

ПЕРШОДЖЕРЕЛА

Пропонуємо увазі читачів перший український переклад уривку з головного твору Джеймса Гаррінгтона, мало відомого вітчизняним гуманітаріям представника політичної філософії XVII століття, що за багатьма позиціями став попередником Д. Лока. Ця публікація продовжує видавничу програму нашого часопису, присвячену філософським постатям «другого плану», вкрай важливим для розуміння філософії XVII–XVIII ст. Нагадаємо, що зазначену програму було фактично розпочато публікацією першої частини трактату Ф. Пулена де ла Бар Про рівність статей (див. *Sententiae IV*, 2001, № 2, С. 107–179).

В подальших планах Редколегії публікація текстів, зрештою відображають т.зв. «дискусію про жінок» XVII ст. (Л. де ла Форж, М. Кюро де ла Шамбр, М. Бюфе, Д. Буур, нові фрагменти трактатів Ф. Пулена де ла Бар), окремих розділів з твору Лінге Теорія громадянських законів (1767), маловідомих текстів Кондорсе, Олімпії де Гуж тощо. В найближчих числах часопису заплановано також і низку публікацій творів відомих філософів, зокрема академічного перекладу декартівських Міркувань про першу філософію (з паралельним латинським і французьким текстами) і листів (переважно тих, що раніше не публікувались ані в Україні, ані в СРСР), а також IV–VI Частин і неопублікованих Роз'ясень (див. *Sententiae V*, 2002, № 1, С. 169–189) до трактату Н. Мальбранша Про пошук істини.

ДЖЕЙМС ГАРРІНГТОН

ДЕРЖАВА ОКЕАНІЯ

Принципи врядування

[...] Врядування [government] (якщо визначати його *de jure* або згідно з давньою мудрістю [prudence]¹) – це мистецтво, за допомогою якого громадянське суспільство людей встановлюється і зберігається на засадах загального права або інтересу, або (якщо йти за Арістотелем і [Тітом]² Лівієм) це панування [empire] законів, а не людей.

А якщо визначати його *de facto*³, або згідно з новою мудрістю [prudence]⁴, то врядування – це мистецтво, за допомогою якого

якась людина чи декілька людей, підкоряють місто або народ і правлять згідно зі своїм приватним інтересом; через те, що закони у таких випадках створюються згідно з інтересами окремої людини або декількох родин, про таке врядування можна говорити як про панування людей, а не законів.

Врядування першого типу з політиків реабілітує тільки Макіавел[лі] (чиї книжки занедбані), а Левіафан⁵ (який бажає свою книжку накинути університетам) заміряється [його] знищити. Бо воно є (каже він)

ще однією помилкою Арістотелевої *Політики*, [в якій говориться,] що у добре впорядкованій державі слід правити не людям, а законам. Яка ж людина, маючи свої природні відчуття, хоча й не вміючи ані писати, ані читати, не виявить, що нею правлять ті, кого вона боїться, й хто, як вона вважає, може, якщо вона не підкоряється, вбити її або заподіяти їй шкоди? Або чи вірить хтось у те, що закон, який без рук людських і мечів є лише слова та папір, може заподіяти йому шкоди?⁶

Я визнаю, що *magistratus est lex armata*⁷; уряд, що сидить на своїй лаві, є стосовно закону те саме, що канонір на своїй платформі – стосовно своєї гармати. Однак я б не наважився ні з ким змагатися у винахідливості, сперечаючись із цього питання. Жодне військо, хай би навіть ніхто в ньому не вмів ані писати, ані читати, не боїться ані платформи, котра, як відомо, є лише землею або каменем, ані гармати, котра, коли немає руки, що піднесла б до неї вогонь, є лише холодним залізом; тож, усе військо боїться самої лише людини. Проте саме такого стибу думки ми зустрічаємо скрізь у політичних міркуваннях Левіафана (як я при нагоді покажу в різних місцях), або навіть гірше: наприклад, коли він говорить про Арістотеля і Цицерона, про греків і римлян, які жили у державах із народним врядуванням, що вони «висували ці права не з принципів природи, а переписали їх у свої книжки з практики своїх власних держав, так само як граматика вписували правила мови з поетів»⁸. Це так само, як коли б хтось сказав славетному Гарвеєві, що він зробив свій опис циркуляції крові виходячи не з принципів природи, а з анатомії якогось окремого тіла.

Врядування, згідно з давніми і їхнім ученим учнем Макіавел[лі], єдиним політиком останніх століть, буває трьох типів: уряд [government], [що складається з] однієї людини, [уряд, що складається з] кращих, [уряд, що складається з] усього народу; вченішими назвами цих типів урядування є монархія, аристократія і демократія. Через схильність цих врядувань до зvierодніння, всім підданам за них погано. Бо ті, хто править, повинні правити згідно зі смыслом [reason]⁹, і тому якщо вони

правлять, керуючись пристрастю, вони роблять те, чого не повинні робити. Ось чому, оскільки смисл і пристрасть – дві різні речі, то врядування за смислом це одна річ, а розклад [corruption] врядування через пристрасть – інша річ, проте не завжди інше врядування: так само як тіло, коли воно живе, це одна річ, а коли мертво – інша, але не завжди [йдеться про] іншу істоту, хоча розклад настає дуже не скоро після народження. Тож розклад монархії називається тиранією; розклад аристократії – олігархією; розклад демократії – анархією. Проте законодавці, вважаючи ці три типи врядування в найкращому випадку за ніщо, винайшли інший [тип врядування], який складається із суміші їх усіх, і тільки він є добрим. Таким є вчення давніх¹⁰.

Проте Левіафан упевнений, що всі вони уведені в оману і що не буває в природі іншого врядування, крім одного з цих трьох, а також, що, як їхня плоть не може смердіти, так і назви того, чим вони стають унаслідок розкладу, є лише іменами, що існують в людських фантазіях¹¹; це стає зрозумілим, коли подивитися, чим [колись] був *senatus populusque Romanus*¹².

Ідучи своїм власним шляхом, й, одначе, не відступаючи від шляху давніх, [я доходжу висновку, що] першооснови врядування є двобічними: внутрішніми (благі якості душі [goods of the mind]) й зовнішніми (блага матеріальні [goods of fortune]). Благі якості душі – це природні або набуті чесноти, такі як мудрість, розсудливість, відвага тощо. Блага матеріальні – це багатство. Є також блага тілесні, себто здоров'я, краса, фізична сила, проте цього не слід брати до уваги, бо коли якась людина чи військо здобувають перемогу чи набувають панування, це [стається] більше завдяки їхній дисципліні, зброї та відвазі, ніж завдяки їхньому здоров'ю, красі чи фізичній силі, адже переможені можуть мати більше природної сили, краси і здоров'я, одначе – без великого зиску. Тож першооснови врядування полягають або у благих якостях душі, або у матеріальних благах. Благим якостям душі відповідає авторитет [authority], матеріальним благам – влада або панування [empire]. Ось чому Левіафан, хоча він і правий, коли каже, що «багатство – це влада», помиляється, коли каже, що «розсудливість, або репутація розсудливості – це влада»¹³. Бо ж ученість або розсудливість людини є владою не більше, ніж ученість або розсудливість книжки чи автора [книжки], які по суті постають як авторитет. Вчений письменник може мати авторитет, хоча й не мати влади; а дурний уряд може мати владу, хоча, навпаки, не мати ані поваги, ані авторитету. Відмінність між владою і авторитетом розгледів [Tit] Лівій в Евандрі, про якого він каже: *regebat magis auctoritate quam imperio*: він правив радше за авторитетом, ніж за владою [power]¹⁴.

Почнемо з багатства – з огляду на те, що люди чіпляються за

нього зубами не через вибір, як [чіпляються вони] за [щось] інше, а через необхідність: бо оскільки той, хто хоче хліба, прислуговує тому, хто його нагодує, той, хто годує увесь народ, панує над ним.

Панування буває двох типів – домашнє [domestic] чи вітчизняне [national] або закордонне¹⁵ і провінційне [provincial].

Вітчизняне [domestic] панування ґрунтується на володінні [dominion].

Володіння – це нерухома [real] або рухома [personal] власність [property]; тобто це власність або на землі, або на гроші й товари.

Землі, або частини й ділянки якоїсь території, утримуються її власником або власниками, господарем або господарями у певній пропорції; і якою (за винятком того випадку, коли йдеться про місто, яке має небагато або взагалі не має землі й отримує свій дохід з торгівлі) є ця пропорція, або баланс володіння чи власності на землю, такою є й природа цього панування.

Якщо одна людина є єдиним володарем якоїсь території, або частка [власності] цієї людини у ній становить, скажімо, три чверті, то людина ця є великим сеньйором, – бо [саме] так називають [турецького] султана за [розмір] його власності, – і її панування є абсолютною монархією.

Якщо ж або невелика кількість [людей], або знать, або знать із духовенством є власниками [всієї території], або їхня частка [в ній] перевищує частку народу у подібній пропорції¹⁶, то таке панування є змішаною монархією, й такими є панування в Іспанії, Польщі й Океанії¹⁷.

А якщо весь народ є власником [всієї території] або тримає землі, які так розділені в ньому, що [частка] жодної людини чи жодної кількості людей, яка складала б аристократію, не переважає [частки] народу, таке панування (якщо не втручається жодна [зовнішня] сила) є республікою [commonwealth].

Якщо у котромусь із цих випадків має місце втручання [зовнішньої] сили, вона муситиме або збудувати врядування на цих засадах, або перебудувати самі засади на основі свого врядування, інакше врядування, що не відповідатиме згаданому балансові, буде не природним, а насильницьким; тому, якщо воно буде у розпорядженні одного державця, це буде тиранія, якщо у розпорядженні кількох – олігархія, якщо у владі народу – анархія; кожне з цих збочень, через відсутність балансу, є нетривким, бо суперечить природі балансу, який, коли його не зруйновано, руйнує все, що йому протистоїть.

Але бувають і деякі інші збочення, що, через закоріненість у цьому балансі, постають ще тривкішими і страшнішими: по-перше, [йдеться про становище,] коли знать утримує половину всієї власності або майже половину, а народ – іншу половину; у цьому випадку, хоча баланс залишається незмінним, немає іншого вихо-

ду, крім того, щоб одна сторона з'їла іншу, як народ з'їв знать в Афінах, а знать з'їла народ у Римі. По-друге, коли якийсь державець утримує майже половину всього володіння, а народ утримує іншу половину – як було у випадку з римськими імператорами, що спиралися частково на свої військові поселення, а частково на сенат і народ. Таке врядування є дуже нековирним, бо це незрозуміло чие врядування – чи то державців, чи то народу. Щось подібне існує у деяких врядуваннях й у наш час, ці врядування, як кажуть, виживають через непорозуміння [confusion]. Якщо у цьому випадку встановити баланс, це призведе до лиха; але у трьох попередніх випадках, навпаки, якщо баланс не встановити, це призведе до втрати врядування. Ось чому в Туреччині було б порушенням закону, якби землю володів хтось, окрім великого сеньйора: баланс там встановлений законом, і ця імперія є міцною. Тож і в Океанії, хоча й часто скидали королів, не чути було, однак, щоб трон там хитався, аж поки парламентський акт про відчуження не зламав під ним опори, дозволивши знаті продавати свої маєтності¹⁸. *Si terra recedat, Ionium Aegaeo frangat mare*¹⁹. Лакедемонія, доки трималася на Лікурговому поділі землі, стояла непохитно, але, зламавши цю установу, надалі вже не могла встояти. Закон, що встановлює у землях баланс, називається аграрним, і був він уперше запроваджений самим Богом, котрий розподілив землю Ханаанську серед [колін] народу свого за жеребом, і є цей закон таким, що там, де він у силі, врядування не змінюється, крім як за згодою, як у цілковито особньому прикладі з народом Ізраїльським, коли, буди вільними, вони відчули потребу обрати царя. Але без аграрного закону жодне врядування, ані монархічне, ані аристократичне, ані народне, не є довготривалим.

Бо якщо володіння полягає у рухомих речах або у грошах, воно може час від часу розбухувати якогось Мелія чи Манлія²⁰, котрий, у тому разі, якщо в державі не запроваджено якоїсь диктаторської влади, може бути небезпечним, хоча таке не може траплятися часто й завжди приречене на невдачу; бо щоб власність утворила панування, треба, щоб у неї було якесь певне коріння або опертя, котрого їй годі й шукати деінде, окрім як у землі, інакше вона пробуватиме неначе у підвішеному стані.

Однак у таких містах, як Голандія і Генуя, що існують переважно за рахунок торгівлі й мають небагато або взагалі не мають землі, баланс скарбу може замінити земельний баланс, про який шлося.

Але Левіафан, хоч він і нібито скося дивиться на античність, ретельно наслідує свого розлюченого учителя Карнеада, міцно ухопившись за народного меч, до якого він зводить усе питання про врядування, як, наприклад, тоді, коли стверджує, що «думка, ніби кожен монарх отримує свою владу шляхом домовленості,

тобто на відомих умовах, походить від браку розуміння тієї простої істини, що домовленості, будучи лише словами і струсами повітря, не мають іншої сили зобов'язувати, обмежувати, стримувати або захищати людину, окрім тієї, яку вони мають від народного [public] меча»²¹. Проте, оскільки він сказав про такий закон, що без цього меча то лише папір, то міг би також подумати, що [й] цей меч без руки то лише холодний [шмат] заліза. Рука, що тримає цей меч, – це збройні сили [militia] нації; а збройні сили нації – це або військо на полі битви, або військо, яке за будь-якої нагоди готове до битви. Але військо – це звір з великим черевом, що мусить бути нагодований; тому воно піде на ваші пасовиська, а ваші пасовиська підуть на баланс власності²², без чого народний меч – то лише назва або просто жаб'яче бовкання. Тож встановимо те, що Левіафан каже про зброю і про договори, трохи пряміше: той, хто може пасти цього звіра з великим черевом, як Турок пасе своїх тімаріотів, може добряче пореготати над тим, хто уявляє, ніби він отримав свою владу за домовленістю, або що його зобов'язує якась така іграшка: тільки у цьому випадку домовленості є лише словами і струсом повітря. Але якщо пасовиськом цього звіра є власність знаті, вкупі з орендарями [землі] і слугами, то він знає ясла свого господаря; й за такого устрою король може правити не лише завдяки домовленості; а коли він [навіть] і розірве її, то це ж [були самі] слова, [себто лише] коливання повітря.

«Проте, – каже він²³, – у разі, коли зібрання людей стає сувереном, ніхто не вважає, що така домовленість мусить перейти до встановленої ними інституції». Але чим же тоді була домовленість Публіколі²⁴ про звернення до народу, або завдяки чому [римський] народ мав своїх трибунів? Тю, каже він, «ніхто ж не буде такий дурний, щоб сказати, ніби народ Риму²⁵ уклав домовленість із римлянами²⁶ про те, щоб мати верховну владу на тих і тих умовах, за невиконання яких римляни могли б усунути римський народ»²⁷. У цих словах його міститься дивовижна річ, бо він дотримується думки, ніби Римська республіка складалася з одного зібрання, тоді як вона складалася з сенату і народу²⁸; [він вважає,] що між ними не існувало домовленості, тоді як [, навпаки,] кожний введений ними у дію закон був домовленістю між ними; [він вважає,] що лише це єдине зібрання зробилось сувереном, тоді як [, навпаки,] народ, який тільки і був сувереном, був таким із самого початку, як це видно зі стародавнього стилю його домовленостей і законів: *censuere patres, jussit populus*;²⁹ [він вважає,] що рада [a council], ставши сувереном, не могла при цьому зв'язувати себе якимись умовами, тоді як [, навпаки,] *decemviri*³⁰, складаючи суверенну раду [a council], ставали [суверенами саме] на певних умовах; [він вважає,] що всі умови чи домовленості, що утворюють суверена, після утворення суверена не мають значен-

ня, з чого має випливати, що децемвіри, після свого призначення, повсякчас складали законне врядування Риму, а от Римська республіка, усуваючи децемвірів, чинила протизаконно; [він] також [вважає], що Цицерон, коли писав проти своєї держави, не писав проти природи. Але ж звернімося до тих, хто більше розуміється на цьому балансові.

В різних місцях [творів] Арістотеля про нього йдеться часто, особливо ж там, де він каже, що

Непомірне багатство, коли одна людина або декілька людей мають більші володіння, ніж ті, що не зашкоджують існуванню рівності або [демократичної] державної споруди [як такої], є причиною розбрату, який переважно призводить до встановлення монархії; і саме з цієї причини у різних місцях, як, наприклад, в Аргосі та Афінах, було запроваджено остракізм. Але було б краще відпочатку запобігти виникненню цієї пухлині, ніж тоді, коли вона дісталася голови, шукати ліків від такого зла³¹.

Макіавел[лі] ж зачепив це дуже вузько й у ще небезпечніший спосіб; бо, не відчувши уповні того, що, коли державу турбує джентрі³², це [відбувається] через те, що [надмірна] кількість джентрі порушує рівновагу [в державі], він говорить про джентрі як про щось вороже народним врядуванням³³, а про народні врядування – як про ворожі щодо джентрі, й примушує нас вірити у те, що люди настільки обурені самим існуванням джентрі, що вони вбивають джентльмена скрізь, де зустрічають; але ж це неможливо підтвердити жодним прикладом, окрім як прикладами часів громадянської війни, бо навіть у Швейцарії джентрі перебуває не лише у безпеці, але й у шані. Але саме той баланс, про який я кажу, хоча Макіавел[лі] його й не бачить, дає можливість витлумачити слова цього письменника і підтверджується багатьма судженнями останнього, як-от коли він доходить висновку, що

той, хто збирається утворювати державу, в якій є багато джентльменів, не винищивши їх насамперед, береться за неможливе; а в того, хто збирається запровадити монархію там, де народ перебуває у рівних із ним умовах, ніколи це не вийде, якщо він не обере з них найнепокійніших і найамбітніших й не поробить їх джентльменами або шляхтичами не за назвою, а фактично, тобто не наділить їх землями, замками і скарбами; це може надати їм владу над рештою й приведе решту у залежність від них, щоб вони, підтримуючи свої амбіції завдяки державцеві, давали змогу останньому підтримувати його владу, спираючись на них³⁴.

Згоден, він тут каже про те, що шляхта, або джентрі, коли вона переважає народне врядування, є його остаточним прокляттям і погибеллю. Тож я покажу, що в іншому випадку, коли шляхта, або джентрі, не переважає народного врядування, вона виявляється самим його життям і душею.

З того, що було сказано, можна побачити, що ми облишаємо подальші обговорення [права] народного меча, або права збройних сил [нації], яке або (якщо врядування є тим, чим воно воліє бути чи якщо йому дозволено змінюватися так, як воно може) неможливо відокремити від переважання [overbalance] у володінні, або (якщо воно, як у протилежному випадку, встановлене законом чи звичаєм – як у Римській республіці [*consules sine lege curiata rem militarem attingere non potuerunt*]³⁵, де, хоча народ мав меча, шляхта все ж мала переважання [overbalance]) використовується народом не для знищення, а для якоїсь іншої мети. Бо так само як будівля, що відхиляється від свого фундаменту, повинна впасти, так само [повинні впасти] і закон, який відхиляється від смислу, і збройні сили нації [militia], [які відхиляються] від балансу володіння. Відтак досить про баланс національного чи вітчизняного панування, що полягає у володінні.

Баланс закордонного або провінційного панування має протилежну природу. Хтось може сказати, що так само, як для людини, що зробила справедливе і чесне придбання, незаконно мати орендарів, так само і для врядування, чій поступ і збільшення є справедливими, несправедливо мати провінції. Проте в іншому місці я розповім, як можна справедливо придбати провінцію. Зараз же я мушу показати лише те, як або на якого штабу балансі її треба утримувати. Для цього я спочатку покажу, на якого роду балансі її не треба утримувати. Я казав про те, що національне чи незалежне панування будь-якого типу має належати тим, кому належить у нації відповідний баланс володіння; а щодо провінційного або залежного панування кажу, що воно не повинне належати тим, хто має в провінції³⁶ відповідний баланс володіння, бо це може призвести до того, що зазначене врядування з провінційного і залежного перетвориться на національне і незалежне. Абсолютна монархія, як, наприклад, Турецька, не дає своїм людям землі ані вдома, ані за кордоном інакше, ніж як пожиттєвим або тимчасовим орендарям, через що її національне і провінційне врядування є єдиним. Але у врядуваннях, що допускають, аби громадяни або піддані мали земельні володіння, багатшими є ті, хто мають більшу частину влади вдома, тоді як багатші серед провінціалів, хоча б вони й були уродженцями цієї країни, що переселилися до провінції, у край незначній мірі допускаються до врядування за кордоном; бо люди, подібно до квітів чи коренів, якщо їх пересадити, прирастають до землі, в якій вони ростуть. Ось чому Римсь-

ка республіка, насаджуючи в Італії колонії своїх громадян, віднайшла найкращий спосіб пропагування себе й натуралізації цієї країни; якби вона насаджувала такі колонії поза межами Італії, вона б відчужувала цих громадян і дала б коріння свободі за кордоном, що могло б призвести до вибуху відчуженості або люті й ворожості до неї. Ось чому вона ніколи не вдавалася до такого розкидання себе й своєї сили, доки не підпала під ярмо своїх імператорів, які, скидаючи з себе тягар свого народу через нерозуміння того, що він робитиме, коли опиниться за кордоном, взяли протилежний курс.

Подібне ж до певної міри можна сказати й про Венецію, стосовно врядування якої зазвичай припускаються помилки. Бо Венеція, хоча вона не приймає [приєднуваний] народ до себе, ніколи й не виключає його. Ця держава, постанови якої в тому, що стосується цілковитої ротації сенату, є поміж усіх держав найбільш демократичними або найбільш народними, прийняла до цієї першої установи³⁷ увесь народ. Ті, хто тепер живе під цим врядуванням, не беручи в ньому участі, перебувають у такому стані, немовби вони колись самі вирішили його обрати або ж були підкорені зброєю. Ось чому підданими Венеції³⁸ правлять провінції, але баланс володіння, як було сказано, не схиляється до того, щоб провінції мали своє врядування, і тому венеціанці не наважуються допустити своїх підданих до цього балансу, щоб закордонні інтереси не переважили національні, й щоб держава, розповзшись територіями, не втратила переваг свого положення, завдячуючи якому вона великою мірою й існує. І таким є також врядування Іспанії в Індіях³⁹, у якій вона направила своїх уродженців, не допускаючи креолів до правління [government] тими провінціями, хоча вони й походять від іспанців.

Але якщо державець або держава можуть утримувати чужу територію, то можна спитати, чому вони у такий саме спосіб не можуть утримувати свою власну територію? На це я відповідаю: бо державець може утримувати чужу територію завдяки своїй, але не свою завдяки чужій. І достатньо вже про принципи влади, національної чи провінційної, домашньої чи закордонної, яка, як влада зовнішня, ґрунтується на матеріальних благах.

Я переходжу до [розгляду] принципів авторитету [authority], які є внутрішніми й ґрунтуються на благих якостях душі [goods of the mind]. [Діяльність] того законодавця, який здатен об'єднати благі якості душі з матеріальними благами, найбільше наближається до праці Бога, чие врядування охоплює небо і землю, й про це сказав Платон, хоча й іншими словами: «коли державці будуть філософами, або філософи державцями, світ буде щасливим»; а Соломон каже: *Є зло, яке я бачив під сонцем, яке іде від правителя. Enimvero neque nobilem, neque ingenuum, nec*

*libertinum quidem armis praepone regis utilitas est. Дупіть поставлена у великому достоїнстві, а багати (на чесноту і мудрість, благі якості душі, або на матеріальні блага – за балансу, який спонукає їх відчувати національні інтереси) сидять низько. Бачив я слуг на конях, а державців ідущими пішки, як слуги, по землі*⁴⁰. Сумні ремствування на те, що принципи влади [power] і авторитету [authority], благі якості душі і матеріальні блага, не збігаються і не сплітаються у вінок чи імперську корону! Ось чому, якщо маємо ми трохи благочестя чи розсудливості, давайте вибиратися з болота приватного інтересу до споглядання чесноти й докладаємо зусиль до усунення цього зла з-під сонця. Врядкування, не захищене від цього зла, не може бути добрим, захищене ж – повинне бути досконалим. Соломон розповідає нам, що причина цього зла – від правителя: від тих принципів влади, які, збалансовані відповідно до земного сміття, виключають небесні скарби чесноти, вплив яких на врядування і є авторитетом. Ми блукали землею у пошуках балансу влади, але щоб відшукати баланс авторитету, ми повинні підвестися, як я сказав, до небес, або до образу Божого, яким є душа людини.

Душа людини (чиє життя або рух це вічне споглядання або думка) є господоінею двох потужних суперників, смислу [reason] і пристрасті, що перебувають у постійній борні; й, залежно від того, віддасть вона свою волю їм обом чи обере щось одне, людині у її смертному житті випаде блаженство або мука.

Бо чим би не була у спогляданні людини пристрасть, але, привнесена волею її у [її] дію, вона стає вадою й оповиває людину гріхом; і так само, чим би не був у спогляданні людини смисл, але, привнесений волею її у [її] дію, він стає чеснотою [virtue] і свободою душі.

І як діями гріховними людина звертає на себе каяття або сором й викликає в інших зневагу або жалість, так само діями добродіями набуває вона собі честі й авторитету в очах інших.

А врядування – це ж ніщо інше, як душа нації або міста⁴¹; ось чому те, що було смислом у дебатах стосовно державних справ, в кінцевому підсумку [result], має бути чеснотою [virtue]; й оскільки душею міста або нації [nation] є суверенна влада [power]⁴², її чеснотою повинен бути закон. Але врядування, чийм законом є чеснота, і чиєю чеснотою є закон, це саме те врядування, де авторитет панує, і де панування має авторитет.

І якщо свобода людини полягає у пануванні її смислу, відсутність якого віддасть її у кабалу до її пристрастей⁴³, то свобода держави полягає у пануванні її законів, відсутність яких віддасть її пожадливісті тиранів; і я вважаю, що саме на цих принципах Арістотель і Лівій (несправедливо звинувачені Левіафаном у тому, що не писали, виходячи з [принципів] природи) заснували

своє твердження, що держава – це панування законів, а не людей. Але вони, на думку Левіафана, не повинні були такого висновувати. Бо, каже він, «свобода, про яку так часто й шанобливо згадується в історіях і філософії давніх греків і римлян і в писаннях та розвідках тих, що від них отримали всю свою вченість у політиці, це не свобода окремих людей, а свобода держави»⁴⁴. Він міг би також сказати, що маєтності окремих людей у державі – це не багатства окремих людей, а багатства держави, бо рівність маєтностей спричиняє рівність влади, а рівність влади це свобода не лише держави, але кожної людини. Звичайно ж, ніхто ніколи не буде таким нешанобливим щодо великих авторів і не виступить проти всієї давнини, не навівши якогось певного доказу [своєї] правоти. І який ж-то доказ? Чому [, запитує він,] «на башточках міста Лукка до цього дня великими літерами написано слово LIBERTAS⁴⁵, й однак жодна людина не може виснувати з цього, що окрема людина має більше свободи й імунітету від служби державі тут, ніж у Константинополі?»⁴⁶ [Тому, відповідає він, що] незалежно від того, монархічною чи народною є держава, свобода залишається такою ж самою»⁴⁷. [Тож] гору зсунуто, і нам залишено лише маленьку двозначність! Бо сказати, що громадянин міста Лукка має не більше свободи чи імунітету від законів Лукки, аніж якийсь турок від законів Константинополя, й сказати, що громадянин міста Лукка має не більше свободи чи імунітету завдяки законам Лукки, аніж якийсь турок має завдяки законам Константинополя, – то дуже різні висловлювання [speeches]⁴⁸. Перше може однаковою мірою стосуватись всіх врядувань, друге – навряд чи такою ж мірою якихось двох, тим більше цих, адже відомо, що тоді як найвеличніший паша є орендарем – як своєї голови, так і своєї маєтності, – залежним від волі свого пана, найменший громадянин міста Лукка, котрий володіє землею, є вільним володарем того й того, і він непідконтрольний нікому, окрім законів, і цей устрій створено усіма приватними особами (або кожна така особа може завдачувати цим собі) з єдиною метою – захищати свободу кожної приватної особи, адже зазначена свобода, завдяки цим засобам, стає свободою держави.

Але оскільки ті, хто створює закони у державі, є лише людьми, головне питання, здається, полягає в тому, як держава стає владою законів, а не людей?⁴⁹ Або як дебати чи підсумовувальне рішення [result] держави [можуть] настільки точно відповідати смислові, якщо ті, хто дебатуює, і ті, хто підсумовує, є лише людьми?⁵⁰ І «так само часто, як смисл йде супроти людини, людина йде супроти смислу»⁵¹.

Цей вираз вважається брутальним, але він не зашкоджує [істині]; бо якщо смисл є ніщо інше, як інтерес⁵², то існують різні інтереси, а отже, й різні смисли⁵³.

По-перше, існує приватний смисл⁵⁴, який є інтересом приватної людини⁵⁵.

По-друге, існує смисл держави⁵⁶, який є інтересом (або помилкою, як було сказано Соломоном) правителя або правителів, тобто державця, знаті або народу.

По-третє, існує той смисл, який є інтересом людства або цілого⁵⁷.

Існує загальне право, закон природи⁵⁸, або інтерес цілого, який є найвищим, і самі агенти визнають його вищим за право або інтерес окремих частин.

Ось чому можна сказати, що воістину всі тварини природно тягнуться до своїх власних користі й зиску, що [однак] не треба сприймати у надто загальному сенсі: бо ж бачимо, що багато хто з них утримується від своєї власної вигоди, або через турботу про представників своєї породи, або, принаймні, через турботу про своє потомство⁵⁹.

Людство тоді повинне або бути менш справедливим [just], ніж тварина, або теж визнати, що його загальний інтерес становить загальне право. І якщо смисл це ніщо інше, як інтерес, а інтерес людства є законний [right] інтерес, тоді смисл людства повинен бути законним [right] смислом. І тому виходить, що коли інтерес народного врядування зближується з інтересом людства, тоді смисл народного врядування повинен зближуватися з законним смислом.

Але можуть сказати, що складність все ще не усунено; бо хоча інтерес народного врядування це законний смисл, але ніхто не дивиться на те, чи є смисл сам по собі законним смислом, [кожен дивиться] тільки на те, працює [цей смисл] на нього, чи проти нього. Й ось чому, якщо ви не можете продемонструвати такі розпорядження якого-небудь уряду, які, подібно до розпоряджень Бога в природі, здатні будуть примусити ту чи іншу істоту позбутися якоїсь глибоко їй притаманної схильності, й натомість набути тієї, що враховуватиме загальне благо чи інтерес, все це зведеться лише до того, що у народному врядуванні ви будете кожного переконувати не тягнути до себе те, чого він найбільше бажає, а дотримуватися гарних манер за публічним столом і віддавати найкраще з того, що маєш, заради пристойності й загального інтересу. Але що такі постанови можуть бути впроваджені таким чином, аби вони могли, ба, навіть повинні були, в усіх випадках надавати перевагу загальному правові чи інтересові, попри те, що особисто кожного щось цікавить найбільше, і що зробити це можна з рівною для всіх певністю і зручністю, це відомо навіть малим дівчаткам, бо саме така практика є для них звичайною у багатьох різних випадках. Наприклад, дві дівчинки мають ще неподілений між ними солодкий пиріг, який дали їм обом. Отже, кожна з них має отримати належну їй частину цього пирога. «Діли, – каже

одна другій, – а я буду вибирати; або дай мені розділити, а ти будеш вибирати». Однієї такої угоди достатньо, бо якщо та, що ділить, ділить нерівно, вона втрачає, оскільки інша забирає кращу частину. Ось чому вона ділить рівно, і таким чином обидві мають по-справедливості [right]. О глибина Божої мудрості! і ще: вустами немовляти впроваджує він свою силу. Те, що великі філософи марно обговорюють на своїх диспутах, стає зрозумілим завдяки двом нетямущим дівчаткам – навіть уся таємниця держави, що полягає лише в поділові й виборі. Бог (у тому, що стосується його природних створінь) не так вже й багато залишив людству для обговорення того, хто буде ділити, а хто вибирати, але він розподілив людей назавжди на два розряди, з яких один має природне право ділити, а другий – вибирати⁶⁰. Наприклад:

Держава [commonwealth] – це лише громадянське суспільство людей. Беремо будь-яку кількість людей, скажімо, двадцять, і негайно створюємо державу. Двадцять людей, якщо не всі вони ідіоти – можливо, навіть, якщо і всі, – ніколи не можуть зійтися разом так, щоб між ними не було такої різниці, що біля третини [з них] будуть розумніші, або, принаймні, не такі дурні, як решта. Такі будуть виявлені навіть після не дуже тривалого знайомства, і (як олені-самці, в яких найбільші голови) вони поведуть стадо. Бо поки ці шестеро, балакаючи і переконуючи одне одного, демонструють свою вищість, решта чотирнадцять відкривають [для себе] речі, про які вони ніколи й не думали, або для них стануть ясними багато істин, яких раніше вони не могли зрозуміти. Ось чому у питаннях, які становлять загальний інтерес, у важких ситуаціях або в небезпеці, вони висітимуть на вустах у тих шістьох, як діти [висять] на своїх отцях, і вплив, таким чином набутий цими шістьма, чия вищість виявилася зручним прихистком для чотирнадцяти, – це є *auctoritas patrum*, авторитет отців. Ось чому це не може бути нічим іншим, ніж природною аристократією, розсіяною Богом в усьому тілі людства задля цієї мети й цілі, й, отже, таким, що народ має не лише природний⁶¹, але й позитивний обов'язок використовувати їх як своїх провідників; так само, як народіві ізраїльському заповідано було «взяти мужів мудрих і розуміючих і відомих поміж їхніми племенами, щоб зробити з них правителів над ними»⁶². Ці шестеро, встановлені як у даному випадку, це сенат, до якого потрапляють не за правом спадкоємництва, не єдино з огляду на величність маєтностей (що могло б призвести до [встановлення] влади, яка присилювала і пригнічувала народ), на підставі вищості здібностей, що може призвести до зростання впливу чесноти [virtue] або авторитету членів сенату на народ. Ось чому служба сенату полягає не в тому, щоб бути командирами, а в тому, щоб бути порадиниками народу; а порадиники у першу чергу мають обговорити [debate] справу, стосовно якої вони му-

сять дати пораду, а потім надати пораду в обговореній справі. І тому постанови сенату ніколи не є законами, і їх ніколи так не називають, а є вони *senatus consulta*⁶³, і ці постанови, у їх зрілому оформленні, сенат зобов'язаний *ferre ad populum*⁶⁴, [тобто сенат повинен] пропонувати народові свої пропозиції у кожній справі. Ось чому сенат це не більше, ніж державні дебати. Але дебатовати означає розрізняти, або визначати різницю між речами, що, хоча й подібні між собою, проте не однакові, або відокремлювати цей аргумент від того, а той – від цього, зважуючи їх, а це і є поділ [dividing].

Якщо сенат ділить, то хто вибиратиме? Спитайте дівчат; бо якби та, що ділила, мала б також і вибирати, цей випадок був би для другої не набагато гіршим, ніж той, за якого б перша [дівчинка] взагалі не ділила пирога, а залишила його увесь собі: бо якби вона мала також і вибирати, вона б і ділила відповідно. Ось чому, якби сенат мав ще якусь владу, окрім влади ділити, то в державі ніколи не було б рівності. Але у державі, що складається лише з однієї ради, нікому вибирати, крім того, хто поділив; звідси випливає, що така рада неодмінно розпадеться на фракції, бо ж не буде між ким ділити пирога, окрім як між собою.

Й немає тут жодного засобу, окрім як створити ще одну раду, яка б вибирала. Мудрість кількох може бути світочем людства, але інтерес кількох не є вигодою ані для людства, ані для держави. Ось чому, з огляду на нашу тезу про те, що інтерес – це смисл, вони не повинні вибирати, бо зникне їхнє світло; але як рада, що ділить, складається з мудрості держави, так само зібрання або рада, що обирає, повинна складатися з інтересу держави. Як мудрістю держави є аристократія, так само інтересом держави є суцільне тіло народу, а оскільки це тіло, у випадку, коли держава складається з усієї нації, зібрати дуже нелегко, то ця рада має складатися з такого представництва, яке може бути рівним і так сконституційованим, щоб воно могло укладати договори лише в інтересах усього народу. Спосіб, як це зробити, найкраще видно на прикладі, який я запропонував у якості [загальної] моделі. Адже у випадку, коли шестеро ділять, а чотирнадцять вибирають, й ті, й інші обов'язково повинні обстоювати інтерес усіх двадцяти.

Поділ і вибір – це, мовою держави, обговорення [debating] і прийняття рішення [resolving]; і все, що у дебатах сенату пропонується народові, й стосовно чого він приймає рішення, втілюється у життя *auctoritate patrum et jussu populi*, авторитетом отців і владою народу, котрі, діючи спільно, створюють закон.

Але створюваний [таким чином] закон, каже Левіафан, «без рук людських і мечів є лише слова й папір»⁶⁵. Ось чому, оскільки ці два розряди держави, а саме, сенат і народ, складають законодавчий [орган], за необхідністю повинен існувати третій [розряд,

орган для] виконання створених законів, і це – уряд [magistracy]. [Таким чином], держава складається з сенату, який пропонує, народу, який вирішує, і уряду, який виконує [рішення]⁶⁶. Якщо забезпечити [панування] аристократії – в сенаті, демократії – в народі й монархії – в уряді, держава постає досконалою. І позаяк, окрім цього, не існує жодного іншого державного устрою – ані штучноствореного, ані природного, – не дивно, що Макиавел[лі] показав нам, що стародавні вважали тільки такий устрій добрим. Але мені видається дивним інше – що вони могли вважати можливим існування ще якогось устрою; бо хоча й існує така річ, як чиста монархія, все ж я не можу збагнути, як можуть існувати чиста аристократія або чиста демократія. Але уряд, як за своїм кількісним складом, так і за своєю функцією, виявляється різним у різних державах; втім є в ньому дещо таке, що має бути однаковим у кожній державі, інакше він призведе до розпаду держави, в якій ця умова не буде виконуватися. І це дещо полягає у тому, що рука уряду є виконавчою владою закону, тому голова уряду підзвітний народові щодо відповідності його виконавчої діяльності законові. А відтак Левіафан може переконатися, що рука або меч, який виконує закон, перебуває в [межах] закону, а не над ним.

КОМЕНТАРІ Й ПРИМІТКИ

Джеймс Гаррінгтон (1611–1677), теоретик змішаної або збалансованої побудови держави, опублікував свій трактат *Держава Океанія (The Commonwealth of Oceana)* у 1656 р. В ньому він розвиває свою концепцію власності, державної влади і зв'язку між ними. Істотне значення автор приділяє критичному розглядові вчень найвидатніших на той час представників модерної політичної філософії, зокрема, полемізуючи з концепцією Т. Гобса, викладеною в праці *Левіафан*.

Текст першої частини вступного розділу трактату переклав українською і прокоментував Ростислав Димерець за виданням Harrington J. *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994, р. 9–25. В примітках до перекладу використані редакторські примітки з англійського видання Джона Покока (J. Rosock).

Перелік видань, що цитуються

1. **Арістотель** *Політика*. — К.: Основи, 2003.
2. **Гроцій Г.** *О праве войны и мира*. — М.: Ладомир, 1994.
3. **Дымерец Р.** *К вопросу о концепции власти в политической философии Т. Гобса // Sententiae III*, 2001, № 1.
4. **Макиавелли Н.** *Избранные сочинения*. — М.: Худ. лит., 1982.
5. **Себайн Д.Г., Торсон Т.Л.** *Історія політичної думки*. — К.: Основи, 1997.
6. **Суарес Ф.** *Предисловие к книге «Метафизические рассуждения» и I раздел первого рассуждения «О природе первой философии или метафизики» // Историко-философский ежегодник*, 1987. — М.: Наука, 1987, С. 218–242.
7. **Тацит** *Сочинения*. — М.: Ладомир, Т. 1, 1993.
8. **Тит Ливий** *История Рима от основания Города*. — М.: Наука, Т. 1, 1989.
9. **Grotius G.** *De Jure Belli ac Pacis*, Prolegomena – Amsterdam, 1646.
10. **Harrington J.** *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*. – Cam-

bridge: Cambridge University Press, 1994.

11. **Hobbes T.** *Leviathan*. – Cambridge: Cambridge University Press, (R. Tuck ed.), 1996.

Скорочення назв творів

<i>Ab Urb.</i>	Тіт Лівій <i>Історія Риму від заснування міста (Ab Urbe condita)</i>
<i>Annotat.</i>	Гроцій Г. <i>Примітки до Старого Завіту (Annotationes in Vetus Testamentum)</i>
<i>De civ.</i>	Цицерон <i>Про державу (De cive)</i>
<i>Discor.</i>	Макіавеллі Н. <i>Розсуди стосовно перших десяти книг Тіма Лівія (Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio)</i>
<i>Germ.</i>	Тацит <i>Про походження германців (Germania)</i>
<i>H. N.</i>	Пліній Старший <i>Природна історія (Historia naturalis)</i>
<i>Leviat.</i>	Гобс Т. <i>Левіафан (Leviathan)</i>
<i>Orat.</i>	Цицерон <i>Промова стосовно аграрного закону (Oratio de lege agraria)</i>
<i>Phars.</i>	Лукан <i>Фарсалия (Pharsalia)</i>
<i>Phil.</i>	Цицерон <i>Філіппіки (Philippicae)</i>
<i>Polit.</i>	Арістотель <i>Політика</i>

¹ Під впливом схоластичної традиції, що буцімто сягала Арістотеля, «мудрість» у текстах XVII ст. часто заміняли на «розсудливість» (*prudentia*). Обґрунтування цієї практики знаходимо, зокрема, у трактаті *Метафізичні розсуди* (1597) одного з найвпливовіших схоластів XVI—XVII ст. Франсіско Суареса (1548—1617): «Неважно, що в I кн. *Метафізики* [мудрість] називається благоразумием (*prudentia*), або это название применяется к ней не в прямом смысле, а по некоторой аналогии: то, к чему мы должны стремиться в практическом смысле, называется благоразумием, а в спекулятивном – мудростью» [6, с. 221].

² У квадратних дужках вміщено додані перекладачем слова, необхідні для кращого розуміння тексту.

³ Тобто таким, яким воно є у дійсності, а не таким, яким воно (згідно з тими чи тими моральними нормами) повинне бути. Гаррінгтон постає тут як прихильник державницької теорії Нікколо Макіавеллі (1469–1527).

⁴ Ідеться про концепцію державної мудрості (*prudenza*), викладену Макіавеллі в його трактатах *Державець* та *Розсуди стосовно перших десяти книг Тіма Лівія*.

⁵ Тобто Томас Гобс (1588–1679), автор трактату *Левіафан* (1651) [11, р. 127, 237].

⁶ *Leviat.* IV, 40 [11, р. 471].

⁷ Уряд – це озброєний закон (лат.)

⁸ *Leviat.* II, 21 [11, р. 149–150]. Заключні слова в Гобса читаються так: «з тогочасної практики; або поетичні правила з поем Гомера та Вергілія».

⁹ В більшості випадків ми перекладаємо *reason* як «смісл» і лише інколи як «розум», оскільки в Гаррінгтона, як і в Гобса, людське урядування зіставляється з його природним, понадіндивідуальним підґрунтям, яке некоректно перекладати словом «розум», надто міцно пов'язаним з особливостями організації індивідуальної здатності розуміння («дуже (не дуже) розумний»). Гаррінгтонів *reason* є формою долучення людини до об'єктивної істини (як і Декартів *raison*, зазвичай відмінний від *esprit*, розуму), це радше природне світло, ніж індивідуальна здатність, тому, на нашу думку, в українській філософській мові повинен існувати особливий термін, що відображав би цей зміст.

¹⁰ Зокрема, Цицерона.

¹¹ Приклад Гобсового номіналізму в політичній теорії.

¹² Сенат римського народу (лат.). Гобс натякає на дійсно суто номінальну роль, що її відігравав римський сенат за часів Імперії.

¹³ *Leviat.* I, 10 [11, р. 62–63]: «Багатство, поєднане зі щедрістю, також є владою (*power*), бо воно постачає друзів і слуг; без щедрості багатство не є владою, бо в цьому випадку воно не лише не захищає тих, кому належить, а й робить їх збоч-

чу заздрощів. [...] Репутація розсудливості, виявленої у підтриманні миру чи веденні війни, є владою (power), бо розсудливий людині ми довіряємо врядування (government) над собою охочіше, ніж іншим».

¹⁴ *Ab Urb.* I, VII (пор. російський переклад **8**, с. 15: «правил [...] скорее как человек с весом, нежели как властитель»).

¹⁵ Термінологія Гаррінгтона видається, як на сучасний погляд, дещо незвичною. Його «закордонне або провінційне врядування» нині назвали б колоніальним. Гаррінгтон розуміє колонію в античному значенні цього слова, аж ніяк не в модерному. Провінцію він розуміє також в античному сенсі: провінції утворювались римлянами на територіях захоплених країн.

¹⁶ Тобто, три чверті.

¹⁷ Тобто, в моделі державного устрою, описаній Гаррінгтоном. *Держава Океанія* є ідеалізованим зображенням англійської держави періоду республіки і диктатури Олівера Кромвеля (1649–1658).

¹⁸ Йдеться про події в історії Англії, що призвели, на думку Гаррінгтона, до громадянських війн 1642–1646 і 1648 рр.

¹⁹ Коли земля зникає, Іонія в Егейське поринає море (лат.) (*Phars.* I, 102-103).

²⁰ Йдеться, вірогідно, про Марка Манлія Капітолійського [див. *Ab Urb.* VI, 11-20; *Hist. nat.* VII, 103].

²¹ *Leviat.* II, 18 [11, р. 123–124]. Карнеад з Кирени (214–129 до н.е.), грецький філософ, схолярх Нової (3-ї) академії в Афінах, головний представник академічного скептицизму. У 155 р. до н.е. брав участь у посольстві трьох афінських філософів до Риму, де в своїх лекціях доводив неможливість адекватного обґрунтування будь-якої з теорій справедливості; у відповідь на це римський політик Катон Старший домігся вигнання Карнеада з Риму.

²² Тобто будуть розподілені у спосіб, описуваний Гаррінгтоном, інакше держава не зможе себе захистити.

²³ Гобс.

²⁴ Вірогідно, йдеться про Квінта Публілія, який, під час боротьби римлян проти Марка Манлія, сказав такі слова (текст наводиться за оповіддю Тіта Лівія): «Зачем же мы превращаем в борьбу отцов и простого народа то, что должно быть борьбой государства против одного зловредного гражданина? Зачем нападаем мы на плебеев и на него, когда безопаснее, чтобы сами плебеи напали на него так, чтобы он рухнул под бременем собственных сил. Мы намерены призвать его к суду. Что менее либо народу, чем царская власть? Как только эта толпа увидит, что борются не с нею, защитники превратятся в судей; и разглядяв, что обвинители – из плебеев, обвиняемый – патриций, а на рассмотрении дело о царской власти, они ни о ком не станут радеть больше, чем о своей свободе» [*Ab Urb.* VI, 19, 6-7; цит за **8**, с. 300; див. також *De civ.* II, 49; *Phil.* II, 114].

²⁵ Йдеться про римських патріциїв.

²⁶ Йдеться про римський плебс.

²⁷ *Leviat.* II, 18 [11, pp. 123–124].

²⁸ Плебсу.

²⁹ Вирок отців і народне повеління (лат.).

³⁰ Десять мужів (лат.); так у Давньому Римі називали членів колегії з 10 посадових осіб або жерців. В даному випадку йдеться про колегію, створену для кодифікації римського законодавства (сер. V ст. до н.е.); результатом її діяльності вважається укладення законів Дванадцяти таблиць. Комісію децимвірів було обрано на рік (згодом термін її існування продовжено ще на рік), впродовж цього часу їй надавались широкі владні повноваження. Спроби децимвірів під формальними приводами продовжити своє фактичне владарювання призвели до заворушень і вбивства деяких членів Комісії.

³¹ *Polit.* V, II, 1302b (пор., наприклад, **1**, с. 132–133): «4. Зверхність же (одних над іншими) веде також до внутрішніх чвар, коли хтось – один або декілька – ввищуватиметься у свосму значенні більшою мірою, ніж йому належить мати у відповідності з характером панівного у державі ладу. Таке визнання переваги однієї людини призводить звичайно до встановлення монархічного чи династичного правління».

5. Тому в деяких державах, як, наприклад, в Аргосі й у Афінах, зазвичай вдаються до ostracism. Хоча було б краще вже від самого початку передбачити, аби в державі не з'являлася така видатна особистість, ніж, допустивши це, потім удаватися до такого заходу».

³² Гаррінгтон вживає термін, яким за його часів позначалася англійська середня і дрібна шляхта.

³³ Див.: *Discor.* I, 55. Гаррінгтон, має на увазі, мабуть, наступний уривок, який процитуємо в одному з російських перекладів (Р. Хлодовського): «дворянами именуется те, кто праздно живут на доходы со своих огромных поместий, нимало не заботясь ни об обработке земли, ни о том, чтобы необходимым трудом заработать себе на жизнь. Подобные люди вредны во всякой республике и в каждой стране. Однако самыми вредными из них являются те, которые помимо указанных поместий владеют замками и имеют повинующихся им подданных. И теми и другими переполнены Неаполитанское королевство, Римская область, Романья и Ломбардия. Именно из-за них в этих странах никогда не возникало республики и никогда не существовало какой-либо политической жизни: подобная порода людей – решительный враг всякой гражданственности. В устроенных наподобие им странах при всем желании невозможно учредить республику» [4, с. 433].

³⁴ Див. *Discor.* I, 55. Пор., наприклад, 4, с. 434: «желающий создать республику там, где имеется большое количество дворян, не сумеет осуществить свой замысел, не уничтожив предварительно всех их до единого; желающий же создать монархию или самодержавное княжество там, где существует большое равенство, не сможет этого сделать, пока не выведет из сказанного равенства значительное количество людей честолюбивых и беспокойных и не сделает их дворянами по существу, то есть пока он не наделит их замками и именьями, не даст им много денег и крепостных, с тем чтобы, окружив себя дворянами, он мог бы, опираясь на них, сохранить свою власть, а они, с его помощью, могли бы удовлетворить свою жадность и свое честолюбие [...]»

³⁵ Консули без куріатного закону не можуть навіть підступитися до військових справ (лат.). Див.: *Orat.* II, XII, 30.

³⁶ Тобто в землях, що є колоніями даної держави.

³⁷ Тобто, до сенату.

³⁸ Підданими Венеції були лише мешканці її закордонних володінь, всі мешканці самої Венеції були членами сенату.

³⁹ Тобто – в колоніях на Американському континенті.

⁴⁰ Біблійний пасаж із книги Еклезіаст, 10: 5–7 (пор. український переклад цього місця: «Є зло, що я бачив під сонцем, мов помилка, що повстає від володаря: на великих висотах глупота буває поставлена, а багаті сидять у низині! Я бачив на конях рабів, князі ж пішки ходили, немов ті раби [...]»); латинська вставка з *Germ.* 44: «Зрозуміло, що ані знатному, ані вільнонародженому, ані навіть вільновідпущенику царські повноваження щодо зброї не на користь»; пор. з 7, с. 371: «[...] да и царям не на пользу вверять попечение об оружии знатному, свободнорожденному и даже вольноотпущеннику»), вона цитується Гуго Гроцієм (1583–1645) у його *Annotat.* з посиланням саме на цей пасаж із Еклезіаста.

⁴¹ Йдеться про національну державу або місто-державу.

⁴² Пор. *Leviat.* II, 21 [11, р. 152–153].

⁴³ Схожу думку про зв'язок між владою смислу і свободою людини пізніше розвиватиме Б. Спіноза (1632–1677).

⁴⁴ *Leviath.* II, 21 [11, р. 149].

⁴⁵ Свобода (лат.).

⁴⁶ В оригіналі стоїть крапка.

⁴⁷ *Leviat.* II, 21 [11, р. 149].

⁴⁸ Спосіб аргументації Гаррінгтона є типово схоластичним і, власне, не спростовує Гобсової теорії. Бо ж Гобс ані в наведеному Гаррінгтоном фрагменті, ані в якомусь іншому місці не каже про те, що свобода людини якимось чином залежить від людських законів. Навпаки, однією з центральних в його теорії є теза про те, що люди, котрі домовились між собою про створення держави, віддають державі свою

свободу (тотожну їхньому природному праву на життя) в обмін, зокрема, на державні закони, які, разом із іншими наявними у неї засобами, покликани захистити життя цих людей; якщо ж держава за якихось причин свої функції не виконусте, то люди, що її створили, можуть свою угоду скасувати, повернувши собі таким чином природну свободу (див. докладніший аналіз цього в 3, с. 68–87).

Наведений Гаррінгтон фрагмент ілюструє лише Гобсову номіналістичну концепцію, згідно з якою *поняття* не є реальністю. Саме через це, за Гобсом, поняття «свобода» в будь-якій державі (взагалі – у будь-якому стані, state) – це лише слово, яке не має реального змісту (так само як немає свободи реально і в природному стані, який є станом «війни усіх проти всіх»). І тому не має жодного значення, про яку саме державу йдеться. Згідно з концепцією, викладеною в *Leviat.*, у державі за самою її сутністю не існує, не може і не повинно існувати свободи, так само, як не існують, не можуть і не повинні існувати права чи влада підданих. Саме в цьому, за Гобсом, полягає природа і мета держави, саме для цього її було створено людьми, що уклали одне з одним відповідну угоду. Інакше це буде не держава, а знову природний стан, тобто стан «війни усіх проти всіх», задля подолання якого й створювалась держава.

Гаррінгтон, однак, всі ці міркування Гобса залишає поза увагою, бо для нього неможливою є сама думка про існування природного стану окремої людини. На відміну від Гобса, Гаррінгтон розглядає людину не як суто фізичне тіло, подібне до тих, з якими експериментував Г. Галілей (1564–1642), тобто не як природне утворення, що діє за законом або формою руху, який є вираженням її генетично набутої внутрішньої природної сили, а як субстанцію. Субстанція, за Гаррінгтоном, – не поняття, тобто не сутність, що існує лише в думці окремої людини, а концепт, тобто сутність, сенс якої розкривається у взаємодії з іншими сутностями, і яку тому можна розглядати еквівокативно, тобто у різних значеннях. З цієї позиції Гаррінгтон й оцінює теорію Гобса, вдаючись у своїй критиці до засобів схоластичної логіки.

⁴⁹ В решті решт, саме на цьому прагненні базувалося (і, можливо, певною мірою, досі базується) загальне обурення проти Гобсової теорії. За Гобсом, людське буття повністю залежить від *людської природи*, яка є егоїстичною та загарбницькою. Навіть рішення про створення держави люди приймають, виходячи з потреб своєї природи, прояви якої загалом є досить непередбачуваними. Не подобається це й Гаррінгтону. Не від містичної людської природи, вважає він, повинне залежати людське буття, а від побудованих на смислові *законів*, які висновуються не з індивідуальних потреб живих егоїстів, а зі спільного інтересу народу.

⁵⁰ В оригіналі стоїть крапка.

⁵¹ В оригіналі ці слова наведені курсивом, так, ніби Гаррінгтон хотів, щоб вони були прочитані як цитата. На думку редактора та коментатора Гаррінгтонового трактату Д. Покока, у цих словах є гобсівський присмак (див. 10, р. 21). Так чи інакше, але слова ці говорять про стихійність і непередбачуваність людської природи.

⁵² Гаррінгтон ґрунтує свій подальший аналіз на тих самих засадах, що й Гобс, — на припущенні, що метою людського смислу є забезпечення людського інтересу. Однак якщо для Гобса людський інтерес полягає у збереженні життя окремого індивіда, то Гаррінгтон вбачає цей інтерес у встановленні стійкої суспільно-економічної рівноваги в державі.

⁵³ На відміну від Гобса, який однозначно тлумачить людський смисл як розум окремого індивіда, що перебуває у стані природи, тобто у стані війни проти інших індивідів заради збереження свого інтересу, й від Макіавеллі, який, говорячи про людський смисл, практично, завжди має на увазі *державний* смисл – як тоді, коли йдеться про *принципову здатність до державотворення* (*De principatibus* – такою є в рукописах та в листі до Франческо Ветторі від 10. 12. 1513 назва *Державця*, або про *Державність* чи *Державця* (*de Principati* II, 1 та *De Principe* III, 42 – так називає свій трактат Макіавеллі в *Discor.*), так і тоді, коли предметом розмірковують є республіка. Гаррінгтон використовує три різні значення цього поняття. Вживання методу *еквівокації* допомагає Гаррінгтонові стати на шлях, який, через С. Пуфендорфа (1632–1694), Г.В. Ляйбніца (1642–1715) та Х. Вольфа (1679–1754), врешті-решт, приведе до І. Канта (1724–1804) з його аналізом *чистої* смислу, *практичного* смислу і *здатності судження*.

⁵⁴ Концепція, яку знаходимо вже в давньогрецьких софістів.

⁵⁵ Концепцію приватного інтересу (але стосовно окремої *родини*) розробляв Жан Боден (1530–1596) в трактаті *Шість книг про державу* (1576). Боден розглядав родину як перший етап у розвитку держави. Після Гаррінгтона розглядати родину окремо від держави буде Джон Лок (1632–1704) у *Двох трактатах про врядування*.

⁵⁶ Концепція, найвпливовішим розробником якої був Н. Макиавеллі.

⁵⁷ Концепція ця за походженням церковно-християнська, в Середні віки ретельно розроблялася схоластами, за доби Відродження до неї долучилися гуманісти. Систематична модерна її розробка буде здійснена І. Кантом.

Гаррінгтонову концепцію універсального інтересу можна вважати своєрідним поєднанням концепції Річарда Гукера (1554?–1600), за якою дійсно узгоджені зі смыслом людські інтереси є інтересами загальнолюдськими, з концепцією природного права Г. Гроція, за якою всі люди є носіями природного права. Як зазначають Д. Г. Себайн та Т. Л. Торсон, Гукерова концепція допомогла середньовічній традиції, зокрема тому її відгалуженню, що йде від Томи Аквінського, влитися, з певними необхідними змінами, в модерну політичну філософію доби, що настала у Європі після громадянських війн XVI ст. [див. 5, с. 392, 394].

⁵⁸ Концепція ця сягає Томи Аквінського.

⁵⁹ «Quod ergo dicitur natura quodque animal ad suas tantum utilitates ferri, ita universe sumtum concedi non debet. Nam & caeterarum animantium quaedam utilitatum suarum studium, partim foetuum suorum, partim aliorum sibi congenerum, respectu aliquatenus temperant [...]» [9, fo. 4r.]. (Пор. 2, с. 45–46): «VI. [...] Оттого-то и не следует в качестве всеобщего правила утверждать, будто каждое животное по природе стремится только к собственной пользе.

VII. Правда, и прочие животные несколько сдерживают стремление к своим собственным выгодам, отчасти ради своего потомства, отчасти же ради пользы других представителей той же породы [...])»

⁶⁰ Цю концепцію, так би мовити, «двобічного» природного права можна, мабуть, вважати особистим внеском Гаррінгтона у теорію природного права, що дуже інтенсивно розроблялася у XVII ст. Тож, на думку Гаррінгтона, люди за своєю природою поділяються на дві категорії: на тих, хто *радить* (бо вони від природи розумніші за інших), і на тих, хто *робить вибір*, або *вирішує* (бо вони теж мають свій інтерес у цьому житті). Тобто, на відміну від Гобса, Гаррінгтон не вважає, що люди є рівними за своєю природою, проте всі вони рівноправно беруть участь у певній спільній справі, яка, власне, і є для нього *державою* – *res publica*; от тільки «рольові функції», як сказав би Т. Парсонс, у людей різні – одні радять, другі вибирають, треті виконують рішення. Головне для Гаррінгтона, щоб природна нерівність людей не призводила до соціально-економічної нерівності громадян (у Гобса, в якого про громадян як таких узагалі не йдеться, лише про підданих, навпаки, природна *рівність* людей парадоксальним чином призводить до соціальної нерівності: у Гобсовій державі люди виявляються поділені на дві дуже нерівні категорії – на всемогутнього суверена й на безправну решту населення), бо ця нерівність, що полягає у відсутності рівноваги у розподілі земельної власності, несумісна, на думку Гаррінгтона, з державною могутністю країни. Тому одні (мабуть, ті, хто від природи розумніші, тобто ті, хто вже відпочатку тримають пирога у руках і дивляться, з ким би його розділити) мусять *добровільно* (майже як у Гобса) віддати *половину* пирога іншим (за Гобсом людям треба було віддати майже все, в надії, що згодом їм щось повернуть, аби вони геть не померли). Не зовсім зрозуміло тільки, чому дівчата з Гаррінгтонового сентиментального прикладу (а що, якщо це були хлопчики?) одразу ж починають справедливо ділити пиріг. Чому б їм, скажімо, спочатку не спробувати трохи посперечатися з цього приводу (тобто започаткувати те, що Гобс описує як «війну усіх проти всіх»)? Звідки в них ця мудрість? Може, так воно є тому, що таємничий *той, хто дає* їм цей пиріг, все ще стоїть поруч і *наглядає* за тим, як вони себе поведуть? Про це Гаррінгтон нічого не каже. Але попри всі питання, що виникають стосовно Гаррінгтонової теорії (наприклад, Гаррінгтон, здається, не враховує тієї обставини, що той, хто здатен вибирати, повинен бути здатним і ділити, бо і поділ, і вибір це ж, по суті, *порівняння* частин цілого між собою; якщо лю-

дина не здатна порівнювати або не має критерію для порівняння, тобто якщо в неї не вистачає розуму, який, скажімо, за Гобсом, й полягає у здатності до *підрахунку*, себто до складання та віднімання або ділення, здатності, без якої, на його думку, і мови не може бути про створення держави, то як така людина (Гобс, до речі, таких людей і за людей власне не вважає), обираючи, може врахувати свій інтерес? Відмінність Гаррінгтонової концепції природного права від Гобсової (як і взагалі від Гобсової концепції *природи*) заслуговує на серйозну увагу. В той час, як у Гобса природне право кожної окремої людини є певною природною *формою* (у сенсі, в якому вживав цей термін наставник Гобса Ф. Бекон, 1561–1626), або (за власною термінологією Гобса) *природним станом* людини, у Гаррінгтона воно постає як *форма власності* (субстанціально єдина, бо – природна, і тому, за принципом еквівокації, – в одному сенсі як власність окремої людини, в другому – як власність держави, а в третьому – як загальнолюдська власність), яка виявляється у можливості людини чи держави *користуватися* наданою їй іншими частиною, фактично, субстанціально спільної власності. Людина у Гаррінгтона *не* є справжнім володарем своєї власності, бо на володіння нею вона повинна, фактично, отримати дозвіл від усіх інших, тобто як від кожного *зокрема*, так і від усіх *в цілому* (якщо міркувати метафізично, а за теорією Гаррінгтона стоять саме такі успадковані від схоластики міркування, то зрозуміло, що ніхто, крім Бога, не може бути власником *субстанції*, якщо, звичайно, не розглядати її, разом із Гобсом, як фізичне тіло). Тож, робимо висновок, у Гаррінгтона власність ще не є *приватною*. Бо в нього ще немає концепції *приватної* людини. Для нього людина – це все ще метафізична субстанція (метафізична, зрозуміло, *ще* у до-декартівському й до-спінозівському, але *вже*, певною мірою, у ляйбніцевському й кантівському сенсах). Як немає такої концепції і в Гобса, в якого люди – це лише природні форми, : що діють незалежно (бездуховні тіла). Концепція справді приватної людини, *особистості*, яка не є ані лише тілом, ані лише розумом, ані лише духом, а виявляється всім цим водночас і незалежно від інших, з'явиться лише у Спінози, який, мабуть, сам був першою людиною в історії, що *свідомо* обрала життя *приватної особи*, ставши тим, хто за всіх обставин *представляє себе сам* (тобто кожного разу є саме тим, що він *сам* становить), й нічим та ніким іншим, окрім себе самого, не може бути представлений. (Це, зокрема, впливає зі спінозівського визначення *субстанції*: «Per "substantiam" intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat» («Під субстанцією я розумію те, що існує саме в собі і виявляє себе через себе, тобто те, чий концепт (conceptus) не потребує концепту іншої речі, з якого їй необхідно було б формуватися».) Тільки після цього стало можливим створення концепції приватної власності, і така концепція буде невдовзі розроблена Локом. За концепцією Лока, підвалиною людської власності стане внутрішня, тобто незалежна за своєю природою ні від кого *здатність* або *влада* людини утримувати свою власність, і сама людина буде розглядатися в контексті цієї своєї здатності.

⁶¹ Гаррінгтон розглядає суспільство як *природну даність*, тобто як певну *природну* сутність.

⁶² Повторення Закону, 1: 13. Пор. український переклад: «Візьміть собі мужів мудрих і випробуваних, і знаних вашим племенам, і я поставлю їх на чолі вас».

⁶³ Поради сенату (лат.).

⁶⁴ Доносити до народу; представляти перед народом (якусь справу) (лат.).

⁶⁵ Див. прим. 6.

⁶⁶ Гаррінгтон раніше за Д. Лока чи Ш.-Л. Монтес'є (1689–1755) пропонує концепцію розподілу влад, але його засновки в цій ретроспективі є цілковито відмінними від засновків зазначених філософів.

Сьогодні містить безліч приводів для актуалізації проблем новочасної політичної філософії, однією з яких є проблема толерантності, зокрема, – толерантного ставлення до ісламу. Щоб зайвий раз підкреслити, наскільки виправдане історико-філософське вивчення філософської спадщини XVII–XVIII століть, періоду, коли закладались ціннісно-світоглядні підвалини загальноновизнаних нині (хоч і далеких від реального втілення) принципів міжнародного права і справедливих стосунків між державами, пропонуємо увазі читачів переклад одного з розділів книги Демократія: новий приплив відомого сучасного політолога і політичного філософа Жан-Франсуа Ревеля (повний український переклад твору незабаром буде опубліковано у видавництві Критика).

Оскільки вітчизняні гуманітарії тільки починають опановувати творчість Ревеля, буде незайвим навести коротку довідку про цього автора.

Жан-Франсуа Ревель, французький публіцист, політолог, політичний філософ і письменник, народився 19.01.1924 в Марселі. Після закінчення Еколь Нормаль Суперйор отримав диплом з філософії і здобув право на викладання в ліцеях. В 1950–1952 рр. викладав у Французькому ліцеї (згодом – Інституті) в Мексичі, у 1952–1956 рр. в аналогічному закладі в Італії (Флоренція), в 1957–1963 рр. – в ліцеях різних міст Франції. В 1960–1963 рр. співпрацював у якості головного редактора літературного відділу в часописі France-Observateur, в 1960–1965 і 1965–1977 обіймав різні посади відповідно у видавництвах Жюйяр і Робер Лафон. В 1966–1978 рр. автор передовиць в газеті Express, в 1978–1981 виконував обов'язки її головного редактора. У 80-х – на поч. 90-х рр. був оглядачем в газеті Point і на радіо Європа-1, а з 1995 р. – в радіотелевізійній компанії Люксембурга. В 1997 р. обраний до Французької академії. Кавалер ордену Почесного Легіона, відзначений державними нагородами Португалії й Бразилії. Лауреат численних премій у галузі літератури і політичної філософії.

Основні наукові праці:

Історія західної філософії (в 2-х тт., 1968, 1970, перевид. 1990)
Ані Маркс, ані Фрейд: Від Другої американської до Другої світової революції (1970)

Тоталітарна спокуса (1976)

Декарт – непридатний і ненадійний (1976)

Нова цензура (1977)

Як закінчуються демократії (1983)

Тероризм супроти демократії (1987)

Непотрібне знання (1988)

Демократія: новий приплив (1992)

Історія західної філософії від Фалеса до Канта (1994)

Око й пізнання: Праці про мистецтво (1998)

Кінець століття тіней: Політичні й літературні хроніки (1999)

Великий парад: Есей про живучість соціалістичної утопії (2000).