціалістичною асоціацією викладачів, одна належала філософу Мартіну Гайдегеру. По суті, це парафраз Розенберга:

*Істина — відкриття того, що робить людей впевненими, вільними і дужими в їхніх діях і знаннях. Від такої істини бере початок справжня воля до пізнання, і ця воля до пізнання обмежує потребу знати. Саме завдяки їй врешті-решт встановлюються межі, у які повинні ставитися справжні проблеми і в яких повинні вестися справжні дослідження. З такого джерела ми виводимо науку, що у необхідності відповідального існування пов'язана з народом... Ми повинні звільнитися від ідолопоклонства перед необгрунтованою і безсилою думкою.*

Обгрутовуючи тотожність своєї арійської раси, Розенберг вдається до туманних аналогій з мистецькими стилями, моральними ідеалами і релігійними переконаннями, аналогій значною мірою фантастичних і цілковито суб'єктивних. Крім того, його філософія відкрито проголошувала себе міфом. Однак з утвердженням націонал-соціалізму в Німеччині расову теорію почали розробляти, як «наукову» антропологію, зокрема під орудою Ганса Ф.К. Гюнтера, який був професором соціальної антропології в Єні<sup>1</sup>. Загалом жоден біолог чи антрополог, не зв'язаний з теорією, ніколи не вірив ані в існування біологічних критеріїв расової вищості, ані в те, що расові характери пов'язані з культурою, і подібні ідеї відкидалися безліч разів. На жаль, наукове заперечення майже безсиле супроти теорії, що залежить від волі до віри або до інтуїції, вкоріненої у кров. До того ж дуже часто расова теорія, як в націонал-соціалізмі, так і будь-де, перебуває у сфері, що її Торстейн Веблен назвав «прикладною психіатрією», тобто є мистецтвом використовувати забобон для досягнення прихованої мети. Це не значить, звісно, що в расову теорію ніхто щиро не вірив — антисеміти достатньо щирі, — йдеться лиш про те, що ірраціоналісти потурали прийняттю бажаного за дійсне. Навіть горезвісним фіктивним «Протоколам сіонських мудреців» вірили настільки, що Гебельс міг записати у своєму щоденнику: «Нації, що першими розкусили єврея... мають шанс посісти своє гідне місце в пануванні над світом»<sup>2</sup>. Критерієм расової теорії має бути не її істинність, а наслідки, що їх вона породжує, і цілі, що їм вона служить.

Расова теорія мала потрійний вплив на політику націонал-соціалізму. Передусім вона вела до загальної політики сприяння росту населення, зокрема тих його елементів, що вважалися арійськими, внаслідок суб-

<sup>1</sup> Див., напр., його «Racial Elements of European History», Eng. trans. by G. C. Wheeler, London, 1927. Наукову критику расової теорії та її історію до періоду націонал-соціалізму див.: Ruth Benedict, Race: Science and Politics (New York, 1940), де згадуються багато інших критичних досліджень біологів і антропологів.

<sup>2</sup> Diaries, p. 377. Пор. цікаві пасажі, в яких Гебельс висловлює свій подив з приводу того, що його антисемітські «аргументи» не були заборонені британською і американською пресою; сс. 241, 353 f., 370. Можливо навіть, що картина «єврейського світового панування» була своєрідною моделлю для націонал-соціалізму, як зауважує Конрад Гейден; див.: Der Fuehrer (1944), p. 100 та ін. Про історію «Protocols» див.: John S. Curtiss, An Appraisal of the Protocols of Zion, New York, 1942.

сидування шлюбу й багатодітних сімей, навіть якщо перенаселеність Німеччини зумовлювала потребу територіальної експансії. Така політика виливалася у фактичне заохочення незаконнонароджених дітей. По-друге, расова теорія породила еugenічний закон 1933 року. Удавано він мав на меті запобігти розповсюдженню спадкових хвороб, та насправді виражав загальну політику стерилізації, або викорінювання фізично й духовно дефективних суб'єктів. Втілювалася ця політика з варварською жорстокістю. Передбачалося, що еugenічна вигода була чимось більшим, ніж компенсацією за етичне й соціальне виродження, але расова теорія, звісно, базувалася на етичному постулаті, який заперечував співчуття й милосердя до слабкого. По-третє, — і найхарактерніше, — расова теорія спричинилася до появи антиєврейського законодавства 1935-го і 1938 рр. Воно теж передбачало збільшення або збереження чистоти раси. Згідно з ним, вважалися незаконними шлюби між німцями й особами на одну четверту (або більше) єврейського походження, власність євреїв експропріювалася, їх позбавляли професій і приватних підприємств, зводили до найнижчого громадянського статусу, трактуючи радше як «державних підданців», аніж громадян. Подібні заходи сягнули своєї кульмінації в політиці тотального знищення, що, згідно з пророцтвом, яке Гітлер висловив 1939 року, має стати результатом нової війни, а також залучення вцілілих євреїв до примусових робіт<sup>1</sup>.

Антиєврейську політику націонал-соціалізму можна описати виключно як вершину жорстокості в сторіччі, що не відзначається особливою гуманністю. З логічного погляду, однак, застосування расової теорії до євреїв мало випадковий характер. Вона могла застосовуватися і, в міру того як політика Гітлера поширювалася на захоплені Німеччиною східні землі, справді застосовувалася до інших народів. Так, в окупованій Польщі українцям надавалася перевага порівняно з поляками, хоч вони й не мали рівного статусу з німцями; поляки зберігали принаймні номінальну свободу, а євреї фактично були обернені в рабів. Загалом расова теорія передбачала градацію громадянського й політичного статусу, із збереженням влади і привілеїв за тими, хто вважався расовими німцями, і з численними підлеглими народами, що вишиковувалися за ними у спадній вартісній послідовності. Одне слово, як сказав Гітлер у «Майн кампф», ця теорія передбачала панівну расу й «допоміжні» раси, покликані їй служити. Але оскільки раса (як її тлумачила теорія) була фіктивною, то це означало, по суті, що націонал-соціалістичне правління може на расовому ґрунті придушувати й експлуатувати будь-яку етнічну групу. Таким чином, расова теорія була лише способом логічного обгрунтування панування націонал-соціалістичної еліти.

Ті приховані цілі, що їх завдяки расовій теорії й антисемітизму прагнула досягти націонал-соціалістична філософія, мають умоглядніший характер, бо вони знаходяться в туманній сфері масової психології. Але очевидно, що вони

<sup>1</sup> Eugenічне й антиєврейське законодавство аналізується у: Franz Neumann, Behemoth (1944), pp. 111 ff. Appendix, pp. 550 ff.

афоризму було так само зрозуміле й для німців. Тут намічалася програма, яка сприяла вирішенню проблем німецької імперської думки, що ними вона терзалася з часів Тірпської морської експансії 1900 року, і яка клала край ваганням між морською і наземною владою та суперечностям між східнонімецькими юнкерами й західнонімецькими промисловцями. По суті, і ті, й ті мали рацію, але пріоритет надавався наземному загарбанню найближчої континентальної території. Найперша проблема — Росія, і теоретично її можна розв'язати або російським альянсом, або завоюванням. Франція, як наземна сила, — занепадницька, з погляду расової теорії вона має «негроїдний» етнічний характер, а модель Британської імперії застаріла. Мета німецької дипломатії і стратегії повинна полягати в тому, щоб приборкати західні сили, але в центрі її уваги має бути Росія. Значною мірою це була теорія німецької політики, намічена Гітлером у «Майн кампф»<sup>1</sup>, очевидно, під впливом Гаусгофера. Основна помилка другого рейху, на його думку, полягала в орієнтації на промисловий розвиток і експорт, замість того щоб у своїй політиці орієнтуватися на розширення власної території. Найважливішою подією в тисячолітній німецькій історії була колонізація Остмарку і територій на схід від Ельби. Націонал-соціалісти хочуть «покласти край безконечному німецькому наступові на південь і захід Європи і спрямувати наш погляд до східних земель... Ми здатні думати насамперед тільки про Росію і її васальні сусідні держави».

Аргументація, на якій відверто базувалася націонал-соціалістична теорія життєвого простору, становила, як і у расовій теорії, дивну суміш емоцій і сумнівної науки. Почасти вона посилялася на давню схильність німців ідеалізувати середньовічну імперію, що існувала «ще до відкриття американського континенту», і на міф про те, що всі політичні й культурні здобутки Центральної Європи чи навіть докомуністичної Росії були справою німецьких меншин. Отож німці — «природні» вожді й правителі цього регіону. Узагальнена і псевдонаукова аргументація геополітики переважно набирала форму біологічної аналогії. Держави, мовляв, це — організми, а стосунки між ними визначає природний добір. Поки мають силу, вони ростуть, а переставши рости, — помирають. Держава, що не розширюється, є або загниваючою, або породженою «замкнутим» народом, позбавленим генія політичного будівництва. Життєво сильні держави скоряються «категоричному імперативу» збільшувати свій простір. Кордони держави — її «периферійні органи» або зростаючі краї. За своєю природою держава не має сталого кордону, а тільки тимчасовий передній край, «точку спокою в безперервному розвитку». «Добрий» кордон — той, що полегшує проникнення й прикордонні інциденти. Договори й міжнародне право не здатні стримати могутні природні сили народу, і загалом його конституція й легально створені інститути — тільки засоби організувати і збільшити його могутність. Будь-яке навмисне обмеження конкурентної боротьби

<sup>1</sup> Зокрема т. II, розд. 14; пор. т. I, розд. 4. Очевидно, Гаусгофер мав менше ілюзій, ніж Гітлер, щодо реальності російського завоювання.

внаслідок контролю над народженням або пацифізму тільки відкриває зелену вулицю нижчим расам, тому що боротьба — закон прогресу.

*З огляду на обмежену територію культурно вищі, але менш жорстокі раси будуть змушені припинити своє зростання навіть тоді, коли культурно нижчі, але брутальніші й природніші народи через володіння ширшим життєвим простором матимуть змогу безмежно зростати, іншими словами, світова воля в певний момент опиниться в руках людства, що має нижчу культуру, але вищу енергію і активність<sup>1</sup>.*

Таким чином, ідея життєвого простору була доповненням ідеї расового народу. Насправді з наукового погляду вони суперечили одна одній, бо якщо культура ґрунтується на расі, вона не може ґрунтуватися на географії. Але те, що їх об'єднувало, не мало до науки жодного стосунку. Зв'язок цей був, по суті, містичний і емоційний. Фрази на кшталт «культурного ландшафту» або «фолькової землі» змішували два універсальні й могутні людські почуття: любов, що її кожен народ відчуває до своєї батьківщини, і любов, що її він відчуває до свого способу життя, — і вони підпорядковували ці почуття планам воєнного загарбання.

Крім цих сентиментальних факторів, ефективно обґрунтування геополітичного поняття життєвого простору базувалося на припущенні, що економічне процвітання залежить від політичного контролю, а обидва вони — від воєнної сили. Доповнювала їх окреслена вище стратегічна теорія, що воєнна сила в сучасних умовах є радше наземною сплою, аніж морською. Йшлося передусім не про територію як таку, а про доступ до сировинної бази і ринку збуту промислових товарів. Часті порівняння Гітлера між населенням і територією, — скажімо, на штиб того, що Сполучені Штати мають п'ятнадцять жителів на один квадратний кілометр, тоді як Німеччина — сто сорок, — між «націями, що мають, і націями, що не мають» або між пролетаріатом та імушними націями, були відверто позбавлені сенсу, якщо не дивитися на них з перспективи ринків. І аргумент про те, що перенаселення зумовлювало експансію, базувався на переконанні, що ринки могла організувати тільки політична влада. Тим-то геополітичне поняття «простору» було риторичною фігурою, зумовленою тими перевагами, що їх великі регіони безумовно мали для воєнної стратегії. Буквально воно означало поширення німецького панування на завойовані сусідні території з метою економічного визиску. У цьому ж дусі слід розуміти й геополітичне поняття самостійності. Йшлося не про розвиток внутрішніх ресурсів і заміників відсутньої сировини, хоч деякі націонал-соціалісти (наприклад, Грегор Штрайсер) думали саме так. Це були заходи для забезпечення відносної незалежності світових ринків під час війни. Геополітичний принцип, що самостійність — прикмета благополуч-

<sup>1</sup> Mein Kampf, pp. 174 f.



них держав, передбачав, що готовність до війни становить перманентну необхідність, оскільки від цього залежить комерційне процвітання держави.

Можливо, найчіткіше визначення життєвого простору дав Гітлер у знаменитій промові, виголошеній 1932 року перед промисловцями Дюсельдорфа. Успіх промови, либонь, означав поворотний пункт у його політичній кар'єрі. Процвітання Німеччини і звільнення від безробіття, говорив він, залежить від зовнішньої торгівлі, але ідея, що можна завойовувати світ самими лише економічними засобами, — «одна з найбільших і найжахливіших ілюзій».

*Німецька економіка не завойовувала світ для того, щоб потім нарощувати німецьку могутність, але в нашому випадку справді наддержавна (Machtstaat) створила для ділового світу загальні умови його подальшого процвітання... Не може бути економічного життя, доки за цим економічним життям не стоять рішуча політична воля нації, що повністю готова вдарити — і вдарити сильно.*

За всім імперіалізмом криється воля білої раси втілювати «надзвичайно бруталне право поневолювати інших».

*Біла раса, однак, може практично втримувати свою позицію лише доти, доки існуватиме відмінність життєвого рівня у різних частинах світу. Забезпечте нині нашим так званим ринкам збуту той же життєвий рівень, що й у нас, і ви побачите, що біла раса не зможе втримувати ту перевагу, що знаходить вияв не тільки в політичній силі нації, але й в економічному добробуті індивіда<sup>1</sup>.*

За два роки перед тим, ведучи мову про самостійність, Гітлер сказав:

*Наше завдання — влаштувати у велетенському масштабі всього світу так, щоб кожна країна виробляла все те краще, на що вона здатна, тоді як біла раса, нордична раса, бере на себе організацію цього гігантського плану... То правда, що це не повинно пов'язуватися з будь-якою експлуатацією іншої раси, бо перед нижчою расою стоять інші завдання, ніж перед вищою: остання мусить мати в своїх руках контроль, і цей контроль належить зберігати нам разом із англосаксами<sup>2</sup>.*

Отже, по суті, націонал-соціалістична теорія життєвого простору була найбільш грубим, а також логічно найпростішим вирішенням проблем

<sup>1</sup> Повністю промова надрукована у: Speeches (London, 1942) ed. by Norman H. Baynes, pp. 777 ff. Цитати відповідно на с. 804 і 794.

<sup>2</sup> Ibid., p. 775.

міжнародної торгівлі й політики. Вона означала політичне панування з допомогою воєнної сили й збереження вищого життєвого рівня за пануючою силою завдяки системі визиску, що увіковічувала низький рівень життя поневолених народів. Крім світового панування єдиної влади, що мусить, звичайно, бути кінцевою метою для сили, яка контролює серцевину землі світу, теорія передбачала регіоналізм. Світ мав бути поділений на кілька великих «порядків» або сфер контролю, керованих власною панівною силою. Саме такий зміст приписувався американській доктрині Монро, що її теоретики геополітики надавали великої ваги, як першому визнанню своїх принципів. Американське відстоювання прав націй, що перебувають поза межами американської сфери, вони витлумачували як імперіалізм. Свій власний проект вони часто називали європейською доктриною Монро. Стосунки між регіонами передбачалися виключно на основі сили, оскільки жоден договір не міг бути чимось більшим, аніж тимчасовим компромісом, а жоден кордон — чимось більшим, ніж «точкою спокою», в якій дві сили перебувають у тимчасовій рівновазі. В кожному регіоні панівна сила (теоретично панівна расова група) повинна була вказувати підлеглим групам їхню економічну функцію і їхній політичний статус. Тож юридично життєвий простір, як расова теорія, переростав у систему народного закону і екстериторіальності. Міжнародне право мало щезнути в подвійному сенсі. Усувалися як рівні права націй, так і рівні права людей або меншин, незалежно від раси. В будь-якому юридичному сенсі національність мусила зникнути разом із інтернаціоналізмом. Хоча націонал-соціалізм знаходив підтримку в німецькому національному почутті, його теорія, по суті, передбачала ту форму світової організації, що була притаманна для донаціональних імперій.

### Тоталітаризм

Як італійський фашизм, так і німецький націонал-соціалізм за своєю внутрішньою природою були спробами підпорядкувати всі класові й групові розбіжності єдиній меті імперіалістичного звеличення. Міфи, що визначали їхню філософію, мали сприяти досягненню цієї мети. Отож цілком логічно, що практичним наслідком їх обох була тоталітарна внутрішня будова держави. З огляду на вже з'ясовані причини, націонал-соціалістична теорія расового народу забезпечувала для такого руху більш адекватну філософію, ніж гегельянство Муссоліні, але в обох випадках результат був один. Управління може, — насправді мусить, — контролювати будь-який вчинок і будь-який інтерес кожного індивіда або групи для того, щоб використати їх для зміцнення національної могутності. Відтак теорія тоталітаризму передбачала, що державне управління є не тільки самовладним у своїх рішеннях, але й нічим не обмеженим у своїх діях. Поза його компетенцією не було нічого. Всі інтереси і цінності — економічні, моральні й культурні, — будучи частиною національних ресурсів, контролювалися і викорис-

товувалися державним управлінням. Без його дозволу не могло бути ні політичних партій, ні профспілок, ні промислових чи торгових асоціацій. Тільки під його орудою могли існувати виробництво, комерція, труд. Без урядових інструкцій не могло бути ні публікацій, ні публічних зібрань. Освіта стала знаряддям уряду, як і релігія, хоч ні фашизмові, ні націонал-соціалізму не вдалося домогтися від церков чогось більшого, ніж мовчазної згоди<sup>1</sup>. Дозвілля й відпочинок стали засобами пропаганди і дисципліни. Не залишилося жодного потаємного куточка, що його людина могла б назвати своїм власним, жодної людської асоціації, яка б не підлягала політичному контролю. Приналежність до народу поглинала всю особистість, її здібності, її інтимні стосунки.

Як принцип політичної організації, тоталітаризм, звісно, передбачав диктатуру. Він швидко призвів до скасування німецького федералізму й місцевого самоврядування, до фактичного розпуску ліберальних політичних інститутів на кшталт парламентів і незалежного суду, а також до перетворення виборчого права у ретельно регульовані плебісцити. Політичне керівництво зробилося не просто всепроникним, а, як любили висловлюватися націонал-соціалісти, «монолітним», маючи на увазі, що вся соціальна організація зводилася в систему, а її енергія використовувалася на досягнення національної мети. Насправді ж у такому зображенні тоталітаризму було багато вигадки. Існувала, певна річ, повна концентрація влади в руках вождя, тобто на найвищому рівні формування політичного курсу. Але вона (влада) ґрунтувалася на могутньому впливі його особистості, тоді як адміністративна організація, що втілювала цю політику в життя, була, «по суті, мішаниною приватних імперій, приватних армій і приватних розвідок».

*Звісно, безвідповідальний абсолютизм несумісний з тоталітарним керівництвом; бо перед лицем політичної нестабільності, небезпеки раптових змін і загрози особистої помсти будь-хто, чие положення робить його сильним або вразливим, повинен захистити себе від несподіванки, утримуючись від колективної змови, якої б влади він не домагався. Отож врешті-решт колективної змови не існує взагалі<sup>2</sup>.*

Якщо на адміністративному рівні це було справедливо, то на рівні конституційному чи правовому — справедливо двічі. Націонал-соціалізм ніколи так і не домогся раціонального розподілу функцій у будь-якій урядовій галузі або організації керівних органів з юридично визначеними повноваженнями, що діяли б у строгій відповідності з існуючим законодавством. Ці бюрократичні якості, що в німецькій конституційній системі

<sup>1</sup> Гебельс вважав священиків «найогиднішими покидьками», якщо не рахувати євреїв, але він відкладав «розправу» з ними до завершення війни; Diaries, p. 146; пор. 120 f., 138.

<sup>2</sup> Trevor-Roper, *op. cit.*, p. 2; пор.: p. 233.

правління значно переважали політичний лібералізм, фактично були скасовані з приходом до влади націонал-соціалізму. Існуючі адміністративні й судочинні органи залишилися, але були ретельно профільтовані партійним персоналом, нерідко з відвертою метою покінчити з їхніми традиційними процедурами. Вони поповнилися також великою кількістю нових органів, що почасти перейняли старі обов'язки, а почасти, коли виникала потреба, брали на себе нові. Тим-то Гебельс міг нарікати, що «ми живемо в державі, сфери повноважень якої вкрай погано розмежовані... Внаслідок цього німецька внутрішня політика абсолютно некерована»<sup>1</sup>. Націонал-соціалізм, по суті, повністю зруйнував німецький ідеал правової держави, тому німецькі критики націонал-соціалізму часто не вважали третій рейх державою взагалі.

Змішування функцій і відсутність чітких правових взаємин було цілком характерним для тоталітаризму. Так, скажімо, ніколи не існувало якоїсь виваженої конституційної теорії націонал-соціалістичної партії чи її стосунків з державою, хоч це була єдина партія, що дозволялася законом. Згідно з законом, вона була корпорацією, але, певна річ, не підлягала будь-якому юридичному чи політичному контролю, а її постанови мали водночас законодавчий, адміністративний та судочинний характер. Подібно до цього, елітарна охорона (Schutzstaffel), штурмові загони (Sturmabteilung) й гітлерівська молодь, хоча номінально і вважалися агентурою партії, а не уряду, мали законодавчі й судочинні повноваження і володіли екстраправовими привілеями. З іншого боку, судочинство повністю втратило свою незалежність і безпеку, тоді як судова сваволя практично була безмежною. Саме право навмисне затуманювалося, так що всяке рішення мало практично суб'єктивний характер. 1935 року було виправлено карний кодекс з тим, щоб дозволити покарання будь-якого вчинку, що суперечив би «здоровому народному почуттю», навіть якщо це порушувало неіснуючий закон. Журналіст міг втратити право на публікацію матеріалу, який торкався громадського інтересу, який міг би послабити єдність німецького народу чи образити честь і достоїнство німця, який виставляв кого-небудь в комічному світлі або був з певних міркувань непристойний. Очевидно, що ні про який раціональний нагляд за такими законодавчими актами не могло бути й мови. Цілковита адміністративна сваволя витіснила рівність перед законом і законним порядком. На практиці тоталітаризм означав, що будь-яка особа, чії дії розглядалися як такі, що мають політичну значимість, була позбавлена правового захисту, якщо уряд, партія або котрийсь із її численних органів застосовував проти неї свою владу.

У соціально-економічній структурі наслідки були подібними. Тоталітаризм брався за організацію й керівництво всіма сторонами економічного й соціального життя, окрім сфери дозволеної потаємності чи вільного

<sup>1</sup> Diaries, p. 301. Про організацію націонал-соціалістичного правління див.: Franz Neumann, Behemoth (1944), pp. 62 ff; Appendix, pp. 521 ff. Поп.: John H. Herz, «German Administration under the Nazi Régime», Am. Pol. Sci. Rev. Vol. XL (1946), p. 682.

вибору. Але важливо з'ясувати, що конкретно означав цей тип організації. Передусім йшлося про знищення великої кількості структур, які існували довгий час і мали відповідні органи для економічної і соціальної діяльності. Профспілки, торговельні, комерційні й промислові асоціації, благодійні товариства, товариства освіти дорослих чи взаємодопомоги були або розпущені, або переукомплектовані. Членство фактично стало примусовим, службовці добиралися за «принципом керівництва», а закони, яким вони підкорялися, встановлювали не члени організації, а керівний орган. «Принцип керівництва» скрізь означав заміну влади, що працює через відрегульовані канали, владою особистості, а також заміну самоврядування накинутою дисципліною. Результат був до певної міри парадоксальним. Бо, незважаючи на те, що тоталітарне суспільство було «організоване» наскрізь, людина залишалася в ньому ще більш самотньою, ніж будь-коли. Вона стала безпорадною в руках організації, до яких «номінально» належала, практично нічого не знаючи ні про їхні цілі, ні про їхнє управління. Попри зневагу націонал-соціалізму до «атомарного індивідуалізму» демократичного суспільства, тоталітарне суспільство було набагато атомарнішим. Народ загалом перетворився в «маси», а відтак став ідеальним матеріалом для пропагандистської обробки. Характерною рисою тоталітаризму була не організація як така, бо всяке складне утворення має непросту будову. Вся справа в природі організації, у тому факті, що вона була покликана служити засобом строгої регламентації життя.

Щодо економічної організації, то, на перший погляд, існувала значна відмінність між італійським фашизмом і німецьким націонал-соціалізмом. Відповідно до ідей, які довгий час домінували в італійському синдикалізмі, фашизм набув форми так званої «єдиної держави». У Німеччині про єдину, корпоративну державу говорилося в перші дні націонал-соціалізму, але потім нею знехтували, як і рештою соціалістичних елементів партійної програми. Ідея єдиної держави була проста й існувала ще задовго до появи фашизму. Вона означала тільки те, що робітники й капіталісти повинні співробітничати задля збільшення продукції, домовляючись про заробітну плату, а не вдаючись до страйків чи локаутів. В Італії корпоративний, єдинодержавний апарат поступово запроваджувався на протязі чотирнадцяти років. Він складався з вертикальних синдикатів підприємців і робітників головних економічних підрозділів, організованих на місцевому, регіональному й національному рівнях, і горизонтальних корпорацій, що також об'єднували промисловців і найманих робітників кількох промислових галузей. Завершувала систему Палата корпорацій, якої до 1939 року не було. Теоретично палата становила функціональне представництво тих галузей промисловості, які здавна обстоювалися синдикалістами й цеховими соціалістами. В теорії синдикати також були автономними спілками промисловців і робітників, створеними для колективних торгових операцій. Фактично, хоча членство й не було примусовим, членські внески бралися із заробітної плати членів і нечленів, а заробітні контракти заключалися з останніми. У Німеччині Робітничий фронт був частиною

партії і організовувався не за професійним, а виключно за адміністративним принципом. Членство було примусовим, а профспілки розпущеними. Отож Робітничий фронт не претендував на пайову участь у діяльності та у вигодах від неї; заробітна плата встановлювалася робітничими опікунами, які призначалися урядом. Торгові асоціації промисловців залишилися, але їх перетворили у національні групи, організовані за принципом керівництва.

Таким чином, італійська система була системою самоврядних асоціацій, в яких промисловці й робітники мали однакове представництво, тоді як німецька базувалася на цілковитому урядовому регулюванні промисловості. Насправді способи функціонування обох систем відрізнялися мало. І дирекція, й робітництво втратили свободу спілкування і незалежність своєї діяльності. Тієї рівності між робітниками і керівництвом, що передбачалася італійським планом, в дійсності ніколи не існувало. В обох країнах цілковитий контроль перебував у руках людей, які призначалися урядом (або партією, що було одне й те ж), а вони загалом стояли набагато ближче до керівництва, ніж до робітників. В обох країнах загальна тенденція полягала також у збільшенні розмірів промислових одиниць і у поглинанні картелями малих незалежних виробників. Єдиною істотною вигодою, що її отримали робітники, була повна зайнятість, але в цілому їм перепала менша частина національного доходу. Одне слово, тоталітаризм, як у фашистській, так і в націонал-соціалістичній формі, мав характеристики й тенденції, властиві контрольованій військовій економіці, якою він практично і був. Контроль, що його тоталітаризм утримував над економікою, фактично поширювався на пресу, виховання, науку і мистецтво, на будь-яку частину національної культури, що могла прислужитися зміцненню національної могутності. Створене 1933 року міністерство Гебельса несло «відповідальність за всі фактори, які впливають на психічне життя нації». За словами Гітлера, жодне джерело впливу не було забуте: «Від дитячої абетки й до останньої газетки; жоден театр і жоден кінофільм». Директиви в будь-якій сфері, включаючи науку, стали «засобами для піднесення національної гордості». Внаслідок цього «в серцях і умах молоді через інстинкт і розум утверджувалися расова свідомість та расове почуття».

*Ні один хлопець чи дівчина не повинні залишати школу без вичерпного знання про необхідність і природу чистоти крові<sup>1</sup>.*

Така програма запроваджувалася на всіх рівнях системи освіти і у всіх галузях інтелектуальної діяльності. Щодо мистецтва, один важливий підручник з права проголосував:

<sup>1</sup> Mein Kampf, pp. 636 f. Див., напр.: The Nazi Primer, Eng. trans. by H. L. Childs, New York, 1938; підручник призначався для гітлерівської молоді.

*Тоталітарна держава не визнає самостійного існування мистецтва... Вона вимагає від митця позитивного ставлення до себе*<sup>1</sup>.

Існувало багато проектів, що передбачали заміну християнства новими тевтонськими культами або очищення його від тих елементів, що вважалися неарійськими, хоч уряд завбачливо ніколи не ототожнював себе з будь-яким із цих культів. Те, що Розенберг називав «старою хибною свободою безконечного навчання», зникло з німецьких університетів, а натомість прийшла «справжня свобода», свобода «бути органом національної життєвої сили». Єврейські вчені були усунуті, професорсько-викладацький корпус і студентство організовані за «принципом керівництва», а метою німецької вищої освіти стало — відповідно до націонал-соціалістичних принципів — виховання політичної еліти. В цьому відношенні типовими освітніми закладами були не університети, а технікуми й вищі партійні школи. Соціальні студії на кшталт історії, соціології та психології в основному перетворилися на галузі пропаганди, припасовані для розробки й розповсюдження расового міфу. Можливо, вершини абсурду було досягнуто, коли підручник фізики декларував, що «наука, як і будь-який інший людський продукт, є расова і зумовлена кров'ю»<sup>2</sup>.

То правда, либонь, що такі ексцентричні ідеї, як арійська фізика, мало позначилися на професійному навчанні в галузі науки і техніки. Тим не менш, вони проливають яскраве світло на одну з непереборних дилем тоталітарного правління. Домагаючись максимальної військової сили і максимального інтелектуального контролю, тоталітарне правління прирікає свою освітню систему на своєрідний експеримент. Фактично йому треба вирішувати, чи здатне воно, спотворюючи соціальні дослідження й гуманітарні дисципліни, зберігати при цьому природничі науки в такому стані, щоб вони могли підтримувати технологію. Позбувшись перших, тоталітарне правління не здатне обґрунтовувати доцільність свого існування; позбувшись останніх, воно втрачає основу своєї влади. Науки, звісно, можна якийсь час комбінувати, але чи можна це робити постійно — інша річ. У випадку Німеччини важко сказати, наскільки згубною була втрата єврейських математиків і фізиків для воєнних досліджень.

### Націонал-соціалізм, комунізм і демократія

Будь-який аналіз політичних теорій останньої чверті століття конче мусить завершуватися порівнянням націонал-соціалізму і комунізму, а їх обох з ліберальним демократизмом. Адже в цей період три названі рухи вели суперечку за людське довір'я, вимагаючи від своїх послідовників надпри-

родних зусиль і самопожертви. Кінець його засвідчив, що націонал-соціалізм зазнав поразки від тимчасового союзу двох інших таборів, союзу, який зробив протиріччя між комунізмом та демократією ще гострішим, ніж будь-коли. І тільки дуже оптимістичний мислитель взявся б прогнозувати, що головні ідеї націонал-соціалізму не можуть відродитися в новій формі. Відтак відмінності й подібності між цими рухами були й залишаються в центрі уваги політичної теорії. Бо, зрештою, вони залежать від суперечливих поглядів на політику, її природу і ту роль, яку вона може й повинна відігравати на національному й міжнародному рівні.

Багато подібностей між націонал-соціалізмом і комунізмом лежать на поверхні і є очевидними. Обидва вони постали внаслідок соціального й економічного занепаду, що частково зумовлювався війною, але також був виявом внутрішніх протиріч західного суспільства. Обидва були політичними диктатурами. Обидва зневажливо відкинули парламентаризм як засіб зваженого вирішення проблем шляхом переговорів, що його, керуючись принципом лібералізму, протягом сторіч виробляв європейський політичний досвід і що стало ефективною і стабільною заміною диктаторських форм правління. Обидва мусили відновити чистку як політичний інститут. Обидва визнавали лиш одну політичну партію, якій дозволялося утримувати власний примусовий апарат. Згідно з теоріями обох, партія була самозваною аристократією, місія якої полягала почасти в керівництві, почасти в навчанні, а почасти у приневолюванні значної частини людства на тому шляху, яким йому рекомендувалося простувати для власного ж блага. Обое були тоталітарні в тому сенсі, що вони скасували ліберальне розрізнення між сферами особистої компетенції й державного контролю, перетворивши освітню систему в орган універсальної ідеологічної обробки. У філософському плані обое були вкрай догматичні, претендуючи — один в ім'я арійської раси, інший в ім'я пролетаріату — на вище розуміння, здатне встановлювати закони для мистецтва, літератури, науки і релігії. Обое спричинилися до появи духовного стану, що нагадує релігійний фанатизм. У своїй стратегії вони були відчайдушно претензійними, щедрими на обіцянки, брутальними зі своїми опонентами, схильними вважати всяку поступку зі свого боку за тимчасовий виверт, а з боку суперника — за ознаку слабкості. Соціальні філософії обох збігалися в трактуванні суспільства як системи економічних чи расових сил, регулювання яких відбувається радше внаслідок боротьби і панування, ніж шляхом взаєморозуміння і компромісу. Тому обое вважали політику системою виконавчих сил, а відтак — вираженням влади.

Однак, незважаючи на ці подібності, очевидно, що комунізм перебував на вищому моральному й інтелектуальному рівні, ніж націонал-соціалізм. Принаймні попервах основна мета комунізму була благородна і гуманна. Його щирість не викликала жодних сумнівів. Його теорія була результатом діяльності двох генерацій марксистських науковців, з якими він проголошував свою моральну й інтелектуальну спорідненість. Фактично комунізм перетворив свою тотожність з Марксом у догму. Націонал-соціалістична

<sup>1</sup> Див.: William M. McGovern, *From Luther to Hitler* (Boston, 1941), p. 655.

<sup>2</sup> Про ці та інші подібні заяви див.: Edward Y. Hartshorne, *The German Universities and National Socialism* (Cambridge, Mass., 1937), pp. 112 ff.

теорія, навпаки, була продуктом опортунізму, а часом — цинізму й відвертого інтелектуального крутіїства: його етика була етикою *declassé*, тобто етикою обездолених, розорених прошарків суспільства. Марксизм виявив антигуманні й аморальні наслідки сучасної технології і капіталізму, що їх тепер бачить і сам лібералізм, і хоча комунізм применшував важливі цінності, досягнуті під час розвитку ліберальної політики, але все ж не заперечував їх. За традицією, комунізм виступав за розширення, а не обмеження демократії. Обставини його розвитку в Росії і меншою мірою свідомі наміри змусили Леніна усунути з марксизму майже весь його демократичний зміст. Навіть тоді цілі комунізму напоказ залишалися доброзичливими, хоча методи його часто були брутальними. Фашизм і націонал-соціалізм, навпаки, надихався прагненням досягти й увіковічити систему соціальної і економічної нерівності. Людям, які надовго були приневолені до нижчого життєвого рівня, вони обіцяли сентиментальну винагороду — участь у грандіозній національній місії, що, по суті, означало економічний імперіалізм, а також участь у майбутніх матеріальних винагородах, до яких справа так і не доходила. Структура влади і привілеїв, що їх націонал-соціалізм розглядав як форму національного суспільного устрою, переносилася на міжнародну спільноту. Фінал виявив усю нереальність і примарність такого проекту. Він не тільки призвів до війни, про що було відомо заздалегідь, а війна не просто спричинилася до нечуваних втрат і страждань. Природа націонал-соціалістичного управління обернула поразку в катастрофу. Правління, що трансформувалося в особисту диктатуру, не могло навіть піти у відставку, щоб зберегти національну економіку і національну політичну систему.

Філософії націонал-соціалізму і комунізму намагалися бути інтелектуально недосяжними для невтаємничених. Обидві вони вимагали цілковитої відданості й ґрунтували свою претензію на абсолютну істину на такому виді інтуїтивного пізнання, якого не міг мати чужинець і який був непроникний для здорового глузду. Жодна з цих філософій не вважалася засобом інтелектуальної і моральної комунікації. Націонал-соціалістичній претензії на арійську науку і арійське мистецтво відповідала комуністична претензія на пролетарську науку і пролетарське мистецтво, а обидві ці претензії були щедро пересипані звинуваченнями у виродженні, адресованими неарійцям і буржуазії. Але навіть тут, принаймні у філософському принципі, два догматизми і дві диктатури потенційно перебували на різних рівнях. Комуністична філософія ніколи не була відверто ірраціональна: вона щиро вірила, що діалектика — знаряддя логіки, з допомогою якого видобуваються результати, що надаються раціональній перевірці. Можливо, вона потерпала не так від браку, як від надміру віри у логіку; її догматизм був трохи наївний, коли покладався на свою здатність завдяки марксистським формулам пояснити хід історії, мотиви людської поведінки і природу інституцій. На відміну від комунізму, націонал-соціалізм відверто визнавав, що його філософія була міфом, «істинність» якого забезпечувала воля до віри. Він встановлював між націями нездоланий бар'єр раси і

навіть для своїх прибічників не передбачав жодної основи для порозуміння, крім емоційного захвату. Однак слід сказати, що різниця між двома догматизмами може виглядати вкрай незначною, коли прихований ірраціоналізм діалектики впливає на поверхню. Якщо жоден конфлікт не можна розв'язати, поки він не загостриться до краю, якщо розум, а отже, наука, мистецтво і філософія нерозривно пов'язані з соціальним класом, якщо пролетаріат і буржуазія ніколи не зустрінуться, поки їх не сублімувати в утопію безкласового суспільства, то результат зводився до твердження, що ці відмінності є вродженими. Хоч очевидно, певна річ, що націонал-соціалістична еліта нізащо б не визнала за ідеал своє зникнення.

Основна відмінність між філософією ліберального демократизму і філософією комунізму чи націонал-соціалізму полягає в тому, що демократизм завжди вірив у можливість загальної комунікації. Про що б не йшлося, — універсальні природні права, найвище щастя чи загальне добро, — його теорія прагне бути засобом, з допомогою якого люди з розважливим розумом і нормальною доброю волею могли б спілкуватися через національні й класові перепони, шляхом переговорів досягаючи стільки взаєморозуміння і злагоди, скільки було потрібно, щоб служити цілям обмеженої влади. Відтак демократична соціальна філософія розглядає суспільство не як конгломерат неупереджених народно-етичних чи економічних сил, а як сукупність людей і людських інтересів. Вона визнає, що інтереси завжди більш чи менш антагоністичні і тому потребують коригування, взаємопогодження й перегляду. Однак основним припущенням демократизму є те, що подібні регулювання можливі, тобто можлива комунікація, а отже, й людським взаєминам більш властиво будуватися на основі переговорів, ніж фізичної сили. Він вважає силу — принаймні у цивілізованому суспільстві — радше останнім засобом, ніж універсальною характеристикою соціальних взаємин. Отже, етика демократизму розглядає взаємну поступку і компроміс не як вияв безпринципності, а як спосіб досягнення угод, що назагал є більш прийнятним, аніж практика за будь-яку ціну домогтися рішучої переваги власного інтересу. Метою демократичної філософії є розширення, а не звуження масштабу переговорів. Передбачається, що ця мета основана на глибокому й загальновідомому спостереженні, яке не потребує високого рівня психологічної проникливості. Йдеться про той факт, що примус в кращому разі є грубим методом контролю такого делікатного механізму, як людські особистості й соціальні зв'язки між цими особистостями, метод, що, найімовірніше, не досягає своїх цілей, а якщо й досягає, то ціною накопичення образ, розчарувань і агресії, що закладають підвалини для майбутньої поразки. Тому загалом демократична теорія схиляється до висновку, що політику треба розглядати як сферу переговорів, а її інститути — як органи, що уможливають обмін думками і взаєморозуміння, від яких залежать успішні переговори. Відтак політика наділяється такою мірою соціальної значимості, яка неможлива за теорією, що вважає її (політику) лиш відображенням соціальних сил чи способом реалізації інтересів сильнішої сторони.

Однак спілкування і переговори потребують моральних, смислових і світоглядних передумов. Вони передбачають наявність у суспільстві фактора вільного розуміння, не заангажованого ні расою, ні соціальною позицією, розуміння, яке здатне розпізнавати соціальні сили й до певної міри керувати ними. На додачу вони передбачають ще й фактор доброї волі, пов'язаний з розумом і теж расово й соціально незаангажований; його призначення — узгоджувати соціальні сили, зводячи до мінімуму момент тертя й примусу. В останньому припущенні міститься, мабуть, політичне значення традиційних демократичних чеснот, яке полягає в переконанні, що з часів Арістотеля ніколи не зникало з ліберальної думки, а саме: на політичному рівні люди повинні зустрічатися як рівні з рівними. З погляду політики свобода і рівність не є ні вродженими природними правами, ні зовнішніми передумовами щастя, а можуть цілком логічно розглядатися як моральні позиції, без яких спілкування й переговори в повному значенні цих слів стають неможливими. Справжній обмін думками може відбутися тоді, коли обидві сторони від самого початку будуть поважати погляди своїх опонентів, а не відкидати їх, як абсолютно хибні й нерозважні. Без такого підходу розуміння практично неможливе, а пристати на нього — означає, по суті, чинити з іншою особою як із рівною. Згоди можна дійти, якщо кожна сторона має змогу вільно висловлювати свої погляди, не боячись переслідувань. Покликаючись на залишки доброї волі й доброї віри, можна погодитися з тим фактом, що вільна політика неминує, — але загалом плідно, — вузькопартійна, бо вузькопартійність її не відзначається беззастережністю й цинізмом. Подібний підхід означає, що спілкування має шанс завершитися взаєморозумінням, а переговори — згодою. Він не служить гарантією того, що процес буде успішний, але відсутність його — гарантія провалу цього процесу. Треба зазначити, що самі по собі, як індивідуальні постави, ці моральні засади демократизму — слабкі. Для їхньої ефективної дії в політиці потрібні відповідні інститути й процедури. Відкриття цих процедур, — а вони нічим не відрізняються від будь-якого технологічного відкриття, — робота першокласного людського розуму, що був застосований у мистецтві людських взаємин. Тим-то філософія демократичного суспільства є, за визначенням її критиків, форма інтелектуалізму. Але вона не повинна бути інтелектуалізмом, що увіковічує застарілу психологію. Радше це інтелектуалізм, який передбачає, що взаєморозуміння можливе і що воно не тільки залежить від доброї волі й терпимості, а й сприяє їм.

### Вибрана бібліографія

- The Origins of Totalitarianism. By Hannah Arendt. 2nd Ed. New York, 1958.  
 The German Dictatorship. By Karl Dietrich Bracher. New York, 1970.  
 Hitler: A Study in Tyranny. By Alan Bullock. New York, 1952.  
 Rosenberg's Nazi Myth. By Albert R. Chandler. Ithaca, N. Y., 1945.

- Mussolini: Twilight and Fall. By Roman Dombrowski. Eng. trans. by H. C. Stevens. New York, 1956.  
 Fascist Italy. By William Ebenstein. New York, 1939.  
 The Nazi State. By William Ebenstein. New York, 1943.  
 Today's Isms. By William Ebenstein. 2d. ed. Englewood Cliffs, N. J., 1958.  
 Mussolini. By Laura Fermi. Chicago, 1961.  
 Mussolini's Italy. By Herman Finer. New York, 1935.  
 The Psychology of Dictatorship. By G.M. Gilbert. New York, 1950.  
 The 12-Year Reich. By Richard Grunberger. New York, 1971.  
 A History of National Socialism. By Konrad Heiden. New York, 1935.  
 Der Fuehrer: Hitler's Rise to Power. By Konrad Heiden. Eng. trans. by Ralph Manheim. Boston, 1944.  
 Freedom and Order: Lessons from the War. By Eduard Heimann. New York, 1947. Ch. 2.  
 The Rise and Fall of Nazi Germany. By Thomas L. Jarman. London, 1955.  
 The Educational Philosophy of National Socialism. By George F. Kneller. New Haven, Conn., 1941.  
 The Fruits of Fascism. By Herbert L. Matthews. New York, 1943.  
 Mussolini in the Making. By Gaudens Megaro. Boston, 1938.  
 The German Catastrophe. By Friedrich Meinecke. Eng. trans. by Sidney B. Fay. Cambridge, Mass., 1950.  
 Mussolini: An Intimate Life. By Paolo Monelli. Eng. trans. by Brigid Maxwell. London, 1953.  
 What Nietzsche Means. By George A. Morgan, Jr. Cambridge, Mass., 1941.  
 Nazi Culture: Intellectual, Cultural and Social Life in the Third Reich. Edited by George Mosse. New York, 1966.  
 Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933 — 1944. By Franz Neumann. 2d ed. New York, 1944.  
 The Final Solution: The Attempt to Exterminate the Jews from Europe, 1939 — 1945. By Gerald Reitlinger. London, 1953.  
 The Rise of Italian Fascism, 1918 — 1922. By A. Rossi. Eng. trans. by Peter and Dorothy Wait. London, 1938.  
 The Plough and the Sword: Labor, Land, and Property in Fascist Italy. By Carl T. Schmidt. New York, 1938.  
 The Corporate State in Action: Italy under Fascism. By Carl T. Schmidt. London, 1939.  
 The Last Days of Hitler. By H. R. Trevor-Roper. New York, 1947.  
 The Rome-Berlin Axis, A History of the Relations between Hitler and Mussolini. By Elizabeth Wiskemann. New York, 1949.  
 The Third Reich [essays by several authors]. Published under the auspices of the International Council for Philosophy and Humanistic Studies. London, 1955.

# Алфавітний покажчик

## А

- Абсолютизм, у Платона, 87 – 89, 95;  
заперечення Арістотелем, 112 – 113;  
папський, 224 – 225, 259 – 260, 269 –  
270, 279 – 280, 288, 299 – 308;  
королівський, 304 – 308, 338 – 339;  
*див.* Божественне право
- Абсолютизм Тюдорів, 304, 306, 338, 389,  
444
- Августин, святий, 187 – 191, 19, 166, 187,  
193, 219, 221
- Аверроїзм, *див.* Латинський аверроїзм
- «Автобіографія» Дж. С. Міля, 607 *в.*, 614,  
624, 624 *в.*
- «Аграрне право» Гарінгтона, 448
- Айртон, Генрі, 427, 431, 432, 434, 478
- Академія Платона, 62, 64, 67, 70, 86, 107,  
136
- Акт про зречення, 348
- Акт про однорідність, 397
- Акт толерантності, 460
- Аларіх, 188
- Александр Македонський, 65, 107, 114,  
137, 138, 139, 148, 152, 153, 156,  
163, 184
- Алківіад, 45, 70
- Алсідамас, 57
- Альберт Великий, 234, 237
- Альтузі, 374 – 377, 347, 348, 386, 473
- Амвросій Медиоланський, 187 – 188, 191,  
192, 193, 220, 225
- Американська революція, 478, 541
- Анабаптисти, 325, 335, 363, 437
- Анаксимандр, 53
- «Аналіз феноменів людського розуму»  
Джеймса Міля, 590
- Anatomy of Equivalent*, Галіфакса, 426 *в.*
- Англійська конституція, у сера Томаса Смі-  
та, 401;  
у Бекона, 402;  
у Кука, 404 – 405;
- у Монтеस्क'є, 495, 496  
у Бентама, 590 – 591
- Англіканці, 396;  
і божественне право, 385, 395
- Анталкід, 138
- Антигон II, Македонський, 152
- «Антигона» Софокла, 56
- «Анти-Дюринг» Енгельса, 674, 707, 731
- Антиклерикалізм,  
у дігерів, 438, 439, 440;  
у Леніна, 708
- Антисемітизм, 794 – 798, 769, 793
- Антисфен, цинік, 59, 144
- Антифон, софіст, 57 – 58, 74
- Ансельм Кентерберійський, 230
- «Апологія» Платона, 60
- Ardrey, Robert*, 24 *в.*
- «Ареопагітика» Мілтона, 453, 617
- Аристип, 59
- Аристократія, у Геродота, 50;  
у Платона, 96;  
у Арістотеля, 117, 118, 125;  
і республіканізм, 449, 451 – 452, 455,  
458 – 459;  
*див.* Класи, соціальні
- Аріанці, 186, 187
- Арійська раса і націонал-соціалізм, 793,  
794, 795, 796, 797
- Арістотель, розділи 6, 7;  
«Конституція Афін», 42, 108, 126;  
«Метафізика», 129 *в.*;  
«Нікомахова етика», 121, 122 *в.*, 273;  
«Політика», 107 – 110, 58, 74, 90, 94,  
95, 99, 135, 159, 234, 239, 250, 272,  
274, 311, 491;  
зібрання конституцій, 108, 109;  
Лицей, 62, 107;  
про закони, 112 – 114;  
про конституцію, 42, 112 – 113, 122 –  
124;  
про народну думку, 113, 127;

- про громадянство, 35 – 36, 116, 150 –  
151;  
про форми правління, 50, 117;  
про демократію, 124 – 125, 117, 118,  
119, 122, 123 – 124, 126 – 127;  
про олігархію, 124 – 125, 117 – 118,  
119, 122, 123 – 124, 127;  
про монархію, 118 – 119, 122, 239;  
про аристократію, 117, 118, 125;  
про «політію», 126 – 127;  
про змішане врядування, 98, 159;  
про тиранію, 127;  
про суспільство, 129 – 131, 74;  
про політичну науку, 128 – 131, 121;  
про власність, 124 – 125, 126;  
про рабство, 35, 111, 156;  
про розвиток, 131 – 133, 164;  
і Платон, 110 – 111, 132 – 133, 78, 79,  
83, 88, 96, 98 – 99, 100, 103, 105,  
112, 113, 114, 115, 116, 117, 119,  
120, 128, 129, 130 – 131;  
і пост-Арістотелева філософія, 134 –  
137, 139, 140, 144 – 145;  
і стоїки середнього періоду, 157 – 158;  
і Цицірон, 167 – 168;  
і Сенека, 180;  
відродження у середньовіччі, 234 – 235,  
237, 247 – 248;  
і Тома Аквінський, 237, 238, 239, 242,  
243 – 244, 250;  
і Данте, 245, 247;  
і Егідій Колонський, 258 – 259;  
і Йоан Паризький, 263, 266, 267;  
і латинський аверроїзм, 271 – 273, 237,  
243;  
і Марсілій, 272 – 273, 274;  
і соборність, 294;  
і Макіавеллі, 127, 311;  
і Бодуен, 360, 362, 363, 364, 370;  
і Альтузі, 374, 375;  
і Гарінгтон, 444, 447;  
і Монтеस्क'є, 491;  
і Гегель, 563, 573;  
і англійський ідеалізм, 632, 634;  
згадується, 19, 22, 27, 46, 54, 60, 93,  
148, 149, 159, 161, 218, 387, 468,  
537, 551, 560, 812
- Арістофан, «Екклесіазус», 52
- Арміній, Якоб, 374
- Армія нового візця, 399, 427, 428
- Асамблея, в Афінах, 36 – 37, 39, 40;  
у «Законах» Платона, 101 – 102

- Асоціація,  
добровільна, 650 – 651;  
російська, 753 – 754;  
при націонал-соціалізмі, 803 – 807
- Астрономія, єгипетська та месопотамська,  
29 – 30;  
вплив на Платона, 72, 86
- Атеїзм,  
у «Законах» Платона, 104;  
у Маркса, 660
- Атика, 27, 34
- Афіни, врядування, 37 – 40;  
політичні ідеали, 40 – 47;  
згадується, 34, 49, 54, 62, 70, 71, 81,  
85, 100, 107, 116, 124, 126, 161, 167,  
552, 631
- African Genesis of Robert Ardrey*, 24

## Б

- Бабеф, Франсуа, 516
- «Багатство націй» Адама Сміта, 598
- Базельський собор, 293, 294, 298, 299, 300
- Байль, П'єр, 497
- «Балада про троянду», 292
- Баптисти, англійські, 399 – 400
- Barker, Ernest, 79 *в.*, 108 *в.*
- Барклей, Вільям, 355 *в.*, 356, 339 *в.*
- Балогування, 449
- Беза, Теодор, 342, 397
- Безкласове суспільство, 661, 687;  
у Леніна, 734 – 735
- Бекарія, Чезаре, 499, 595
- Бекон, Роджер, 234
- Бекон, Френсіс, 402 – 403, 387, 505
- Белармайн, Роберт, 350, 352
- Бенедикт IX, папа, 220
- Бентам, Джеремі, і Г'юм, 591, 592, 600;  
і Гобс, 591, 592;  
і утилітаризм, 590 – 593, 465, 499, 530,  
533, 595, 616;  
про мотивацію, 591 – 592, 471, 559;  
про правову фікцію, 593;  
про юриспруденцію, 594 – 596, 383 –  
384, 613, 619, 643, 646;  
про конституційне право, 606;  
і природне право, 591 – 592, 597 – 598,  
600, 384, 411, 501;  
про парламентську реформу, 605 – 606;  
про розмежування влад, 606 – 607, 496;  
згадується, 588, 615, 619, 622, 627, 629,  
636, 645

Бер, К. Е. фон, 627  
 Бергсон, Генрі, 782  
 Берк, Едмунд, 537 – 547;  
 та націоналізм, 537;  
 про парламент, 539 – 541;  
 про партії, 540 – 541;  
 і консерватизм, 475, 546;  
 та Г'юм, 537, 538, 539, 542, 544, 545, 547;  
 та Руссо, 526 – 527, 542, 544, 546 – 547;  
 та Гегель, 545, 546 – 547, 550, 570, 582;  
 згадується, 131, 481, 496, 585, 612, 638  
 Берклі, Джордж, 498  
 Бернет, Джилберт, 458  
 Бернштайн, Едуард, 689  
 Більшість, у Марсілія, 277, 473;  
 у Лока, 474;  
 у Руссо, 524;  
 у Дж. С. Міля, 617 – 618  
 Більшовики, 698 – 699, 715, 730, 735, 738, 754  
*Biopolitics of Tomas Landon Thorson*, 33, 623 в.  
 Блекстон, сер Вільям, 203, 496, 591, 594  
 Богообраність, у кальвіністів, 331  
 «Богословсько-політичний трактат» Спінози, 382  
 Бодеун, Жан, розділ 21;  
 про суверенітет, 365 – 369, 407;  
 і Макіавеллі, 315, 362, 370;  
 і Альтузій, 374, 375, 376;  
 і Гобс, 368, 371 – 372, 419, 421;  
 і Гарінгтон, 443;  
 і Монтеस्क'є, 491, 494;  
 і Гегель, 555;  
 згадується, 389, 401, 489  
 Божественне право, папи, 260;  
 королів, 353 – 359, 260, 300, 339 – 340, 343 – 344, 456 – 457, 482;  
 відсутність в Англії 16 ст., 389, 395;  
 і англіканство, 358, 395;  
 у Філмера, 456 – 457  
 Болінброк, Генрі Сен-Джон, віконт, 496  
 Бонагратація з Бергамо, 269 в.  
 Бональд, Луї Дж. А., 622  
 Боніфасій VIII, папа, 229, 251, 253, 255, 258, 267, 270  
 Борджіа, Чезаре, 317 – 318  
 Босанке, Бернар, 639 – 640, 635  
 Боссює, Жан, 482  
 Брайс, Джеймс, 190  
 Брактон, Анрі де, 215 – 217, 295, 297

Браун, Роберт, 391  
*Breviloquium de protestate papae*, Вільяма Окама, 283 в.  
 Бредлі, Ф. Г., 573, 640  
 Брест-Литовський договір, 742, 747  
 Британська лейбористська партія, 641  
 Бруншвіг, Леон, 623  
 Брут, Стефен Юніус (псевдонім), 342 в.  
 Буагільбер, П'єр де, 483  
 Будда, 27  
 Буленвільєр, Анрі де, 484 в.  
 Булер, Чарлз, 608  
 Буржуазна революція, і пролетарська революція, 712 – 729;  
*див.* Класи, соціальні  
 Бухарін, М., 722 – 723  
 Бученен, Джордж, 347  
 Бушер, Жан, 340 в.  
 Бюрократія, у Гегеля, 579

## В

Вагнер, Ріхард, 778, 794  
 Валентиніан, імператор, 188  
 «Варварські правди», 197 – 199  
 Вартість,  
 теорія Гобса, 413;  
 теорія задоволення, 471, 498 – 499, 501;  
 трудова теорія вартості, 469, 601;  
 Бентамова теорія, 592;  
 Марксова теорія, 657 – 658, 683, 685 – 687;  
 невизначеність змісту, 383 – 384;  
 Г'юмове розрізнення між фактом і смислом, 532;  
 поєднання діалектикою, 550-551, 564 – 566, 672 – 674;  
*див.* Додавлена вартість  
 Варфоломіївська різанина, 338, 341, 360  
 Вашингтон, Джордж, 21  
 Веб, Сідні, 641  
 Вебер, Макс, 792  
 Веблен, Торстен, 523, 796  
 Вейкфілд, Едвард Гібон, 608  
 Велика піраміда Хеопса, 22, 30  
 Велика хартія, 213, 430, 431  
 Великий розкол, 254, 266, 286, 288, 290, 293, 296, 298, 299, 308  
*Venerabilem*, 255, 270  
 «Вестмінстер ревью», 605  
 Виборчий ценз, 434, 577, 585, 607, 642, 728

Вігізм, 426, 475, 477, 538, 540, 541, 546  
 «Відозва», Джона Нокса, 336  
 Війна, сучасна, 809  
 Війна, та імперіалізм, *див.* Імперіалізм, «Співіснування»  
 Вікліф, Джон, 290 – 292  
 Віллари, П., 310  
 Вільям Моєрбекський, 234  
 Вільям Окам, 283 – 288, 237, 248, 250, 267, 269, 271, 280, 281, 290, 291, 293, 325, 343  
 Вільям III Англійський, 460, 535  
 Вільямс, Роджер, 399, 455  
*Vindiciae contra tyrannos*, 342 – 347, 337, 342, 352, 376, 397  
 Вінстенлі, Джерард, 439 – 440, 426, 437, 516  
 Віра і розум, 237, 273, 281, 283 – 284, 286 – 287  
 «Вісімнадцяте брюмера Луї Бонапарта» Маркса, 666  
 Влада, 650 – 651;  
 і класова боротьба, 653 – 654, 681 – 682;  
*див.* Закони  
 Власність, у Платона, 80 – 83;  
 у Арістотеля, 124 – 125, 126;  
 у циніків, 143 – 145;  
 у Сенеки, 179 – 180;  
 при феодалізмі, 209 – 210;  
 церковна, 253, 254, 258 – 259, 263 – 264, 278 – 279;  
 у Бодуена, 362 – 364, 368, 369;  
 і політичні права, 434;  
 у дігерів, 437 – 440;  
 у Гарінгтона, 443 – 446;  
 у Лока, 467 – 469;  
 у Руссо, 515 – 516;  
 у Г'юма, 534 – 535;  
 у Гегеля, 577;  
 у Бентама, 595  
 Вобан, Себаст'ян, 483 в.  
 Волес, Грем, 588  
 «Володіння королів і магістратів» Мілтона, 453, 454  
 Волун, Вільям, 399, 431  
 Вольтер, Ф. М., 496 – 498, 482, 484, 503, 505  
 Вордсворт, Вільям, 614  
 Вормський конкордат, 224  
 Всегрецький союз, 137 – 139  
 Вудстокська асиза, 201

## Г

Гай, 171  
 Гайдеггер, Мартін, 795  
 Галілей, 20, 381, 382, 409, 487  
 Галіфакс, перший маркіз, 462 – 465, 460, 461, 467, 613  
 Гарінгтон, Джеймс, 442 – 452, 318, 440, 459, 490, 492, 494, 495 – 496  
 Гармонія,  
 у грецькій фізиці, 53;  
*див.* Злагода  
 Гармонія, як конституційний принцип, 296 – 297, 299, 389, 391, 400, 405;  
*див.* Гомоноя  
 Гартлі, Девід, 590  
 Гартман, Едуард фон, 781  
 Гаскел, Елізабет, 611  
 Гастінгс, Їорен, 545  
 Гаусгофер, Карл, 799, 800  
 Гебельс, 771, 775, 796, 805, 807  
 Гегель, Г. В. Ф., розділ 31;  
 і природний закон, 536, 537, 567, 572, 674;  
 та історія, 550 – 551, 559 – 561;  
 про діалектику, 558 – 567, 549, 551, 552, 557, 659, 672;  
 ревізія логіки, 563 – 564, 536, 550, 559, 561 – 562;  
 про свободу, 571 – 576, 555, 556, 557, 630;  
 про громадянське суспільство, 576 – 581, 646, 647 – 648, 653, 663 – 664;  
 і націоналізм, 552 – 553, 558, 559, 577 – 578, 655 – 656;  
 та індивідуалізм, 569 – 576, 559, 567 – 568;  
 теорія держави, 574 – 589, 568 – 569, 571, 648;  
 про конституціоналізм, 578 – 581, 582;  
 про закон, 578;  
 про бюрократію, 579;  
 про монархію, 578 – 580;  
 про представництво, 578 – 580;  
 і Руссо, 522, 526, 549, 571, 573;  
 і Берк, 545, 546 – 547, 550, 570, 582;  
 і Г'юм, 549, 551, 559, 564;  
 і Грін, 631 – 632, 647;  
 і Маркс, 653 – 657, 558, 562, 573, 577, 578, 583, 658 – 661, 663 – 665, 666 – 667, 684;  
 і Енгельс, 671 – 674;



- і фашизм, 784 – 789;  
і націонал-соціалізм, 784, 788;  
згадується, 19, 190, 585, 630, 682, 707  
Гелазій I, папа, 193, 220, 227, 251;  
*див.* Два мечі  
Гельвешей, Клод Андрієн, 498 – 502, 504, 505, 506, 520, 559, 591, 595  
Генеральний собор, у Йоана Паризького, 265 – 266;  
у Марсілія, 281 – 282;  
у Вільяма Окама, 286 – 288;  
соборна теорія, 292 – 301  
Генеральні штати, французькі, 341, 484;  
голландські, 348  
Генріх I Англійський, 230  
Генріх II Англійський, 201, 213,  
Генріх VII Англійський, 306, 444, 487  
Генріх VIII Англійський, 299, 306, 317, 325, 444, 487  
Генріх III, імператор, 220  
Генріх IV, імператор, 228 – 229, 223, 225, 245, 270  
Генріх V, імператор, 224  
Генріх Лангенштайський, 292 *в.*  
Генріх III Французький, 352  
Генріх IV Французький, 361, 481  
Географія, вплив на політику, у Платона, 99;  
у Аристотеля, 114;  
у Бодуена, 361, 370;  
у Монтеस्क'є, 489, 491, 493;  
*див.* Геополітика  
Геополітика, 798 – 803  
Георг III Англійський, 539, 540  
Георге, Стефан, 790  
*Heptaplomeres* Бодуена, 370  
Геракліт Ефеський, 53  
Гердер, Й. Г., 551, 553, 778  
Герман з Метца, 232 *в.*  
Германські закони, 197 – 198  
Геродот, 50  
Герсон, Йоан, 292 – 293 *в.*  
Гільдебранд, *див.* Григорій VII  
Гінкмар Реймський, 203, 207  
Гірке, Отто фон, 374  
Гітлер, Адольф, про партію, 776;  
і міф, 783;  
про державу, 788 – 789, 790;  
про народ, 790 – 792;  
про вождя, 792 – 793;  
про расу, 793;  
про життєвий простір, 800, 801, 802 – 803;  
згадується, 769, 770, 775 – 776, 780, 795, 798  
Гітлерівська молодь, 805  
Глаукон, у «Державі» Платона, 58  
Гледстон, В. С., 190, 588, 632  
Гобгаус, Леонард, 639 – 640, 624 *в.*  
Гобіно, Артур де, 794  
Гобс, Томас, розділ 24;  
про науку, 408 – 410;  
про психологію, 411, 413 – 414;  
про природне право, 410 – 412, 414 – 417;  
про суверенітет, 417 – 419;  
про контракт, 386, 418;  
та індивідуалізм, 387, 417, 423 – 424, 425, 429, 484 – 485;  
та епікуріанство, 143;  
і Марсілій, 282;  
і Макіавеллі, 314, 315, 316, 407, 412;  
і Бодуен, 368, 372, 419, 421;  
і Гроцій, 382, 384, 410;  
і Гарінгтон, 442, 444, 447;  
і Філмер, 456;  
і Лок, 461, 465, 466, 467, 469, 470, 472, 473;  
і Монтеस्क'є, 491;  
і Руссо, 513, 521;  
і утилітаризм, 408, 417, 420, 423, 590 – 591, 606;  
згадується, 19, 260, 400, 456, 482, 507  
Годвін, Вільям, 505 *в.*, 602, 607  
Голмс, Джастіс, О. В., 199, 564, 645  
Гольбах, Пауль Гайнріх, 503, 482, 520, 658  
Гомоноя, 148, 150, 156; *див.* Злагода  
Гонорій з Аугсбурга, 227 – 228  
Горгій з Леонтіни, 137  
«Горгій» Платона, 58, 68  
Горький, М., 711  
Готман, Франсіз, 341, 344, 351  
Готська програма, Маркс про, 691, 713  
*The Ghost Dance* Вестона Ла Бара, 18 *в.*  
Готфрід Бульйонський, 201  
Григорій Великий, папа, 191 – 192, 196, 204, 208, 214, 220, 228, 326  
Григорій VI, папа, 220  
Григорій VII, папа, 224 – 227, 229, 230, 231, 245, 255, 261

- Грін, Т. Г., 629 – 637, 613 – 614, 620, 624, 638, 639, 640, 641, 645, 647, 648 – 649  
Громадська думка, у Платона, 68 – 71  
Громадське врядування по Локу, 465, 472 – 473  
Громадянство, у місті-державі, 36, 41, 44 – 45, 80, 88, 149;  
Аристотель про, 36, 116, 149;  
та рівність, 167, 180  
«Громадянська війна у Франції» Маркса, 733  
Громадянське суспільство, у Гегеля, 576 – 581;  
у Маркса, 663 – 664  
Громадянські свободи, 644, 728;  
*див.* Лібералізм  
Гроут, Джордж, 608  
Гроцій, Гуго, 377 – 384, 348, 350 – 351, 371, 372, 374, 376, 386, 393, 407, 409, 410, 470, 487  
Гугеноти, 340 – 347, 339, 340, 347, 354 – 355  
*Goodenough, E. R.*, 154 *в.*  
Гудмен, Крістофер, 336 *в.*  
Гукер, Річард, 391 – 395, 404, 407, 455;  
і Лок, 392, 465, 466, 467, 470, 472, 473, 475, 485, 539  
Гус, Ян, 290 – 291  
*The Gutenberg Galaxy* of Marshall McLuhan, 18  
Гюберт Кентерберійський, 208  
Г'юм, Девід, 530 – 537;  
про природне право, 532 – 535, 385, 387, 411, 464, 471, 479, 501, 527;  
про утилітаризм, 533, 498, 530, 545, 591;  
і Берк, 537, 538, 542, 544, 545, 547;  
і Бентам, 591, 592, 599, 606;  
і діалектика, 549, 559, 564;  
і позитивізм, 673  
*Human Nature* Гобса, 407  
Гюнтер, Ганс Ф. К., 796
- Д**  
Д'Аламбер, Жан, 482  
Данінг, В. А., 71  
Данте, 244 – 250, 265, 269, 272, 280, 309  
Дар Константина, *див.* Константин  
Дарвін, Чарлз, 623, 626, 659, 755  
«Два мечі», 192 – 194, 219, 224 – 226, 229, 232, 244, 252, 260 – 261, 284;

*див. Sacerdotium*

- Декарт, Рене, 382, 409, 481, 484, 487, 526  
«Декларація про незалежність», 585  
«Декреталії псевдо-Ісидора», 221  
Деметр, Жозеф, 622  
Деми, в Афінах, 37  
Демократичний централізм комуністичної партії, 703 – 704, 742 – 745  
Демократія, в Афінах, 42 – 43, 51 – 52;  
у Геродота, 50;  
у Платона, 81 – 82, 99, 102 – 103;  
у Аристотеля, 117 – 118, 119, 122 – 123, 124 – 125, 127;  
у Руссо, 503, 505, 512, 525-526;  
і комунізм, 703, 721 – 722, 726 – 729, 811 – 812;  
*див.* Індивідуалізм, Лібералізм  
Демократія торі, 612  
*De cive* Гобса, 418, 421  
*De concordancia catholica* Миколи Кузанського, 293 *в.*, 294, 299  
*De corpore politico* Гобса, 407  
*De ecclesiastica potestate* Егідія Колонського, 257  
*Defensio Henrici IV regis* Петра Крассуса, 229  
*Defensio pro populo Anglicano* Мілтона, 453  
*Defensor minor* Марсілія, 271 *в.*, 275  
*Defensor pacis* Марсілія, 230, 271, 273, 275, 279, 283, 276 *в.*, 311  
*De imperatorum et pontificatum potestate* Вільяма Окама, 288  
*De jure belli ac pacis* Гроція, 377  
*De jure magistratum in subditor* Бези, 342  
*De jure regni apud Scotos* Бученена, 347  
*De justa Henrici III abdicatione* Бушера, 340 *в.*  
*De justa reipublicae Christianae in reges impios et haereticos auctoritate* Вільяма Рейнолдса, 340 *в.*  
*De legibus* Цицерона, 165  
*De monarchia* Данте, 244 – 247  
Дені, Жак, 158  
*De potestate regia et papali* Йоана Паризького, 262  
*De potestate summi pontificis* Белларміна, 350 *в.*  
*De recuperatione terre sancte* П'єра Дюбуа, 252 *в.*, 272 *в.*  
*De rege Mariani*, 351 *в.*  
*De regimine principum* Томи Аквінського, 238 *в.*;

- Егідія Колонського, 257 в.  
*De regno et regali potestate* Барклея, 339 в., 555 в.  
*De republica Anglorum* сера Томаса Сміта, 401  
*De republica* Цицерона, 165, 166, 378 в.  
*De rerum natura* Лукреція, 143  
«Держава і революція» Леніна, 691, 731, 734, 735, 758  
«Держава» Платона, розділ 4; 44, 52, 58, 60, 90, 91, 92, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 110, 111, 114, 129, 135, 136, 141  
Держава (слово), у Макіавеллі, 321;  
у Гегеля, 545, 568 – 569, 576 – 577;  
в англійському ідеалізмі, 640, 648 – 649;  
у ліберальній теорії, 649 – 651;  
у Леніна, 732 – 733;  
у Сталіна, 752 – 753  
Держава, у Цицерона, 169;  
і феодализм, 214 – 217;  
у Джона із Солсбері, 235 – 237;  
і соборна теорія, 308 – 309;  
в Англії, 390, 391, 393, 394;  
у Гарінгтона, 445, 446, 447 – 448, 449 – 452;  
період, 458, 459;  

*див.* Суспільство

«Державець» Макіавеллі, 310, 316, 319 – 320, 556  
Державне правління, форми, у Геродота, 50 – 51;  
у Платона, 50, 67, 96;  
у Арістотеля, 50, 117;  
у Бодуена, 366;  
у Гобса, 420;  
у Гарінгтона, 446;  
у Монтеस्क'є, 492;  
у ліберальній теорії, 650 – 651;  
у націонал-соціалістичній теорії, 803 – 805  
*De summo pontifice* Беллармайна, 350 в.  
*De unitate ecclesiae conservanda*, 232 в.  
«Дигести» Юстиніана, 170, 171, 173, 228, 261  
Диктатура пролетаріату, у Маркса, 663 – 664;  
у Леніна, 731 – 735  
Династична спадкоємність, 306 – 307, 356, 358, 408, 456  
«Дитяча хвороба „лівизни“ в комунізмі», 740  
Діалектика, у Гегеля, 558 – 567, 583, 630, 709;  
у Мао, 758 – 759;  
у Маркса, 653 – 654, 558 – 559, 583, 630, 674 – 675;  
у Енгельса, 671 – 675;  
у Леніна, 708;  
закон логіки, 550, 563 – 564;  
моральна мета, 564 – 567;  
поєднання логіки і цінності, 549, 551, 565 – 567;  
невизначеність, 566 – 567  
Діалектичний матеріалізм,  
у Маркса, 583, 653, 658 – 661, 669 – 671, 673, 675 – 678;  
у Енгельса, 671 – 675;  
у Леніна, 705 – 712;  
і фашизм, 784 – 785, 786 – 787  
Дігери, 417 – 421, 400, 426  
Дідро, Дені, 482, 497, 504 в., 509, 513, 514 – 515, 516, 517, 542  
Дізнання, 200, 294  
Дізраелі, Бенджамін, 611, 612, 638 – 639  
Диоген із Синопа, 144, 145, 152  
Диоклетіан, 184  
Діон із Сиракуз, 65, 91 – 92, 107  
Діонісій молодший, із Сиракуз, 65, 107  
Джегер, Вернер, 108, 136  
Джеймс, Вільям, 593  
Джентіле, Джованні, 786, 787, 788, 791  
Джеферсон, Томас, 457, 470, 586  
Джефрі, Джордж, 452  
Джилас, Мілован, 752  
Джон із Солсбері, 235 – 237, 214, 226, 228, 231, 239, 244, 247  
Джордж, Генрі, 604, 641  
Добровільні асоціації, 650;  
російські, 754  
Довгий парламент, 298, 405, 428, 431, 476  
Додаткова вартість, 657, 683, 685, 691  
Доктрина Монро, 803  
Домініканці, 234, 236, 287 – 288  
Донатисти, 187  
Дорійці, 27  
*Dottrina del fascismo* Муссоліні, 771, 786 – 787  
*Dottrina politica del fascismo* Рокко, 783 в.  
Друга світова війна, 753;  

*див.* «Співіснування»

«Думки про причини нинішніх незгод», 464, 540 в.  
Дунс, Скот, 234, 237, 284

Дюбуа, П'єр, 252 – 253, 279, 272 в.  
Дьюї, Джон, 630  
Дю Плєсі-Морней, Філіп, 342 в.

## Е

- Еволюція, 623, 624, 626 – 628, 659  
*Evolution after Darwin*, редактор Сол Текс, 33  
Евріпід, 45 в., 53, 56, 81, 126  
Егідій Колонський, 257 – 260, 263, 266, 267, 271 в.  
Егоїзм, до Платона, 58;  
у епікурейців, 142;  
у Карнеада, 157, 378 – 379;  
у Макіавеллі, 313 – 315;  
заперечення Гроцієм, 379 – 381;  
у Гобса, 412 – 414, 414 – 415, 423 – 424, 467;  
у Лока, 467, 469, 470;  
у Гельвеція, 499;  
у Руссо, 515 – 517;  
у Бентама, 591 – 592, 597;  
у класичній економіці, 600;  
у Дж. Міля, 607;  
у Дж. С. Міля, 616;  

*див.* Індивідуалізм

«Единбурзьке ревю», 626;  
Едуардс, Томас, 399 – 400, 429 в.  
*Eikonoklastes*, Мілтона, 453  
Ейлі, Петро, 293 в.  
Екгарт, 795  
«Екклєсіяузус» Арістотеля, 52  
Економіка, контрольована, 806 – 807;  

*див.* Планова економіка

Економічна наука, Маркс про, 665;  
Ленін про, 710  
Економічний детермінізм, у Гарінгтона, 443 – 446;  
у Маркса, 757 – 758, 762 – 766, 671 – 681, 726 – 728, 749;  
у Енгельса, 675 – 678;  
при комунізмі, 719 – 720  
*Elements of Law* Гобса, 407 в.  
Еліта, при фашизмі, і націонал-соціалізмі, 644, 789 – 793  
«Елтон Лок» Кінгслі, 611  
«Еміль» Руссо, 512  
Емпіризм, у Галіфакса, 461, 464 – 465;  
у Лока, 461, 471, 472, 478 – 479;  
у Франції 18 ст., 483, 498 – 499;  
і прогрес, 505, 506, 507;

- у Англії 18 ст., 529 – 530;  
у Г'юма, 535 – 536;  
у філософському радикалізмі, 608 – 609, 615, 629 – 630  
Енгельс, Фрідріх, 658, 671 – 675, 675 – 678, 684, 700, 707, 708, 711, 731, 758  
«*Enciclopedia Italiana*», Стаття Муссоліні у, 771, 786 – 787  
*England*, Томаса Старкі, 390 в.  
«Енциклопедія» (Франція), 497 в., 509, 514, 517, 513 в.  
Епікурейська школа, 58, 62, 140, 141 – 143, 144, 154, 163, 168 – 169, 170  
Еразм, Децидерій, 374  
Ерастіанізм, 272, 282, 400  
«Есе про врядування» Дж. Міля, 606, 626  
«Есе про людське взаєморозуміння» Лока, 471, 498, 530, 624  
«Есе про населення» Мальтуса, 602  
Етика, сучасна і лібералізм, 646;  
комунізму, 762

## Є

- Євгеній IV, папа, 298  
Євдокс із Кнідоса, 72  
Євреї, 780, *див.* Антисемітизм  
Егіпет, 25, 27, 29, 30, 50, 150, 153, 163  
Єзуїти, 349 – 353, 339 – 340, 355, 397, 456  
Єлизавета I Англійська, 358, 444  
Єрусалимське королівство, 201, 213 в.  
Єрусалимські асизи, 201, 214

## Ж

- «Жалісливий самаритянин» Вільяма Волюїна, 399  
Жан Жанден, 272 в.  
Жене, Поль, 313  
Женева, калвіністський уряд, 331, 343;  
вплив на Руссо, 514  
Жеребкування, в Афінах, 37  
Жильбер де Баліоль, 213  
Жиль Римський, *див.* Егідій Колонський  
«Життя Ісуса» Штрауса, 660  
Жолі, Клод, 481 в.  
«Журнал» Шардена, 491

## З

- Zabarella, Francisco, 293  
Загальна воля, у Гольбаха, 504;

- у Дідро, 515;  
у Руссо, 519 – 521, 503, 515, 517;  
у Робесп'єра, 523 – 524;  
у Гегеля, 582, 623;  
та англійський ідеалізм, 630, 636  
Загальний страйк, 782  
«Заклик нових вігів до старих» Берка, 542 в.  
«Заколот Тридцяти» в Афінах, 63  
Закон, невизнання у «Державі» Платона, 87 – 89;  
у «Законах» Платона, 91 – 98;  
у Аристотеля, 112 – 115;  
у Цицерона, 167 – 168, 188;  
у ранньому середньовіччі, 196 – 203;  
і звичай, 200 – 203;  
феодальний, 210;  
у Джона із Солсбері, 235 – 237;  
у Томи Аквінського, 240 – 244;  
у Марсілія, 275 – 276;  
канонічний, 255 – 257, 246, 278, 280, 328, 330;  
у Вільяма Окама, 285 – 286;  
у теорії гугенотів, 260;  
у Гукера, 394;  
у Кука, 404 – 405;  
у Гобса, 420 – 421;  
у Гарінгтона, 542 – 543;  
у Гегеля, 578;  
у Бентама, 593 – 598;  
і свобода, 642 – 643;  
і держава, 649 – 650;  
при націонал-соціалізмі, 805;  
*див.* Природне право  
«Закон про волю» Вінстенлі, 439 – 400  
«Законои» Платона, розділ 5, 65, 67, 69, 78, 81, 89, 90, 105, 109, 110, 112, 114, 128, 130, 135, 179, 494  
«Законои церковного врядування» Гукера, 392, 465  
Заробітна плата, закони, 603 – 604  
«Засади політичної економії» Рікардо, 598  
Збірка трактатів, укладена Томасом, 425 в.  
Звичаєве право, еліністичне, 156;  
у вестготській Іспанії, 198;  
в Англії, 93, 172, 199, 402, 403 – 404, 421, 650  
Згода, у ранньому середньовіччі, 200 – 203;  
у Миколи Кузанського, 294 – 296;  
у теорії гугенотів, 345;  
у контрактних теоріях, 385;  
у Гукера, 393 – 394;  
у левелерів, 435;  
у Мілтона, 454;  
у Сіднея, 458;  
у Лока, 472 – 473;  
спростування Г'юмом, 533 – 534;  
у Гріна, 625;  
*див.* Контракт  
Зенон Кітійський, 151, 152  
Зернові закони, скасування, 599  
Зінов'єв, Г. Е., 738  
«Зліденність філософії» Маркса, 665  
Змішана держава, у Платона, 98 – 100, 102 – 103, 494;  
у Аристотеля, 98 в., 126 – 127, 159;  
у Полібія, 159 – 160;  
у Цицерона, 160, 166;  
у соборній теорії, 298;  
у Галіфакса, 463;  
у Лока, 474;  
у Монтеस्क'є, 494 – 496;  
у Гегеля, 575, 579 – 580;  
у Бентама, 605 – 606;  
«Змова житньої комори», 456  
Золота булла, 207, 270
- ## I
- Ігерінг, Рудольф фон, 383  
Ідеалізм, гегельянський, 536, 559 – 560, 563 – 564, 663 – 664;  
англійський, неогегельянський, 629 – 637, 583, 614, 646;  
критика Енгельсом, 672 – 674;  
критика Леніним, 707 – 709  
Ідеологія, у Маркса, 663 – 664, 678 – 682, 749 – 750, 573, 725;  
у Енгельса, 676 – 678;  
у Леніна, 700 – 702;  
*див.* Економічний детермінізм  
Ізабела Кастільська, 306  
Імператорські вибори, 269  
*The Imperial Animal of Lionel Tiger and Robin Fox*, 20 в.  
Імперіалізм, у Леніна, 694, 718 – 726;  
у фашизмі і націонал-соціалізмі, 798 – 803;  
*див.* Геополітика  
«Імперіалізм і світова економіка» Бухаріна, 722 – 723

- «Імперіалізм як найвища стадія капіталізму» Леніна, 718 – 726  
*Imperium* римських урядовців, 159 та *sacerdotium*, 192 – 194, 197, 219 – 220, 232, 243 – 244, 246 – 247, 251 – 252, 255 – 257, 261 – 262, 264, 266, 273 – 275, 278 – 281, 283, 288, 306  
Імперія, передача, 220, 246, 251, 257;  
спадкоємність, у Данте, 246, 309;  
і монархія, 252, 261 – 262, 285  
спадкоємність, у фашистів, 783  
Індивідуалізм, і раціоналізм, 386 – 388;  
у Гобса, 387, 416, 423 – 424, 425, 431 – 432, 484;  
у левелерів, 425, 429;  
у Лока, 387 – 388, 466, 469, 470, 471 – 472;  
у Руссо, 513, 519 – 520, 522;  
критика Гегелем, 569 – 576, 558, 568 – 569;  
продовження в лібералізмі, 585, 609, 643 – 644, 645 – 646;  
у Дж. С. Міля, 615 – 616, 622 – 623;  
реакція проти, 588, 615, 623;  
та англійський ідеалізм, 630, 633 – 634;  
*див.* Колективізм, Егоїзм, Культ героя  
Інокентій III, папа, 251, 255, 256 – 257, 272, 300  
Інокентій IV, папа, 226, 255, 257  
Інокентій VI, папа, 270  
Інститути, суспільні, 20, 646, 647 – 648;  
та інституційна історія, 681 – 682  
Інтелігенція, при комунізмі, 693 – 694, 671, 695, 723  
Інтернаціонал, комуністичний, 722, 738 – 741, 743, 747  
Іонія, 31  
Ірраціоналізм, у Руссо, 510 – 513, 526 – 527;  
у фашизмі і націонал-соціалізмі, 777 – 781, 782 – 783  
«Іскра», 699  
Ісократ, 70, 137  
Історичний метод, у Аристотеля, 132;  
у Макіавеллі, 312 – 313;  
у Бодуена, 361 – 362;  
у Гегеля, 550 – 551, 559 – 561;  
у Дж. С. Міля, 624 – 625  
Історія, закони, у Гегеля, 559 – 561, 653, 655 – 656, 672;  
у Дж. С. Міля і Конта, 622 – 623;  
у Спенсера, 627 – 629;  
у Маркса, 655 – 656;  
у Енгельса, 675 – 678  
Італія часів Макіавеллі, 308 – 309  
*Ius gentium* у ранньому римському праві, 161;  
у дигестах, 171 – 172, 179;  
у Томи Аквінського, 242;  
міжнародне право, 384  
Іфікрат, 69
- ## Й
- Йоан Англійський, 208  
Йоан Ібелімський, 201, 202  
Йоан XXII, папа, 250, 269, 270, 283  
Йоан Паризький, 262 – 267, 255, 270, 274, 286, 293, 296  
Йоркські трактати, 230, 291
- ## К
- Каліклес, у «Горгії» Платона, 58  
Кальвін, Джон, 330 – 335, 325, 338, 343, 355, 374  
Кальвінізм, 330 – 335, 154, 762;  
та єзуїти, 331, 339, 350 – 351, 355, 456;  
у Франції 16 ст., 339, 340 – 342, 343;  
у Шотландії, 333, 347, 557;  
у Голландії, 374, 377;  
у Англії, 496 – 497;  
природа, 762 – 763  
Камбіс, 27, 50  
Канонічне право, 341 – 343, 246, 278 – 279, 280 – 281, 328, 330  
Кант, Іммануїл, 168, 385, 387, 512, 526, 536, 547, 549, 551, 566, 585, 621, 634, 673, 707;  
етика, 645  
«Капітал» Маркса, 657, 670, 674 – 675, 681, 683 – 685, 712  
Капіталізм, у Маркса, 642, 654 – 655, 682 – 685;  
імперіалістичний, 693 – 694, 718 – 726;  
у Леніна, 733 – 734;  
і комунізм, 762 – 763  
Капіталістичне оточення, 746, 753 – 754  
Каракалла, едикт, 160  
*Character of a Trimmer* Галіфакса, 462  
Кардинали, колегія, 223, 265, 296, 298  
Карл Великий, 196, 201, 220, 221, 247  
Карл I Англійський, 297, 395, 397, 405, 420, 427, 428, 442, 484

- Карл II Англійський, 456  
 Карл IV, імператор, 207  
 Карлайл, А. Дж., 148, 168, 172, 257  
 Карлайл, Томас, 509, 556, 611, 630, 770, 778  
 Карнеад, 141, 157, 158, 378  
 Каутський, Карл, 718, 728  
 Карфаген, 50, 65  
 Католики, англійські, опозиція до національної церкви, 395 – 396, 455  
 Квакери, 399  
 Кене, Франсуа, 502  
 Керівництво, у фашистів і націонал-соціалістів, 791 – 793, 804 – 806  
 Кестлер, Артур, 762  
 К'еллен, Рудольф, 798  
 Китай, 25, 27;  
   комунізм у, 754 – 761  
 Кінгслі, Чарлз, 611  
 Кір, Перський, 27  
 Кларендон, Едвард Гайд, граф, 408, 417, 420  
*Clarke Papers*, 427 в., 430 в., 431 в., 434 в.  
 Класи, соціальні, у місті-державі, 34 – 36;  
   у Платона, 76 – 79, 100 – 103;  
   у Франції 18 ст., 486 – 487, 503 – 504;  
   у Англії 19 ст., 588, 611 – 613;  
   у Маркса, 654 – 658, 666 – 667, 668 – 669, 685 – 686;  
   і лібералізм, 642, 643, 655 – 656;  
   та ідеологія, 679 – 681  
 Класична економіка, 598 – 605, 613, 619 – 621;  
   і Маркс, 605, 657 – 658, 664-665, 685 – 686  
 Класова боротьба, у класичній економіці, 601 – 605;  
   у Маркса, 587, 605, 648, 653 – 654, 662 – 663, 666 – 669, 679 – 682, 685 – 686;  
   у Леніна, 710, 721, 729 – 730, 750 – 751;  
   при комунізмі, 740 – 742, 754;  
   у Сореля, 782  
*Clericos laicos*, 253  
 Климент VI, папа, 269  
 Клімат, вплив на політику, у Платона, 100;  
   у Арістотеля, 114;  
   у Бодуена, 361 – 370;  
   у Монтеск'є, 489, 491, 493  
 Клісфен, устрій, 36 в.
- Клюнійські реформи, 222 – 223  
 Колективізм, трактування комунізмом і фашизмом, 644, 645;  

*див.* Суспільство

 Колоніалізм, *див.* Імперіалізм  
 Колрідж, Дж. С., 614 – 615, 630  
*Commentaries* Блекстона, 478 в., 496, 590  
 Комунізм, у «Державі» Платона, 80 – 83, 52;  
   критика у Бодуена, 363;  
   і пуританська революція, 436 – 439, 426;  
   у Руссо, 515 – 516;  
   і лібералізм, 643 – 645;  
   Маркс про, 686 – 687, 688, 691  
   у Китаї, 754 – 761;  
   і націонал-соціалізм, 808 – 812;  
   російський, розділ 35  
 Комуністична партія, визначення, 766;  
   демократичний централізм у, 742 – 745;  
   досягнення, 765 – 766  
 Комуністичний Інтернаціонал, 722, 737 – 738, 741, 743, 747;  
 «Комуністичний маніфест» (1848 р.), 643, 657, 666, 681, 684, 756;  
   Другий (1919 р.), 722  
 Конгрегаціоналісти, англійські, 397 – 399, 391, 397, 426, 453 – 454, 455  
 Кандільяк, Ег'єн Воннет де, 498, 590  
 Кондорсе, М. Ж. А. Н., маркіз де, 505 – 508, 602, 607  
 Конрад Гельнгаузенський, 292 в.  
 Консерватизм, теорія, 475, 546 – 547, 612, 638 – 639, 642;  
   англійський, 643  
 Константин, 173, 187;  
   дар, 228, 246, 251, 258, 664 – 665  
 Констанцький собор, 292, 298  
 Конституційні збори, 435  
 Конституціоналізм, у Макіавеллі, 317 – 318, 490;  
   у теорії гугенотів, 341;  
   у теорії єзуїтів, 349;  
   у Бодуена, 367 – 369, 371;  
   і гармонія, 296 – 297, 299, 389, 391, 401, 404 – 405;  
   у левелерів, 435;  
   у Гарінгтона, 450 – 451;  
   у Берка, 538 – 539;  
   у Гегеля, 578 – 580, 581  
 «Конституція Афін» псевдо-Ксенофона, 51;  
   Арістотеля, 42, 108, 126

- Конт, Огюст, 622 – 624, 614, 615, 625, 626, 628  
 Контрактна теорія врядування, у Платона, 58;  
   у епікурейців, 142;  
   у Манегольда з Лаутенбаха, 231;  
   при феодалізмі, 214 – 215;  
   у Миколи Кузанського, 295;  
   у *Vindiciae contra tyrannos*, 255 – 260;  
   у Альтузія, 374 – 375;  
   у Гроція, 378 – 380;  
   та індивідуальна згода, 385 – 388, 294 – 295;  
   у Гукера, 393;  
   у Гобса, 386, 418;  
   у Лока, 472 – 474, 387;  
   спростування Г'юмом, 533 – 534;  
   у Берка, 542, 544 – 545;  

*див.* Згода

 Контрреформація, 322  
 Конфуцій, 27  
 Королівство візіготів в Іспанії, 198 – 199  
 Коринф, 137  
 Корнуоліс, 21  
 «Короткий нарис про урядування» Бенгта, 496, 590, 591, 596, 606  
 Корпоративна держава, 806 – 807  
 Корсіка, конституція Руссо для, 515, 519  
 Коул, Дж. Д. Г., 679  
 Кратес, цинік, 144, 152  
 «Кривавий догмат гонінь» Роджера Вільямса, 399  
 «Критика Готської програми» Маркса, 713, 728, 734  
 Кромвель, Олівер, 399, 408, 427, 428, 432, 439, 442, 443, 451, 453, 458  
 Кроче, Бенедетто, 786, 788  
 Ксенофон, 69;  
   конституція Афін, 51;  
   «Меморабілії», 60  
 Кук, сер Едвард, 403 – 405, 402, 407, 421, 462, 475, 484  
 Культ героя, 778, 779  
 Культурна революція, Велика пролетарська, Мао Цзедуна, 760 – 761  
 Cumot, Franz, 184 в.
- Л**  
 Ла Бар, Вестон, 18  
 Лактацій, 166  
 Ламарк, Жан Батіст, 493
- Лангует, Губерт, 342 в.  
 Ласкі, Гарольд, 728  
 Латеранський синод, 223  
 Латинський аверроїзм, 271 – 273, 237, 244, 284, 311  
 Лев III, папа, 220  
 Левелери, 427 – 436, 399, 426, 458, 485, 516  
 «Левіафан» Гобса, 421, 407 в., 418 в., 422, 456, 461  
 Лейбніц, Г. В., 410, 551  
 «Лейборизм і новий соціальний лад» Сідні Веба, 641  
 «Лекції з принципів політичного обов'язку» Гріна, 631  
 Ленін, В. І., і Маркс, 688, 693, 699, 700, 703 – 704, 710;  
   про діалектичний матеріалізм, 705 – 712, 746;  
   про комуністичну партію, 681, 688, 690, 698 – 699, 735 – 737, 742 – 745;  
   про ідеологію, 701 – 702, 725;  
   про імперіалізм, 694, 718 – 726;  
   про революцію, 726 – 735, 747;  
   про диктатуру пролетаріату, 696, 726 – 731;  
   про демократію, 702 – 703;  
   про політику, 695 – 702;  
   згадується, 762, 755, 759  
 Лесінг, Г. Е., 551  
 Листи Платона, 63 – 64, 91 – 92  
 «Листи про терпимість» Лока, 465, 497  
 Лібералізм, розділи 32, 33;  
   континентальний та англійський, 587 – 588;  
   критика Гегелем, 567 – 576, 557, 567 – 568, 581;  
   та індивідуалізм, 585 – 587, 589, 603, 645 – 646;  
   та індустріалізм, 611 – 614, 589;  
   і революція, 585 – 586;  
   і правові реформи, 593 – 598;  
   і класична економіка, 598 – 605, 590;  
   і парламентська реформа, 605 – 609;  
   розвиток, 592 – 593, 628 – 629;  
   і консерватизм, 638 – 639, 612;  
   і соціалізм, 638, 641;  
   і тоталітаризм, 650 – 651, 764;  
   і мораль, 644 – 645, 647, 812;  
   філософія, 644 – 645, 647;  
   і природні права, 646 – 647;  
   роль держави, 649 – 651;

Маркс про, 655;  
*див.* Індивідуалізм, Утилітаризм  
 Ліберальне законодавство, в Англії, 643;  
 «Ліберальне законодавство і свобода кон-  
 тракту» Гріна, 632 – 633  
 Лібкнехт, Карл, 718  
 Лікофрон, софіст, 58, 118  
 Лілберн, Джон, 427, 428, 430, 436  
 Ліндсі, А. Д., 615  
 Лісій, 56 *в.*, 137  
 Лі Тсучен, 757  
 Лицей Арістотеля, 62, 107  
 «Логіка» Дж. С. Міля, 615  
 Логіка, ревізія Гегелем, 563 – 564, 546,  
 558 – 559, 562, 705;  
 комуністична, 711 – 712  
 «Логічне обґрунтування юридичного дока-  
 зу» Бентама, 590  
 Лок, Джон, 465 – 479, 460, 461, 468;  
 та емпіризм, 461, 470, 471, 472, 479,  
 433 – 434, 624;  
 та індивідуалізм, 469 – 472, 388, 466 –  
 467;  
 про контракт, 472 – 474, 386;  
 про природне право, 467 – 469, 372, 467,  
 470, 475, 477, 479;  
 про власність, 467 – 469;  
 про теорію собівартості праці, 469, 601;  
 і Тома Аквінський, 243, 465, 467 – 468,  
 485;  
 і Гукер, 392, 465, 466, 467, 470, 472,  
 475, 485, 539;  
 і Гобс, 461, 465, 466, 467, 469, 470,  
 472, 473;  
 і Філмер, 457, 466, 468;  
 у Франції 18 ст., 483 – 485, 486, 487,  
 495, 496, 497, 498, 499, 501, 505,  
 506, 507;  
 і Руссо, 474, 475, 513, 524;  
 і Берк, 475, 539;  
 і філософський радикалізм, 609;  
 згадується, 19, 334, 364, 423, 481, 572,  
 577, 585  
 Лоларди, 292  
 «Лондонсько-Вестмінстерське ревю», 615  
 Лукрецій, 143  
 Людвіг Баварський, 250, 269, 270, 279,  
 290, 306  
 Людовік Побожний, 206  
 Людовік III Французький, 207  
 Людовік XI Французький, 317

Людовік XIV Французький, 354, 481, 483,  
 485, 492  
 Люксембург, Роза, 704, 718  
 Лютер, Мартін, 327 – 330, 280, 322, 324,  
 325, 334, 338, 355, 374, 379 – 380  
 Льопіталь, Мішель, де, 361

## М

Маблі, Габріель Бонно де, 516  
 Маган, А. Т., 799  
 Магістрат, римський, 80  
 Мазаріні, кардинал, 481  
 «Майн кампф» Гітлера, 771, 776, 783,  
 788, 789, 793, 794, 797  
 Maitland, Frederic, 401 *в.*  
 Макалок, Дж. Р., 601  
 Македонія, 107, 114, 127, 137, 138, 152,  
 154, 163  
 Макіавеллі, розділ 18;  
 та італійський націоналізм, 308 – 309,  
 319 – 320;  
 моральна індеферентність, 310 – 313;  
 метод, 312 – 313;  
 про моральний занепад, 314;  
 про законодавця, 315 – 317;  
 про егоїзм, 313 – 315;  
 про конституціоналізм, 317 – 319, 490;  
 про федералізм, 318;  
 і Арістотель, 127, 311;  
 і Марсілій, 272, 282;  
 і Бодуен, 315, 362, 370;  
 і Гобс, 314, 315, 317, 407, 412;  
 і Гарінгтон, 443, 444, 446, 447;  
 і Гегель, 556;  
 згадується, 339, 373, 493, 494  
 Макіндер, Г. Дж., 799  
 Маклвейн, Чарлз Г., 216  
 МакЛуган, Маршал, 18  
 МакНіл, Уільям Г., 27, 28 *в.*, 30  
 Маколей, Т. Б., 626  
 Мальтус, Т. Р., 602 – 603, 598  
 Манегольд з Лаутенбаха, 231  
 «Маніфест рівних» Марешаля, 516  
 Маніхейці, 187  
 Мао Цзедун, 754 – 761  
 Марешаль, Сильвен, 516  
 Маріана, Хуан де, 351  
 Марк Аврелій, 176, 177, 183, 188  
 Маркс, Карл, розділ 34; про діалектику,  
 653 – 654, 551, 558, 630;

про діалектичний матеріалізм, 583,  
 653 – 658 – 661, 669 – 671, 673;  
 про економічний детермінізм, 657 – 658,  
 661 – 666, 671 – 673, 749;  
 про класову боротьбу, 587, 630, 653 –  
 654, 656, 663, 666 – 669, 679 – 682;  
 про пролетарську революцію, 654 – 658,  
 661, 662, 712 – 713;  
 про ідеологію, 573, 663 – 665, 665-667,  
 678 – 679, 680;  
 про капіталізм, 642, 654 – 655, 682 –  
 685, 749;  
 про додаткову вартість, 657, 683, 685,  
 691;  
 про класичну економіку, 604 – 605, 657,  
 665-666, 684;  
 про планову економіку, 684, 686 – 687;  
 і Гегель, 551, 558, 562, 573, 577, 578,  
 583, 653 – 657, 658 – 661, 663 – 665,  
 666, 667, 684;  
 і Ленін, 705 – 712;  
 і фашизм, 772, 777, 785;  
 про націоналізм, 750;  
 про комунізм, 734 – 735;  
 про демократію, 728;  
 про соціальну революцію, 688 – 691,  
 713, 725 – 726;  
 про виробничі сили, 670;  
 згадується, 19, 504, 648, 697, 753, 755,  
 756, 762  
 Марксизм-ленінізм, *див.* Комунізм, росій-  
 ський; Ленін  
 Марксизм, російський, 693 – 694, 696 –  
 699, 712;  
*див.* Ревізіонізм, соціалістичний  
 Марсілій Падуанський, 271 – 282, 230,  
 244, 248, 251, 262, 267, 269, 271,  
 284, 285, 286, 291, 311, 422, 473  
 Матей Паризький, 208  
 Математика, вплив на Платона, 71 – 73,  
 86, 93;  
 на Гроція, 381;  
 на Гобса, 408 – 410  
 Матеріалізм, у Епікура, 141, 143;  
 у Гобса, 408 – 410;  
 у Франції 18 ст., 658 – 659;  
 у Леніна, 707 – 708;  
*див.* Діалектичний матеріалізм  
 «Матеріалізм і емпіріо-критицизм» Леніна,  
 673, 706, 711  
 Мах, Ернст, 707, 708, 709  
 Медічі, Катерина, 361

Мейфлауерська угода, 348  
 Мельє, Жан, 516  
 Менделізм, 711  
 Меншини, у ліберальній політичній думці,  
 651  
 Меншовики, 698 – 699, 713, 730, 738  
 «Мері Бертон» Елізабет Гаскел, 611  
 Мері II Англійська, 460  
 Меровінги, 201, 220, 232, 266  
 Месопотамія, 27, 28  
*Metaphysical* Арістотеля, 129  
 «Метафізична теорія держави» Гобгауса,  
 639  
 Метики, 35  
 Микола Кузанський, 293 *в.*, 294 – 295, 299,  
 393  
 Михайло Чезенський, 269 *в.*  
 Міжнародне право, 353, 378, 384, 803  
 Мілтон, Джон, 452 – 456, 442, 458, 490,  
 617  
 Міль, Джеймс, 606 – 607, 465, 590, 604,  
 605, 612, 614, 615, 626  
 Міль, Джон Стюарт, і філософський ра-  
 дикалізм, 614 – 617, 589, 594, 606,  
 607, 609, 626 – 627, 646;  
 про свободу, 616 – 622;  
 про економіку, 620;  
 про метод, 622 – 626;  
 і Спенсер, 626, 627, 628, 629;  
 і Грін, 614, 630, 631, 638;  
 згадується, 452, 465, 472, 533, 590, 607,  
 614, 643, 646, 755  
 Місто-держава, опис, розділ 2;  
 критика Платоном, 69, 134 – 135;  
 занепад, 136 – 139;  
 у Марсілія, 271 – 272, 276 – 277  
 Мітраїзм, 184  
 Міф, в античному світі, 28 – 30;  
 у синдикалізмі, 781 – 782;  
 у фашизмі, 783;  
 у націонал-соціалізмі, 783 – 784  
 «Міф 20 століття» Розенберга, 784, 795 –  
 796  
 Монархія, у Геродота, 50;  
 у «Законах» Платона, 99, 103;  
 у «Політиці» Арістотеля, 118 – 119, 122,  
 239;  
 елліністична, 151 – 154;  
 у євреїв, 183, 220, 227, 344;  
 підзаконня, 203 – 205;  
 виборна і спадкова, 206 – 208;  
 феодална, 214-217;

у Томи Аквінського, 239;  
і римське право, 173 – 174, 205, 230, 252, 260 – 262;  
за божественним правом, 353 – 356, 260, 300, 339 – 340, 343 – 344, 456 – 457, 482;  
тогочасний абсолютизм, 303 – 308, 338 – 339;  
у Макиавеллі, 317 – 318;  
у Франції 16 ст., 307, 339;  
у Бодуена, 365 – 366, 367, 368 – 369, 370 – 371;  
і національна церква, 391 – 392;  
у Гобса, 407 – 408;  
у Вінстенлі, 439;  
у Галіфакса, 463 – 464;  
у Монтеस्क'є, 492;  
у Гегеля, 580  
«Монархомах», 339 *в.*  
Монтеस्क'є, С. А., 488 – 496, 21, 98, 159, 370, 383, 449, 482, 484, 501, 507, 538, 552  
Мор, Томас, 389 – 391, 362, 363, 396  
«Мораль і законодавство» Бентама, 591, 590  
Моральні стосунки у ліберальній теорії, 644 – 645, 647, 811 – 812;  
у комуністичній, 762;  
у Ніцше, 778 – 779  
Морган, Льюїс, 628, 672  
Моріс, Вільям, 611  
Морлі, Джон, 498, 497 *в.*  
Морней, *див.* Дю Плессі-Морней, Філіп  
Муссоліні, Беніто, та синдикалізм, 782, 787, 792;  
про міф, 782;  
про державу, 786, 788;  
про народ, 790 – 791;  
згадується, 768, 769, 770, 780, 781

## Н

Навчання і виховання, у Платона, 83 – 86, 73;  
у «Законах» Платона, 103 – 105;  
у «Політиці» Арістотеля, 114;  
національна система, у Гарінгтона, 451;  
у Гольбаха, 504;  
у націонал-соціалізмі, 807 – 808  
«Надгробне слово» Фукидіда, 40 – 47, 62, 69, 101  
Нантський едикт, 482, 484, 497

Наперед визначене, у кальвінізмі, 332  
Наполеон, 568  
Наполеонівський кодекс, 486  
Наполеонівські війни, 550, 556, 581, 599  
«Нарис про історичну картину людського духу» Кондорсе, 505  
Народ, у Цицерона, 168 – 169;  
у римському праві, 173 – 174;  
у Марсілія, 276 – 278;  
у Макиавеллі, 318;  
у теорії гугенотів, 342 – 347, 348;  
у теорії єзуїтів, 349, 350;  
у левелерів, 434;  
у Мілтона, 458;  
у Галіфакса, 462;  
у Лока, 474 – 475;  
у Гольбаха, 504;  
у Руссо, 512, 517, 551 – 552;  
у Гегеля, 577;  
*див.* Представництво  
в ірраціоналізмі, 778;  
у націонал-соціалізмі, 789 – 793  
Народонаселення, Мальтус про, 598, 602, 603, 604  
Наука, у Маркса і Енгельса, 677;  
Ленін про, 709 – 712  
Націоналізм, у середньовіччі, 252, 270;  
у Макиавеллі, 308 – 309, 319 – 320;  
і божественне право, 355 – 356;  
у Руссо, 514, 518, 525 – 526;  
у Німеччині, 526, 552 – 553;  
у Гегеля, 552 – 553, 557, 559, 577, 656;  
і комунізм, 747, 750, 751;  
у фашизмі і націонал-соціалізмі, 768 – 770  
Націонал-соціалізм, розділ 36;  
і націоналізм, 771, 773 – 777;  
і марксизм, 773, 777;  
і Гегель, 784 – 786, 787 – 788;  
та ірраціоналізм, 777 – 781, 563;  
та міф, 783 – 784;  
і народ, 789 – 793, 778;  
і раса, 793 – 798;  
і геополітика, 798 – 803;  
тоталітаризм у 650, 803 – 808, 809 – 810;  
і освіта, 807 – 808;  
партія у, 805;  
і комунізм, 772 – 773, 777, 811 – 812  
Національна буржуазія, у Мао, 760  
«Національна злагода», 433, 435, 428

Національна церква, і Лютер, 328;  
і кальвінізм, 353;  
у Гукера, 391 – 395;  
у Гагінгтона, 451;  
*див.* Церква і держава  
«Начала» Ньютона, 488  
Невтручання в економіку, 568, 577, 602, 604, 612, 619, 638, 642  
Нерон, 179  
«Несвідоме» Гартмана, 781, 782  
Нікейський собор, 187  
«Нікомахова етика» Арістотеля, 121 – 122, 273  
Німецькі соціал-демократи, 643, 689, 697  
Ніцше, Фрідріх, 566, 644, 778 – 781, 788  
«Нова модель в морі» Галіфакса, 463, 462 *в.*  
«Нова теорія бачення» Берклі, 498  
Нокс, Джон, 335 – 337, 327, 330, 342, 397, 454  
Нонконформізм, англійський, 588  
Нордична раса, у націонал-соціалізмі, 793 – 794, 795, 796  
*Not from the Apes of Bjorn Kerten*, 24 *в.*  
Ньютон, сер Ісаак, 382, 409, 411, 484, 487, 497, 498

## О

Овертон, Річард, 427, 431  
«Океанія» Гарінгтона, 443, 456  
Оксфордський університет, 234, 270  
Оксфордські ідеалісти, 646  
Олігархія, у Платона, 81, 96, 103;  
у Арістотеля, 124 – 125, 117, 118, 119, 122, 123, 124  
«Основи ленінізму» Сталіна, 693  
Ост-Індська компанія, нападки Берка, 538, 541, 545  
Остін, Джон, 408, 597  
Отон I, імператор, 220  
Отці церкви, 187 – 192, 156, 181, 196, 197, 214, 218, 231, 235

## П

Павло, святий, 181 – 183, 150, 178, 191, 214, 328, 354  
Падуанський університет, 270  
Пандекти, *див.* Дигести  
Панетій, Родоський, 152, 158, 160, 165  
Папа, *див.* Папство

Папство, суверенітет, 224 – 225, 255 – 257, 259 – 260, 266 – 267, 270, 279 – 280, 287, 299 – 301;  
у Йоркських трактатах, 230;  
у Томи Аквінського, 243 – 244;  
у канонічному праві, 255 – 257;  
у Егідія Колонського, 257 – 260;  
у Йоана Паризького, 265 – 266;  
у Марсілія, 279 – 280;  
у Вільяма Окама, 283, 286, 287;  
у соборній теорії, 296 – 299;  
та італійський націоналізм, 471 – 272, 308 – 311;  
непряма влада, 349 – 351, 352 – 353, 396  
Папська держава (16 ст.), 308  
Паризька комуна, 721, 731, 733 – 734  
Паризький парламент, 252, 253, 484  
Паризький університет, 234, 237  
«Параграфи пропозицій», 433  
Парламент (англійський), суд, 216 – 217, 400;  
і король, 297;  
верховенство, 401, 402, 403 – 405, 435, 475 – 476;  
і звичаєве право, 404;  
реформи, 432 – 434, 539, 589, 599, 605 – 606, 608;  
у Сіднея, 457 – 458;  
у Берка, 539 – 541;  
критика Гегелем, 579;  
як інституція, 648  
Парламенти, середньовічні, 266, 277 – 278, 299;  
занепад, 304, 306, 307  
Партія, політична, у Галіфакса, 464;  
у Берка, 540 – 541, 464;  
у комунізмі, 650, 681 – 689, 697 – 698;  
у фашизмі і націонал-соціалізмі, 768 – 769, 776, 792, 804 – 805;  
Ленін про, 699 – 705, 730 – 731, 735 – 742  
Паскаль, Блез, 505  
Паскаль II, папа, 224  
Патісон, Марк, 638  
Петрарка, Франческо, 269  
«Патріарх» Філмера, 456  
Пелопоннеська війна, 36 *в.*, 59, 62, 63, 69  
Перікл, 38, 51, 56 *в.*, 101 – 102;  
«Надгробне слово», 40 – 47, 62, 63, 69, 70, 101;  
доба Перікла, 135

- Перманентна революція, у Троцького, 690, 714, 725
- Персія, 27 – 28, 50, 70, 119, 127, 138, 149, 153
- «Перські листи» Монтеск'є, 490, 491
- Перша світова війна, 644, 693, 718 – 719, 720, 722, 768;
- і Брест-Литовський договір, 742, 747
- Петро Крассус, 229
- Писана конституція, 435
- Піндар, 50
- Піпін, 220, 232, 266
- Піфагорійська філософія, 53, 72
- Пішель, Енріка Коллоті, 761
- Планова економіка, у Маркса, 684, 686 – 687;
- і лібералізм, 643 – 644;
- див.* Соціалізм
- Платон, розділи 4, 5;
- «Апологія», 60;
- «Горгій», 58, 68;
- «Закони», розділ 5, 66, 67, 69, 78, 81, 89, 90, 105, 109, 110, 112, 113, 114, 115, 128, 130, 135, 179, 494;
- «Листи», 63 – 64, 91 – 92;
- «Федон», 86;
- «Протагор», 68, 84;
- «Держава», розділ 4, 44, 52, 58, 60, 90, 91, 92, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 110, 111, 114, 129, 135, 136, 141;
- «Політик», 94 – 97, 66, 90, 92, 100, 109, 111, 112, 114, 117;
- порівняння «Держави» і «Законів», 90 – 91, 105;
- Академія, 62, 64, 67, 70, 86, 107, 136;
- критика міста-держави, 69 – 70, 134 – 135;
- про політику як науку, 66 – 68, 71 – 73, 94 – 95;
- про розподіл праці, 67 – 68, 73 – 76;
- про соціальні класи, 76 – 79, 100 – 103;
- про філософа-правителя, 67, 75, 76, 80, 87, 91, 94 – 95, 96;
- про справедливість, 79 – 80, 57 – 58, 74 – 75;
- про власність, 80 – 83, 100 – 103;
- про сім'ю, 80 – 83, 99 – 100;
- про освіту, 83 – 86, 72 – 73, 103 – 105;
- про закон, 87 – 89, 91 – 98;
- про форми правління, 50, 66 – 67, 95 – 97;
- про змішану державу, 98 – 100, 102 – 103, 494 – 495;
- про релігію, 103 – 104;
- та Арістотель, 110 – 111, 120, 78, 79, 83, 88, 96, 98 – 99, 100, 102, 105, 112 – 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 128, 129, 130;
- і пост-Арістотелівська філософія, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 144 – 145;
- і стоїцизм середнього періоду, 157;
- і Цицерон, 176;
- і Мор, 389 – 390;
- і Руссо, 83, 513 – 514;
- згадується, 20, 22, 27, 46, 49, 54, 55, 59, 107, 335, 362, 363, 387, 552, 561, 573, 635
- Платонізм, у 17 ст., 373, 383
- Плюралізм, політичний, 578
- Позитивізм, у Г'юма, 536;
- і марксизм, 658 – 660;
- і Ленін, 707 – 710
- Полібій, 159 – 160, 166, 315, 316, 335, 494
- Політик, роль, 644 – 645
- Politica metholice digesta* Альтузія, 374 *в.*
- Плейс, Френсіс, 586
- «Полікрат» Джона із Солсбері, 228, 231, 235
- «Політик» Платона, 94 – 98, 65, 67, 90, 92, 109, 111, 112, 114, 117, 159
- «Політика» Арістотеля, розділи 6, 7, 107 – 110, 58, 74, 90, 94, 96, 99, 135, 159, 234, 235, 239, 250, 272, 274, 311, 491
- Політика, для Леніна, 695 – 696, 703 – 704 для Гітлера, 783 – 784
- The Political Thought of Mao Tse-tung* Стюарта Шрама, 757 *в.*
- Політики, 360 – 361
- «Політична економія, Руссо, 515, 517, 521, 513 *в.*
- Політична наука, у Платона, 66 – 68, 71 – 73, 95;
- у Арістотеля, 128 – 131, 121;
- і раціоналізм, 381 – 384, 471 – 472;
- у Гобса, 409 – 410;
- у Конта і Дж. С. Міля, 622 – 626;
- у комунізмі, 711
- Політична партія, *див.* Партія
- Польща, «Міркування про урядування» Руссо, 519, 525
- Полок, сер Фредерік, 172, 312, *в.*, 401, 597
- Порівняльний метод, 623, 625;

- в антропології, 675
- «Походження видів» Дарвіна, 626, 659
- Права, природні, 647
- Право, цивільне, *див.* Громадянські права
- Право на опір, при феодалізмі, 214;
- у Томи Аквінського, 239, 242 – 423;
- у 16 ст., 325 – 326;
- у кальвінізмі, 334, 336;
- у теорії гугенотів, 342 – 347, 338;
- у Голландії, 348;
- у теорії єзуїтів, 351 – 353;
- у Альтузія, 376;
- у Гроція, 386;
- в Англії 16 ст., 389, 395;
- у мілтона, 453 – 454;
- у Лока, 475 – 476
- Превіт-Ортон, 271
- Представництво, у місті-державі, 37 – 38;
- у ранньому середньовіччі, 203 – 204;
- у церковних соборах, 281 – 282, 287, 295 – 296, 299 – 300;
- парламентське, 433 – 434, 540 – 541;
- у Берка, 540 – 542;
- у Гегеля, 581;
- у Джеймса Міля, 606, 607 – 608;
- і лібералізм, 642;
- при соціалізмі, 728;
- і комуністична партія, 794
- «Представницька форма правління» Дж. С. Міля, 617
- Пресвітеріанці, англійські, 395 – 397, 400, 427;
- опозиція до національної церкви, 391, 392, 393, 395 – 397;
- і конгрегаціоналісти, 397, 454 – 455;
- шотландські, 357 – 358;
- див.* Кальвінізм
- Принцип найбільшого блага, 589 – 593, 645 – 647
- Природа і умовність, у давньогрецькій філософії, 55 – 59;
- у Платона, 74, 93;
- у Арістотеля, 129;
- у Епікура, 141;
- у циніків, 144;
- у Карнеада, 157;
- у раціоналізмі, 382, 386;
- див.* Природне право
- Природна держава, у «Законах» Платона, 99;
- у Сенеки, 179;
- у теорії контракту, 385 – 386;
- у Гобса, 413 – 417;
- у Лока, 467, 469;
- у Руссо, 179, 515 – 516;
- у Берка, 542
- Природна економіка, 387, 502 – 503, 516, 550, 600 – 601;
- Природна релігія, 387, 430, 532 – 533
- Природне право, розділи 9, 22;
- у Цицерона, 166, 169;
- у дигестах, 172;
- у отців церкви, 181 – 182;
- у середньовіччі, 199;
- у Джона із Солсбері, 236;
- у Томи Аквінського, 243;
- у Миколи Кузанського, 295;
- у *Vindiciae contra tyrannos*, 345;
- у Бодуена, 367, 372;
- і платонізм, 373, 383 – 384;
- у Альтузія, 374, 377;
- у Гроція, 378 – 384, 407;
- і раціоналізм, 381 – 384;
- у Гукера, 393;
- у Гобса, 410 – 412, 414 – 417;
- у левелерів, 429 – 432, 434, 435;
- у дигерів, 437 – 438;
- у Філмера, 457;
- у Галіфакса, 462, 464;
- у Лока, 467 – 469, 372, 466, 470, 476, 477, 479;
- у Франції 18 ст., 483, 484, 487, 501, 507;
- у Руссо, 515 – 518, 527, 529;
- спростування Г'юмом, 532 – 534, 384, 388, 411, 464, 471, 479, 501, 527, 591;
- і Гегель, 536, 537, 567, 571 – 572;
- у Берка, 542 – 543, 544;
- у Німеччині, 567 – 568;
- у Бентама, 590 – 592, 598, 600, 387, 411, 501;
- у класичній економіці, 599 – 604;
- у Спенсера, 627 – 628;
- у Гріна, 636, 646 – 647, 648 – 649;
- у Маркса, 662 – 663
- Природні права, 646 – 647, 628
- «Приступний і легкий спосіб започаткувати Вільну республіку» Мілтона, 455
- Присяжні, в Афінах, 39 – 40, 51 – 52, 277;
- англійські, 200
- «Про Град Божий» св. Августина, 188, 219
- Прогрес, у Тюрго і Кондорсе, 505 – 508;
- у Гегеля, 555 – 556;

і утилітаризм, 602 – 603;  
у Конта і Дж. С. Міля, 623, 624 – 626;  
*див.* Еволюція  
«Прогрес і вбогість» Генрі Джорджа, 604  
«Про дух законів» Монтеस्क'є, 383, 484, 489, 490, 492, 493, 495,  
«Про закони» Хрисипа, 155  
Пролетаріат, Ленін про, 724, 725;  
*див.* Класи, соціальні; Індустріальне суспільство  
Пролетарська революція, у Маркса, 654 – 658, 660 – 661, 662, 712;  
у Леніна, 701, 702, 712 – 718, 721, 723, 731 – 735;  
у Троцького, 714 – 715;  
*див.* Диктатура пролетаріату  
Промислове суспільство, 642 – 643, 648;  
класи у, 654 – 656, 683 – 685, 701 – 702  
Промисловість, російська, 714, 752;  
розвиток, 719 – 721, 749  
Пропорційне представництво, 618  
«Про розум» Гельвеція, 499, 502  
Просвітництво, 509, 510, 511, 525, 549, 559, 582, 608;  
французьке, 484, 506;  
німецьке, 552  
«Про свободу» Дж. С. Міля, 452, 616, 617, 622, 625  
Протагор, 54, 55  
«Протагор» Платона, 68, 84  
Протекторат (в Англії), 435  
Протестанти, 374  
Протириччя, закон, заперечення з боку діалектики, 563 – 564  
«Протоколи сіонських мудреців», 796  
Прудон, П'єр Жозеф, 666  
Псевдо-Ксенофон, «Конституція Афін», 51  
Пуанкаре, Анрі, 709  
Пуританська революція, 390, 399, 404, 405, 407, 408, 425, 427, 438, 442, 481  
Пуфендорф, Семюель, 382, 385, 386, 473  
П'ятирічки, російські, 735, 746, 748

## Р

Рабство, 35, 81, 101, 111, 156, 171, 180, 363  
Равенна, школа права, 218  
Рада Афін, 36 – 39;  
у «Законах» Платона, 102, 104  
Ради, 731, 736, 738  
Радикалізм, 642

*The Rise of the West* of W. H. McNeill, 28 *в.*  
Ранке, Леопольд фон, 569  
Раса, у фашистів, 644;  
у націонал-соціалістів, 793 – 812  
Раскін, Джон, 611  
Ратцель, Фрідріх, 799  
Рационалізм, і природне право, 381 – 384;  
У Гобса, 409, 411 – 412;  
у Лока, 470, 471;  
у Франції 18 ст., 492 – 493, 498 – 499, 507, 527;  
критика з боку Г'юма, 530 – 532, 535;  
та ідеалізм, 536 – 537;  
у класичній економіці, 599 – 600, 608 – 609;  
у Спенсера, 627 – 628;  
*див.* Ірраціоналізм  
Ревізіонний акт, 478  
Ревізіонізм, соціалістичний, 562, 658, 674 – 675, 721  
Революція 1688 р., 460, 465, 474, 475, 476, 478, 481, 484, 485, 487, 495, 539 – 540, 613  
Революція, соціальна, Маркс про, 688 – 691, 713, 725 – 726;  
«перманентна», 690, 714, 725;  
*див.* Французька революція, Пролетарська революція, Російська революція  
Рейнолдс, Вільям, 340 *в.*  
Релігійні війни у Франції, 338  
Релігія, у «Законах» Платона, 103 – 105;  
у еллінізмі, 149, 153;  
у язичницькому Римі, 177 – 178, 183 – 187;  
у Макіавеллі, 311 – 312;  
у Гобса, 422 – 423, 461;  
у Лока, 461;  
і націоналізм, 536 – 537;  
у Берка, 545;  
у Гегеля, 551 – 552, 566 – 567;  
у Маркса, 660  
Ремісники, у «Державі» Платона, 78 – 79  
Ренська декларація, 270 – 341  
Рента, класична теорія, 602 – 603, 598 – 599, 645  
«Республіка», Бодуена, 489  
Республіканство, розділ 26, у Макіавеллі, 317 – 318;  
у левелерів, 433;  
у Гарінгтона, 442 – 452, 490;  
у Мілтона, 452 – 456, 490;

у Сіднея, 456 – 457;  
у Галіфакса, 462;  
у Монтеस्क'є, 490, 492;  
*див.* Республіка  
Реставрація Стюартів, 436, 455, 456, 458, 464  
*Reflexions sur la violence*, Сореля, 781  
*Reformation without Tarying for Anie*, Роберта Брауна, 397  
Реформація, протестантська, розділ 19, 254, 279, 280, 290, 300, 308, 321, 332, 336, 389, 399, 552  
Реформний законопроект 1832 р., 586, 599; 1867 р., 612  
Рим, 163, 166, 175, 184, 188, 196  
Римське право, і стоїцизм, 160 – 162, 164;  
і політична теорія, 170 – 175;  
у «варварських правдах», 198;  
теорія королівської влади, 174, 204 – 205, 229 – 230, 252, 260 – 262;  
у Бодуена, 361, 364;  
згадується, 93, 214  
Рівність, у Евріпіда, 53;  
у Арістотеля, 112, 117, 119;  
у стоїків, 155;  
у Цицерона, 166 – 168;  
у дигестах, 171 – 172  
Рікардо, Девід, 600 – 605, 590, 598, 620, 665  
Рітер, Константин, 81  
Рішельє, кардинал, 481, 492, 556, 560  
Робесп'єр, Максиміліан, 523, 525  
Робітнича хартия, 773, 789  
Робітничий клас, *див.* Класи, соціальні; Пролетаріат  
Робітничий фронт, 806  
«Розвиток капіталізму в Росії» Леніна, 698  
Розенберг, Альфред, 795, 784, 808  
«Роздуми з приводу перших десяти книг Тіта Лівія» Макіавеллі, 310, 315, 316  
«Роздуми про врядування» Сіднея, 456, 457, 458  
«Роздуми про метод» Декарта, 382  
«Роздуми про революцію у Франції» Берка, 543 *в.*  
Розмежування влад, у Гарінгтона, 449;  
у Лока, 474;  
у Блекстоуна, 478;  
у Монтеस्क'є, 494 – 496;  
критика з боку утилітаристів, 605 – 606, 495 – 496;  
критика з боку Гегеля, 579 – 581;

*див.* Змішана держава  
«Розмисли про нерівність» Руссо, 515 – 517, 513, 514  
Розподіл праці, у Платона, 67 – 68, 73 – 76;  
у Арістотеля, 129 – 131  
Ройс, Джосая, 565, 629  
Рокко, Альфредо, 783, 772, 785  
Ромілі, Семюел, 595  
Рос, В. Д., 108  
Російська конституція (1936 р.), 741  
Російська революція, 1905 р., 697, 713;  
лютнева 1917 р., 715, 726 – 727;  
комуністична, 735, 748 – 754  
Російські соціалістичні партії, 713 – 714;  
*див.* Більшовики, Меншовики  
Ротація службових осіб, 449, 450  
Роубак, Дж. А., 608  
Руссо, Жан Жак, розділ 29, 483;  
про природне право, 515 – 518, 527, 529;  
та індивідуалізм, 513, 519 – 520, 522;  
по громаду, 513, 514 – 515, 519, 536 – 537;  
про загальну волю, 519 – 521, 503, 515, 517;  
про власність, 515 – 516;  
про природний стан, 179, 515 – 516;  
про демократію, 503, 505, 512, 525;  
і Платон, 83, 513 – 514;  
і Лок, 474 – 475, 513, 524;  
і Дідро, 509, 514 – 515, 516, 517, 519;  
і Берк, 526, 527, 542, 543, 546 – 547;  
і Гегель, 523, 526, 549, 571, 573;  
і англійський ідеалізм, 630 – 631, 635, 636, 639, 640;  
згадується, 488

## С

Самозбереження, у Гобса, 412 – 414  
*Sacerdotium*, та *imperium*, 192 – 194, 197, 219 – 220, 232, 243, 244, 246, 251, 255 – 257, 261, 264, 265, 266, 273 – 275, 278 – 281, 283, 288, 306;  
обмеження, 262, 264, 265 – 267, 274 – 275;  
у Марсілія, 274 – 275, 278 – 281;  
у Вільяма Окама, 283, 288;  
*див.* Церква і держава, «Два мечі»  
Салічна правда, 356, 371  
Салмасіус, Клавдій, 453  
Свідомість, у Леніна, 702, 730



- «Світова держава», у циніків, 145;  
у стоїцизмі, 154 – 157, 176;  
у Сенеки, 177;  
у християнстві, 184
- Свобода, Руссо про, 521 – 525;  
Гегель про, 571 – 576, 555, 556, 557, 558, 630;  
Дж. С. Міль про, 616 – 622;  
Грін про, 632 – 634;  
і добровільні асоціації, 650 – 651
- «Святе сімейство» Маркса, 658
- Севіль, сер Джордж, *див.* Галіфакс
- Secrets of the Great Pyramid of Peter Tompkins*, 22 *в.*, 30 *в.*
- Селден, Джон, 400
- Селянство, російське, 694, 696, 713 – 714, 715, 717 – 718, 736, 749, 751;  
китайське, 757, 760, 761;  
*див.* Пролетарська революція
- Селянські повстання, 292, 325, 437;  
у Мао, 757 – 758
- Семирічний план, російський, 754
- Сенека, 176 – 180, 165, 182, 188, 196, 236, 475
- Середній клас, *див.* Класи, соціальні; Буржуазна революція
- «Сибіла» Дізраелі, 611
- Симон де Монфор, 202
- Синдикалізм, 772, 782, 787, 792
- Сиракузи, 65, 66, 91 – 92, 107
- Сирія, 150
- «Система природи» Гольбаха, 503, 658
- Siger de Bradant*, 272 *в.*
- Сідней, Елджернон, 442, 456 – 459
- Сім'я, у Платона, 80 – 83, 100 – 101;  
у Арістотеля, 130 – 131;  
у циніків, 144 – 145;  
у Бодуена, 362 – 364;  
у Вінстенлі, 439;  
і суспільство, 649;  
у Маркса, 684
- Скептики, 139, 141, 163, 168, 170
- Слаборозвинені країни, 720;
- і комунізм, 694, 724 – 726, 754 – 755
- Сліпа покора, у св. Григорія, 191;  
у 16 ст., 324 – 326;  
і лютеранство, 327, 329;  
і кальвінізм, 333 – 337, 346;  
у Франції 16 ст., 338, 355 – 356;  
у Якова I, 358;  
відсутність у Гукера, 395;
- і англіканство, 395
- «Слово про поступальний прогрес людського духу» Тюрго, 505
- Смисл і факт, 382, 410;  
розрізнення Г'юмом, 530 – 531;  
поєднання діалектикою, 550 – 551, 563 – 564, 672 – 674, 707 – 708
- Сміт, Адам, 502, 530, 598, 600, 601, 755
- Сміт, Мунро, 200
- Сміт, сер Томас, 401 – 402, 404, 405, 407, 475
- Соборна теорія, церкви, 292 – 293;  
у Йоана Паризького, 265 – 266;  
у Марсілія, 281 – 282;  
у Вільяма Окама, 286 – 288;  
і гугеноти, 343
- Сократ, 59 – 60, 22, 27, 54, 68, 90, 96, 113, 140, 145, 552, 616
- Солон, 51, 53, 81, 102
- Сорель, Жорж, 781 – 782, 783
- Софісти, 54, 57, 58, 60, 68, 141
- Софокл, 56
- Соціалізм, у Дж. С. Міля, 620;  
фабіанський, 604 – 605, 641;  
марксистський, 662, 681, 687, 688, 690 – 691;  
утопічний, 426, 436, 755;  
і лібералізм, 641 – 642, 665 – 666;  
і комунізм у Леніна, 734 – 735;  
німецький, 643 – 644, 690;  
«в одній країні», 745 – 754;  
*див.* Маркс
- «Соціальна статика» Спенсера, 626, 629
- Соціальні зміни, 653
- Соціологія знань, 677
- Спарта, 43, 49, 51, 63, 69, 70, 71, 82, 85, 97, 99, 100, 101, 126
- «Співіснування», 763
- Спіноза, Б., 382, 384, 410
- Спенсер, Герберт, 626 – 629, 614, 623, 625, 638, 643
- «Сповіді» Руссо, 509, 513
- Справедливість, у грецьких фізиків, 53;  
у «Державі» Платона, 79 – 83, 57 – 59;  
у Епікура, 141 – 142;  
у римських юристів, 171 – 173;  
у Августина, 190 – 191, 258;  
у Г'юма, 535
- «Справжній закон вільної монархії» Якова I, 357
- Сталін, Йосиф, 694, 711, 714 *в.*, 735, 738, 793, 745, 759, 764, 765;

- про комуністичну партію, 740 – 741, 742;
- і «соціалізм в одній країні», 745 – 747;  
про капіталістичне оточення, 746, 753 – 754
- «Становище робітничого класу в Англії» Енгельса, 684
- Starkey, Thomas, 390 *в.*
- Стерлінг, Джон, 509
- «Стихійність», у Леніна, 702 – 703
- Стоїцизм, 151 – 160, 62, 141, 145, 163 – 164, 378;  
про місто-державу як всевітню державу, 154 – 157, 176;  
середнього періоду, 152, 157 – 160;  
римський, 158, 160, 178;  
у 17 ст., 373, 378 – 379
- Століпін, П., 716
- Стрейчі, Літон, 483
- Стронг, Анна Луїза, 755
- Стратеги, в Афінах, 38
- Суарес, Франсіско, 352 – 353, 373
- Суверенітет, папський, 224, 255 – 257, 260, 265, 269 – 270, 279 – 280, 288, 299 – 300;  
і злагода, 295 – 297, 298 – 299;  
і королівський абсолютизм, 304 – 307, 338 – 339;  
і божественне право, 354 – 355;  
у Бодуена, 364 – 369, 354, 407;  
у Альтузія, 375;  
у Гроція, 377 – 378;  
парламентський, 401, 402, 403 – 404, 435, 475 – 476, 477;  
у Гобса, 417 – 419;  
у Філмера, 457;  
у Лока, 476, 477;  
у Руссо, 521 – 522, 524;  
у філософському радикалізмі, 591, 596, 606, 408
- Суди, у Афінах, 39 – 40, 51 – 52;  
феодальні, 213 – 214, 216;  
і парламент, 216, 401
- Summa Gloria* Гонорія з Аугсбурга, 227
- Суспільна наука, пролетарська, 710 – 711
- «Суспільний договір» Руссо, 519 – 525, 520 *в.*, 513, 515, 517, 518
- Суспільство, у Арістотеля, 129 – 130, 75;  
у Томи Аквінського, 238 – 239, 247;  
у Данте, 245 – 246, 247;  
у Йоана Паризького, 262 – 263;  
у Марсілія, 272, 273 – 274, 275 – 278;  
у Вільяма Окама, 287;  
у соборній теорії, 292 – 294, 295;  
у теорії гугенотів, 346, 348;  
у теорії єзуїтів, 349, 350;  
у Альтузія, 375;  
у Гукера, 394, 466;  
заперечення з боку Гобса, 419 – 420, 466;  
у Лока, 466, 467, 473 – 474, 477 – 478;  
у Руссо, 513, 514 – 515, 519, 537;  
у Берка, 545 – 546;  
у Гегеля, 570, 576;  
у Гріна, 633 – 635;  
у Маркса, 734 – 735;  
*див.* Держава
- Суспільство, при комунізмі, 645;  
інституції, 646, 647 – 648;  
класи, 660 – 661, 687, 734 – 735;  
*див.* Суспільство
- Сципіон Еміліан, 158
- Сципіонів гурт, 160 – 162, 158, 159, 165

## Т

- Tableau economique* Кене, 502
- Тайлор, Е. Б., 628
- Тан, Честер, 760 *в.*
- Тарн, В. В., 152
- Тацит, 166
- «Творча еволюція» Бергсона, 780, 781
- «Телемах» Фенелона, 484
- Темна Рада, у «Законах» Платона, 104
- «Темрява опівдні» Кестлера, 762
- Теорія собівартості праці, у Лока, 469, 601;  
у Рікардо, 601 – 602;  
у Маркса, 657 – 658, 664 – 666
- Т'єрі, Огюстен, 663
- Тиберій Гракх, 160, 165
- Тиранія, на думку греків, 46;  
у Платона, 96;  
у Арістотеля, 127;  
у Джона із Солсбері, 236
- Тираноцид, у Джона із Солсбері, 231, 236, 239;  
у Бученена, 348;  
у Маріани, 352
- Толерантність, релігійна, і протестантство, 325 – 326;  
у Лютера, 328;  
і кальвінізм, 330 – 331;  
у Бодуена, 361;

- і конгрегаціоналісти, 397 – 398, 433;  
у Гарінгтона, 451 – 452;  
у Мілтона, 454 – 455;  
у Лока, 461, 477 – 478;  
у Вольтера, 497
- Тома Аквінський, 237 – 244;  
про закон, 240 – 244;  
про суспільство, 238 – 239, 247, 390;  
про sacerdotium, 243, 250, 258 – 259;  
і відродження Арістотеля, 234 – 235, 236, 238;  
і Джон із Солсбері, 236;  
і латинський аверроїзм, 244, 250, 272 – 273;  
і Данте, 245;  
і Йоан Паризький, 263, 264;  
і Марсілій, 274, 276;  
і Вільям Окам, 283 – 284, 285;  
і єзуїти, 350, 352;  
і Гукер, 393, 394;  
і Лок, 243, 465, 467 – 468, 485
- Торквемада, Хуан, 300
- Тоталітаризм, 650, 803 – 808, 578;  
див. Диктатура пролетаріату
- Thorson, Thomas Landon, 27 в.
- Tiger, Lionel, 20 в.
- «Трактат» Г'юма, 498 7
- Tractatus de legibus ac deo legislatore (1612) Суареса, 352 в.
- Тред-юніонізм, англійський, 643;  
і лібералізм, 612 – 613;  
Ленін про, 700 – 701, 730;  
Маркс про, 648
- Третій інтернаціонал, 722 – 723, 738 – 739, 740 – 741, 743, 747
- Троцький, Лев, 690, 693, 695, 697, 705, 714, 718, 722, 725, 730 – 731, 737 – 738, 746, 747;  
про перманентну революцію, 690, 714, 725
- Two Treaties of Government Лока, 465 в., 484, 497, 498
- Тюрго, Енн Роберт, 505 – 508, 482, 486
- У**
- Ульпіан, 171, 172, 173, 180, 205
- Умовність і природа, у древніх греків, 55 – 59;  
у Платона, 74 – 75, 93;  
у Арістотеля, 129 – 130;  
у Епікура, 141;  
у циніків, 144;  
у Карнеада, 157
- Умовності у суспільстві, 532 – 533, 534 – 535, 542
- Unam sanctum, 257, 258
- Урядовий акт, 435
- Університети, середньовічні, 234;  
паризький, 234, 237;  
оксфордський, 234, 270;  
падуанський, 270
- Утилітаризм, у Гобса, 408, 417, 420, 423;  
у Лока, 470, 471 – 472, 479;  
французький, 498 – 502, 483, 533;  
у Г'юма, 498, 530, 533 – 534, 545;  
і природне право, 501 – 502, 530, 534, 586 – 587, 598, 599 – 603;  
у Бенгама, 590 – 591, 594 – 595, 646;  
у Дж. С. Міля, 616 – 617;  
див. Класична економіка, Філософський радикалізм
- «Утилітаризм» Дж. С. Міля, 616, 622
- Утопічний соціалізм, див. Соціалізм
- «Утопія» сера Томаса Мора, 389
- Ф**
- Фабіанський соціалізм, 605, 647
- «Фабіанські есе» 641
- Факт і оцінка, 384;  
розрізнення Г'юмом, 532;  
об'єднанні діалектикою, 550 – 551, 563 – 566, 672 – 673, 707 – 708
- Фашизм, роділ 36;  
і націоналізм, 771 – 773, 795 – 796;  
і Гегель, 784, 785, 786 – 787;  
і марксизм, 772 – 773, 777;  
і лібералізм, 773, 777, 644;  
і ірраціоналізм, 777 – 781;  
і міф, 782 – 784;  
тоталітаризм, 803 – 805;  
корпоративна держава, 806 – 807;  
і комунізм, 808 – 809
- Феодалізм, 209 – 217;  
у теорії гугенотів, 343 – 345;  
критика Гегелем, 569 – 570, 579 – 600
- Федералізм, грецький, 137;  
у Vindiciae contra tyrannos, 346 – 347;  
у Альтузія, 376;  
у Гегеля, 577
- «Федон» Платона, 86
- Фенелон, Франсуа, 484
- Феодосій, імператор, 188

- Фергюсон, В. С., 137
- Фердинанд II Арагонський, 306, 317
- Verfassung Deutschlands Гегеля, 554 – 557, 569
- Фігіс, Джон Н., 260, 300
- Фізіократи, 502 – 503, 530, 598
- Фікції, правові, у Бенгама, 593
- Філіп Гарний, Французький, 229, 245, 252, 253, 267, 307
- Філіп II Іспанський, 348
- Філіп Македонський, 114, 138
- Філмер, сер Роберт, 456 – 459, 465, 466, 467
- «Філософія права» Гегеля, 550 в., 557 – 559, 567, 571 в., 580 в.,
- Філософ-правитель, у «Державі» Платона, 67, 75, 76, 80, 87, 91;  
у його «Політику», 94 – 95, 96;  
у «Політиці» Арістотеля, 118 – 119
- «Філософська теорія держави» Босанке, 639
- Філософський радикалізм, розділ 32;  
і нонконформізм, 588;  
і лібералізм, 589, 607 – 609;  
і Г'юм, 591 – 592, 600, 606;  
і Гобс, 591, 592 – 593, 606;  
і природне право, 591, 597 – 598, 600 – 603, 626 – 627;  
критика, 608 – 609, 611 – 614, 622
- Філософські школи, в Афінах, 62, 107, 140, 154
- Фоєрбах, Людвіг, 657, 659
- «Фоєрбах» Енгельса, 707
- Фокс, Робін, 20 в.
- Фразімах, у «Державі» Платона, 58
- Франки, королівство, 196, 198, 200, 220
- Franco-Gallia Готмана, 341
- Францисканці, 234, 237, 250, 269, 283, 288, 291
- Франція, національна монархія, 307;  
конституція 16 ст., 340;  
див. Французька революція
- Французька революція, 199, 366, 388, 478, 482, 483, 487, 526, 527, 529, 536, 538, 546, 549, 553, 557, 567, 568 – 571, 586, 622, 662 – 663, 697
- Фройд, Зигмунд, 679
- Фронда, 481
- Фукідід, 44, 58;  
«Надгробне слово», 40 – 47, 62, 69, 70, 101

**Х**

- Християнство, 149;  
роздвоєне підданство, 183 – 186;  
у Маркса, 660;  
у Ніцше, 779, 780;  
і націонал-соціалізм, 795;  
див. Церква
- Хрисип, 152, 154, 155, 156, 157, 163, 168
- Хрущов, Микита С., 745, 754, 765
- Хуан Чао, 757

**Ц**

- Цвінглі, Ульріх, 332
- Zeitschrift für Geopolitik Гаусгофера, 799
- Целер, Едвард, 78, 84
- Цельс, 172
- Церква, незалежність, 220 – 224;  
і феодалізм, 223, 226;  
право накладати покуту, 187, 224 – 226;  
як юридична особа, 264, 280, 287, 291, 292 – 294, 296;  
і об'єднання Італії, 309;  
соборна теорія, 281 – 282, 286 – 288, 292 – 301,  
світський глава, 392;  
див. Церква і держава, Sacerdotium
- Церква і Держава, 181 – 187;  
у Марсілія, 282;  
і кальвінізм, 331, 334;  
у теорії гугенотів, 346, 374;  
у теорії єзуїтів, 349 – 351, 373 – 374, 396;  
у англійських кальвіністів, 396 – 397;  
у конгрегаціоналістів, 397 – 399, 453 – 455;  
у Гобса, 420 – 421;  
у Мілтона, 453 – 456;  
у Лока, 460 – 461;  
див. Sacerdotium
- Циніки, 143 – 145, 136, 139, 140, 152, 154, 155
- Ціцерон, 165 – 170;  
і римські юристи, 170, 171, 172, 173, 174, 175;  
і Сенека, 176 – 177, 180;  
і Джон із Солсбері, 236 – 237;  
згадується, 158, 160, 164, 214, 316, 335, 338, 475

**Ч**

Чедвік, Едвін, 608  
*Che cosa u il fascismo* Джентіле, 788 в.  
 Чемберлен, Гастон Стюарт, 794  
 Чиновники низового рівня, у Кальвіна, 334;  
 у *Vindiciae contra tyrannos*, 346 – 347;  
 у Альтузія, 376  
 Чосер, 290

**Ш**

Шарден, сер Джон, 491  
 Шатобріан, Франсуа, 586  
 Шарль Мартель, 223  
 Шіллер, Дж. К. Ф., 553  
 Школи юриспруденції (середньовічні), 218  
 Шлейєрмахер, Ф. Д. Е., 553  
 Шопенгауер, Артур, 778, 779, 782, 784  
 Шрам, Стюарт Р., 757 в.  
 Штамлер, Рудольф, 173, 383  
 Штраус, Давид, Ф., 660

Sturmabteilung (штурмові загони), 805  
 Шумери, 25, 26  
*Schutzstaffel* (елітарна охорона), 805

**Щ**

«Що робити?» Леніна, 699

**Ю**

Юриспруденція, іспанська школа, 352 – 353;  
 Бенгамова, 591 – 593, 605 – 609  
 Юстиніан, 170, 171  
 Юстиніанові Інституції, 171, 174

**Я**

Яків I Англійський, 333, 348, 350, 355, 357 – 359, 395, 402, 403, 484  
 Яків II Англійський, 456, 460  
 Якобінці, 523, 525, 527;  
 критика Гегелем, 571, 577, 580

**Джордж Г. Себайн**  
**Томас А. Торсон**

## ІСТОРІЯ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ

Переклад з англійської

Редактор *Олександр Гусак*  
 Відповідальна за випуск *Тетяна Соломаха*  
 Технічний редактор *Ольга Грищенко*  
 Коректори *Талла Грузинська, Юлія Мороз*

Здано до складання 20.10.96.  
 Підписано до друку 05.04.97.  
 Формат 70 × 100 1/16. Папір офсетний №1.  
 Гарнітура журнальна.  
 Зам. 8-66.

Видавництво «Основи».  
 252133, Київ-133, бульв. Лихачова, 5.

АТ "Книга",  
 254655, МСП, Київ-53, вул. Артема 25.

**С 28 Себайн Джордж Г., Торсон Томас Л.**  
Історія політичної думки / Пер. з англ. — К.: Основи,  
1997. — 838 с.

ISBN 966-500-110-8

У книзі докладно розглянуто принципи організації громадського життя, їх реальне втілення у давньогрецьких містах-держав і в європейських країнах, насамперед в Англії та Франції доби Середньовіччя.

Велику увагу приділено становленню верховної законодавчої та виконавчої влад, проблемі взаємозалежностей між природним, моральним, звичаєвим і юридичним правом спільноти і окремої особистості. Розглянуто доробок таких визначних корифеїв філософської і політичної думки, як Платон, Арістотель, Гобс, Лок, Г'юм, Гегель та ін.

**ББК 67.1**