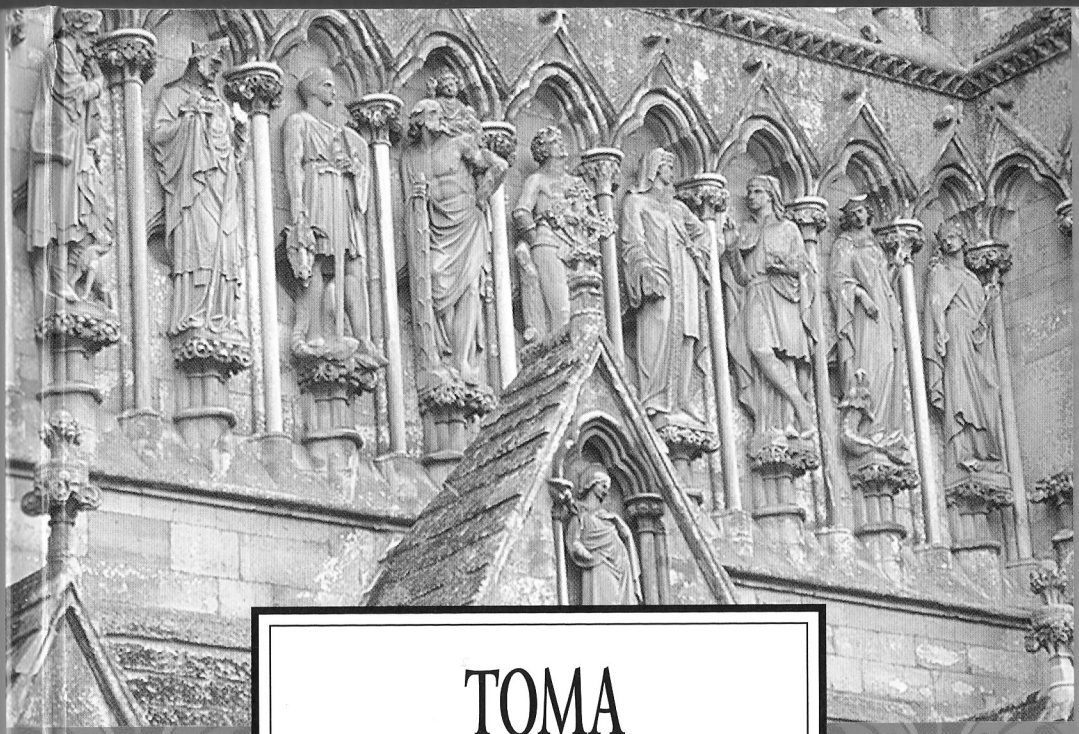


ТОМА АКВІНСЬКИЙ

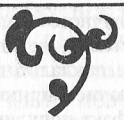
Коментарі до Арістотелевої «Політики»

THOMA AQUITANI



Commentarii ad Aristotelis „Politicam“

ТОМА АКВІНСЬКИЙ



Коментарі до Арістотелевої «Політики»

Переклав з латини
Олександр Кислюк

Видання друге

Київ
Видавництво
Соломії Павличко
"ОСНОВИ"
2003

ББК 87.3(0)
А38

Книга є зразком середньовічного коментування античних текстів. Автор не полемізує з Арістотелем, не висловлює власних міркувань щодо його положень, а лише докладно пояснює кожне Арістотелеве твердження, суворо дотримуючись принципів логічної побудови висловлювань. Твір цікавий як факт популяризації арістотелівської філософії, її домінування в епоху Середньовіччя, а також як матеріал для вивчення розвитку логіки та схоластичної філософії.

Передмова *Віктора Котусенка*
Художнє оформлення *Павла Машкова*

© Олександр Кислюк.
Український переклад, 2000, 2003.
© Віктор Котусенко. Передмова, 2000, 2003.
© Павло Машков.
Художнє оформлення, 2000, 2003.
© Видавництво Соломії Павличко
"ОСНОВИ", 2000, 2003.

ISBN 966-500-042-X

Тома Аквінський і його філософія

Чернець

Тома, сьомий син дрібного феодала, народився в замку Рокасека поблизу містечка Аквіно, на шляху від Рима до Неаполя, на початку 1225 або в кінці 1224 року. З цією датою погоджується більшість дослідників, хоча дехто називає роком народження філософа 1226 і навіть 1227 рік. Його батьки мали невеликий маєток на кордоні між володіннями імператора та Папи. Батько Томи, Ландульф, граф Аквінський, походив з Ломбардії, а мати, Теодора, графиня Теано, належала до відомої норманської династії. Деякі біографи повідомляють, що сім'я Томи була поріднена з імператорами Генріхом VI та Фрідріхом II, а також з королями Араґону, Кастилії, Сицилії та Франції, проте цю інформацію не можна вважати цілком достовірною.

У віці п'яти років маленького Тому, згідно з тогочасним звичаєм, відправили на виховання до бенедиктинського монастиря Монте Кассіно, де абатом був брат Ландульфа Аквінського Синібальд. Можливо, батьки мріяли, що їхній син Тома також колись стане абатом цього монастиря, можливо, причиною було те, що хлопчик трохи кульгав, а можливо — з політичних міркувань. Талановитого хлопчика майже одразу помітили вчителі, передусім за його зосередженість у молитві й глибокі роздуми над питанням, що таке Бог. У 1239 році Тома Аквінський ненадовго повертається додому, а згодом, за порадою абата Монте Кассіно, його віддають до університету в Неаполі для вивчення "вільних мистецтв". Судячи з усього, безпосередньою причиною такого рішення була окупація Монте Кассіно військами імператора Фрідріха II, коли протистояння між ним і Папою посилилося внаслідок відлучення імператора від церкви. Після окупації численні прихильники папської влади були змушені покинути абатство.

У Неаполі Тома потрапляє до одного з найкращих на той час світських навчальних закладів, заснованого тим же Фрідріхом II у 1224 році. В цьому університеті вільно вивчали й перекладали твори Арістотеля, що на той час було радше винятком, аніж правилом. Саме тут було здійснено перші переклади Стагірита безпосередньо з грецької мови. Крім того, університет мав велике зібрання наукових перекладів з арабської мови. Тепер ці нові праці, поряд з традиційними для середньовічних університетів творами, почав студіювати й Тома Аквінський. Він вивчав граматику та діалектику (логіку) під керівництвом П'єтро Мартіні, а природничі науки — у Петра Ірландського.

В Неаполі Тома знайомиться з домініканцями, братами "ордену проповідників", який було засновано 1215 року святим Домініком.

Чини домініканців та францисканців (міноритів) на той час були двома найголовнішими "жебрущими орденами", що репрезентували абсолютно новий рух всередині католицької церкви. Звичайно, нові ордени не відразу знаходять визнання. Як зауважив Стефан Свєжавський, відомий польський дослідник життя і творчості Аквіната, бути домініканцем чи францисканцем у XIII ст. означало бути кимось на зразок середньовічного "хіпі" (Swiezawski, Stefan. Swiety Tomasz na nowo odczytany. — Krakow: Znak, 1983. — s. 35). Поступово у Томи визріває бажання самому стати домініканцем. Цей крок вимагав від нього неабиякої мужності, оскільки сім'я була категорично проти такого рішення. Та це не похитнуло волі юнака, і в квітні 1244 р., коли батько Томи вже помер, після відповідних випробувань його було остаточно прийнято до чину домініканців. Опір сім'ї набуває радикального характеру, і це засвідчує той факт, що вже в травні 1244 року, коли Тома їхав на навчання до Паризького університету, рідні брати схопили його й силоміць привезли додому. Цілий рік сім'я докладала неймовірних зусиль, щоб відмовився Тома від рішення стати ченцем "жебрущого ордену". Застосовано було все можливе: благання, погрози і плотські спокуси. Проте хлопець стоїть на своєму непохитно і, зрештою, за допомогою братчиків-домініканців та рідних сестер утікає з дому.

Історія протистояння між Томою та його сім'єю закінчилася лише за втручання Папи Інокентія IV, котрий на аудієнції в Римі запитав про покликання юнака у присутності його матері та братів. Понтифік був вражений глибиною доброчесності Томи і дозволив йому залишитися домініканцем. Це рішення розв'язало сімейну суперечку. І незабаром, восени 1245 року, Тома знову вирушає до Парижа на навчання у рекомендований своїм орденом домініканський монастир святого Якова. Він супроводжує іншого відомого домініканця, професора Альберта Великого (1206 — 1280), на його шляху від Рима до Кельна через Париж.

Інтелектуал

Незабаром Тома Аквінський починає навчання у Паризькому університеті, що на той час був найголовнішим осередком теологічної та філософської думки в Європі, і врешті стає учнем Альберта Великого, стосунки з яким згодом переростуть у справжню зворушливу дружбу. Тож навчання у Парижі й Кельні до 1252 року Тома продовжує під керівництвом цього відомого і надзвичайно шанованого вчителя. У схоластичній системі освіти студент університету звичайно перебував під керівництвом одного професора, який відповідав не тільки за

інтелектуальний розвиток свого учня, але й за його моральні риси та поведінку. Що ж до лекцій інших професорів — для студентів існувало право вільного вибору. Такі персональні стосунки уможливлювали збереження різноманітних філософських традицій у добу середньовіччя.

Молодий чернець Тома вирізнявся мовчазністю й розмірами свого тіла — він був високим та гладким, — тож товариші часто насміхалися з нього, називаючи "німим волом". Він не тільки здавався їм недоладним в усьому, але й іноді викликав відвертий жаль, як виявилося згодом — абсолютно безпідставний. Один студент, співчуваючи Томі, вирішив допомогти йому у вивченні логіки. Той смиренно подякував йому і почав слухати. Колега з великим піднесенням пояснював особливості логічної науки, поки не дійшов до того місця, в якому сам був не досить певним. Тоді "німий віл" знічено й винувато запропонував своєму "вчителеві" правильне рішення. Біографи повідомляють, що цей випадок змусив кельнських студентів істотно змінити свою думку про Аквіната.

Альберт, учитель Томи, мабуть, одним з перших помітив постійне зосередження розуму юнака, хоч яким би неуважливим той не здавався. Професор поступово залучав Тому до різних справ, які б могли зламати його замкненість. Саме Альберт Великий свого часу, коли Аквінат ще зовсім не відрізнявся від своїх колег здібностями, промовив пророчі слова: "Ви називаєте його німим волом. Побачите, цей віл ще зареве на цілий світ".

З 1252 року починається нова епоха діяльності молодого філософа — Тома повертається до Парижа, щоб вивчитись на магістра теології. На початку 1256 року, здобувши звання бакалавра, він дістає ліцензію на викладання (licentia docendi), а згодом, за досить короткий термін отримавши звання магістра, викладає теологію в одному з двох домініканських факультетів, що входили до складу Паризького університету, де й працює до кінця 50-х років. Слід зауважити, що для отримання ступеня магістра Томі Аквінському знадобився спеціальний дозвіл Папи, адже він на той час був ще занадто молодим.

У 1259 році Тому Аквінського призначають радником з теології папської курії. Повернувшись до Італії, він два роки перебуває при дворі Папи Олександра IV, а після його смерті — чотири роки при дворі Урбана IV в Орв'єто. На той час у цьому місті жили й інші видатні домініканці — Альберт Великий і Вільям з Мербеке. Урбан IV доручив Вільямові з Мербеке перекласти твори Арістотеля з грецької, а Томі Аквінському та Альбертові Великому — здійснити критичну інтерпретацію і виправлення помилок Арістотеля у відповідності з християнством. Далі, з 1265 до 1267 року Аквінат викладає у монасти-

рі святої Сабіни в Римі, а потім знову дістає призначення до папської курії у місті Вітербо.

У листопаді 1268 року Тома Аквінський виїжджає до Парижа, щоб взяти участь у гострій полеміці з "паризькими аверроїстами", відомими ще під назвою "світських арістотеліків", найвпливовішим серед яких був Сіґер Брабантський. Крім того, Аквінат протистояв критиці "августиніанців", найяскравішими представниками яких на той час були францисканці Іван Пекам та Бонавентура. В 1272 — 1274 роках Тома викладає у своєму рідному університеті в Неаполі, а також у навчальних закладах свого ордену по всій Італії.

Загалом Тома Аквінський умів звільнятися від додаткових адміністративних обов'язків, проте в межах свого ордену завжди виконував численні важливі функції, — зокрема, свого часу був "генералом-проповідником".

Святий

Хоч багато сучасних католицьких теологів не вважають творчість Томи Аквінського цілковито конґеніальною вченню католицької церкви, церква називає його одним з найвидатніших західноєвропейських теологів та філософів.

Внутрішнє життя Томи Аквінського було сповнене надзвичайної містичної напруженості. Незважаючи на всю раціональність свого підходу до філософії та інших дисциплін, підвладних людському природному розумові, Аквінат водночас був і одним з найбільших містиків своєї доби. На це вказують численні розповіді сучасників про нього.

Одного разу, як повідомляють біографи, уві сні філософ мав видіння двох ангелів, які підперезали його шворкою так сильно, що він прокинувся від болю. Внаслідок такої дії Тома на все подальше життя звільнився від плотських спокус. Але про це видіння він розповів лише незадовго до смерті.

В діяльності Томи Аквінського вражає євангельський порив надзвичайної сили. Його доба знає й інші величні постаті, яким церква завдячує своїм оновленням. Проте Аквінатові, як нікому, вдалося захопити власною діяльністю, спрямованою на досягнення лише слави Божої, надзвичайно велику кількість молодих інтелектуалів як своєї епохи, так і всіх наступних, аж до сучасності.

Твори

Навіть за середньовічними уявленнями, Тома з Аквіно написав дуже багато праць різного обсягу. Не менше дев'яноста творів дослідники вважають його автентичними трактатами. Сучасні філософи не мають спільної думки щодо того, в якому ключі слід читати Аквіната. Він був професійним богословом, та серед його творів є такі, що всіма одностайно визнаються як філософські, і добрий десяток широких коментарів на твори Арістотеля, які стали класичними для розвитку арістотелізму. Серед його численних філософських творів є також короткі праці, присвячені темам університетських диспутів, та праці полемічного характеру.

У ранній паризький період, десь між 1254 та 1256 роками, з'являється перша важлива філософська праця Томи Аквінського: *"Коментар до "Сентенцій" Петра Ломбардського"* (*Scriptum in IV Libros Sententiarum*), яку він написав на основі своїх університетських лекцій. *"Книга Сентенцій"* була основним підручником всіх середньовічних університетів — чотиритомна енциклопедична компіляція з найголовніших питань філософії і теології. Викладання філософії в Паризькому університеті на той час полягало в коментуванні саме цього твору. Тому в епоху середньовіччя з'явилося дуже багато коментарів на *"Сентенції"*, які найчастіше ставали для університетських філософів засобом самовираження і оприлюднення власних концепцій. В цей же період першого реґентування в Паризькому університеті Тома Аквінський написав свою невелику, проте дуже важливу працю *"Про буття та сутність"* (*De ente et essentia*), а також декілька теологічних коментарів і праці на теми тогочасних університетських диспутів, зокрема *"Суперечливі питання про істину"* (*Quaestiones disputatae de veritate*) та *"Різноманітні питання"* (*Quaestiones quodlibetales*). Серед полемічних праць цього періоду слід виділити трактат, спрямований проти Ґільйома де Сент-Амура — *"Проти тих, хто заперечує вшанування Бога"* (*Contra impugnantes Dei cultum*), написаний у 1257 році.

У Парижі близько 1259 року Тома починає писати першу зі своїх фундаментальних "Сум": *"Суму проти поган"* (*"Summa contra gentiles"*), яка також носить назву *"Сума філософії"*. Цей твір було закінчено в Римі у 1264 році, коли Аквінат уже перебував при папському дворі. Своє вчення як у цьому творі, так і в інших автор викладає у вигляді "питань" (quaestiones), критичне дослідження в яких було представлене у вигляді аргументів "за" і "проти", згідно з педагогічною системою, загальноприйнятою в середньовічних університетах. Під поганами малися на увазі також і мусульмани. Нерідко вказують, що цю першу "Суму" Аквінат написав як посібник для домініканських місіонерів у Іспанії; тут автор апелює до здатностей природного розу-

му — того, що уможливлює існування "природної теології", а отже, і філософії як окремої дисципліни.

У другий паризький період Тома почав писати свою найголовнішу зрілу роботу *"Суму теології" ("Summa theologiae")*, над якою працював до кінця життя, але так і не закінчив. Цей енциклопедичний твір продовжив і значно поглибив розгляд питань, започаткований у першій "Сумі". У своїх двох найбільших теологічних творах Аквінат практично здійснив систематизацію західнокатолицької теології в такому масшабі, як це до нього не вдавалося зробити нікому. Велична *"Сума теології"* являє собою максимально упорядкований синтетичний твір для початківців у християнській доктрині.

При папському дворі, виконуючи настанову Урбана IV, Тома Аквінський розпочав роботу над грандіозною серією коментарів до творів Арістотеля, яку закінчив уже під час свого другого перебування в Парижі. Він написав коментарі до найголовніших Арістотелевих праць: *"Метафізики", "Фізики", "Про душу", "Про витлумачення", "Нікомахової етики", "Другої аналітики"* та *"Політики"*.

У Парижі Аквінат написав також цілий ряд творів на теми університетських диспутів, зокрема *"Суперечливе питання про душу" (Quaestio disputata de anima)* та *"Суперечливі питання про зло" (Quaestiones disputatae de malo)*. В цей період з'являються і полемічні твори, передусім проти averoїстів — *"Про єдність інтелекту" (De unitate intellectus contra averoistas), "Про вічність світу" (De aeternitate mundi)* та "Про відокремлені субстанції" (De Substantiis separatis).

Серед політичних творів окремо стоїть незакінчена праця Томи Аквінського *"Про владу" (De regno)*, відома також під назвою *"Про правління царів" (De regimine principium)*, над якою філософ працював у Римі між 1265 та 1267 роками. Трактат було присвячено Гуґону II, королеві Кіпру. У цьому творі Аквінат виклав своє бачення функцій і призначення політичної влади, а також розглянув багато питань, що стосуються політичної філософії.

Особливу групу творів складають численні теологічні праці — коментарі на книги Святого Письма, проповіді та листи. Аквінат відомий також як поет, автор кількох обрядових євхаристичних гімнів надзвичайної краси.

Арістотелізм Томи Аквінського

Томі Аквінському випало жити й творити в критичну епоху розвитку західноєвропейської середньовічної цивілізації, коли активне поширення творів Арістотеля і коментарів до них у Європі стало серйозним викликом тогочасній теологічній думці і черговий раз поставило пи-

тання про співвідношення сфер розуму та віри. Це драматичне протистояння між концепціями відбувалося саме в університетах, які щойно почали засновувати. Вже в університеті Неаполя Тома вперше познайомився з творами Арістотеля. Згодом своє бачення Арістотеля передає Томі його вчитель, Альберт Великий, автор популярного на той час парафразу цілого корпусу Арістотелевих творів. Саме від нього Тома переймає основні особливості інтерпретації Стагірита.

Коли Аквінат вперше прибув до Парижа, вплив арістотелівської науки, особливо в інтерпретації арабських вчених-коментаторів, викликав серйозне занепокоєння у середовищі християнських інтелектуалів, багато з яких врешті-решт виступили з гострою критикою арістотелізму. Декілька разів авторитетні діячі церкви намагалися заблокувати розповсюдження натуралізму та особливого роду раціоналізму, які походили від арабомовної традиції інтерпретації Стагірита і які, на їхню думку, зводили молоде покоління з істинного шляху. Тома Аквінський не боявся цих нових ідей, а сприйняв їх скоріше як своєрідний інтелектуальний виклик. Таким чином, він продовжив традицію Альберта Великого і Роджера Бекона, які були його попередниками у серйозному вивченні Арістотеля і на свій ризик публічно викладали його філософію в Парижі.

Найголовнішу мету своєї філософської діяльності Аквінат бачив у тому, щоб узгодити вчення Арістотеля з християнською доктриною в дусі концепції свого вчителя, Альберта Великого. Як назвав це сам Альберт, потрібно було "зробити Арістотеля зрозумілим для латинян". Проте виконання цього завдання суттєво ускладнювалося з огляду на поширення в Європі впливу Averoeca (Ібн-Рушда (1126–1198) — одного з найвидатніших представників ісламської філософії середньовічної Іспанії, який здобув популярність передусім як коментатор праць Арістотеля. Ядро вчення цього філософа полягало в твердженні, що структура релігійного знання є цілковито гетерогенною, зовнішньою по відношенню до знання раціонального, звідки легко випливав висновок про існування "двох істин" — віри та розуму, які в кінцевому рахунку можуть не збігатися. Як сам іслам, так і християнство не могли припустити слушність подібного гносеологічного дуалізму, і тому багато мислителів активно виступали проти аверoїзму. Починаючи з 1266 р., для розвитку аверoїзму настав особливо важливий період, передусім з огляду на діяльність Сігера Брабантського (1240 — 1284), проти якого й виступив свого часу Тома Аквінський. Щоправда, засудження радикального аверoїзму у 1270 році до деякої міри дискредитувало й Аквіната, окремі положення якого помилково співвіднесли з аверoїзмом.

Таким чином, Аквінат внаслідок особливостей своєї позиції опинився між двома фронтами: з одного боку були "латинські аверoїсти",

з якими він до певної міри поділяв учення про автономність розуму, але рішуче виступав проти висновків про "подвійну істину", а з іншого — традиційна августиніанська школа, яка на основі християнсько-неоплатонівського синтезу рішуче критикувала вчення Арістотеля, котрого Тома намагався захистити.

Порівняно з попередниками Аквінат був у набагато вигіднішому становищі, адже саме в його час з'явилися якісні переклади Арістотеля безпосередньо з грецької мови, а не передані через арабську, як раніше. Найважливішу роль у цьому зіграв згадуваний Вільям із Мербеке, також домініканець, який переклав велику частину творів Стагірита. Його перекладами й користувався Тома Аквінський. Крім того, на відміну від своїх попередників, Тома вже не приймав пізніші інтерпретації Арістотеля за його автентичне вчення, а намагався звертатися до оригінальних тем філософа. У такий спосіб Аквінат вчинив щодо Арістотеля так само, як, на його думку, вчинив Августин щодо Платона: "Коли він знаходив у його вченні те, що відповідало його вірі, він приймав це твердження; ті ж речі, які він вважав протилежними вірі, він виправляв".

Великий вплив на Тому Аквінського мав також неоплатонізм, основні ідеї якого він пізнає з творів Августина, Боеція, Псевдо-Діонісія та Прокла. Сам Тома вважав за можливе, шукаючи істини, звертатися до будь-якого філософа, — адже істина не залежить від того, хто її висловив. Більше того, якщо ми прагнемо уникати помилок, то навіть корисно звертатися до протилежних позицій, аби краще зрозуміти, яка з них правильна.

Отже, уявляти Тому Аквінського лише як "католицького Арістотеля" — замало. Тут необхідно врахувати ще й той факт, що аргументація Аквіната мала самодостатнє богословське підґрунтя і розгорталася досить послідовно принаймні на базі двох фундаментальних засновків. По-перше, Тома постійно нагадує про те, що не брати до уваги творіння — означає не брати до уваги і Творця. По-друге, божественна благодать, на його думку, не знищує природного, а навпаки, вдосконалює природу. Спираючись на ці дві тези, легше зрозуміти революційне тлумачення Аквінатом взаємовідносин між філософією та теологією.

Філософія та теологія

Світ природного, таким чином, отримує можливість виправдати звернення християнського філософа до натуралізму Арістотеля. Світ, даний нам у відчуттях, у такому разі виступає не якимось бліденьким символом справжньої реальності, яка має духовну природу, а одним із

рівнів Божого творіння, із своїми власними дієвими причинами і чинниками. До таких чинників належить і людський природний розум, якого достатньо, щоб отримати знання про природні сутності й вивести з цього знання інші істини — такі, наприклад, як існування Бога.

За Томою Аквінським, людський природний розум має здатність встановлювати автономні правила свого функціонування хоча, може також і оперувати згідно з вірою, чинячи це, щоправда, вже цілком по-іншому. Таїна Бога виражена і втілена в словах людської мови, отже, вона може бути об'єктом свідомого і активного систематичного вивчення. Тому, в арістотелівському розумінні, теологія є наукою, себто знанням, яке ґрунтується на засновках, сприйнятих як незаперечні внаслідок того, що вони були відкриті самим Богом. Теолог, таким чином, приймає авторитет Одкровення і віру як свій вихідний пункт і прямує до висновків, використовуючи розум. Натомість філософ змушений покладатися виключно на природне світло розуму.

Проте, на думку Томи, між висновками розуму, який приймає Одкровення, і природного розуму не мусить існувати протиріч. Адже всі істини є частиною єдиної божественної сутності. Разом з тим, істини Одкровення повинні бути регулятивними у процесі пізнання, оскільки здебільшого вони стосуються таких предметів, які взагалі лежать поза сферою компетенції природного розуму. Саме тому Аквінат часто відкидає ті твердження філософів, що заперечують одкровенні істини, але робить це дуже цікавим чином: вказуючи не лише на ті моменти, де розмірковування є помилковим, але й на твердження, які природним розумом у принципі неможливо перевірити. Зокрема, дуже контраверзійне питання про вічність світу є одним з таких, які не можна верифікувати.

Про те, що для Томи Аквінського розв'язання проблеми співвідношення теології і філософії було базисним за будь-якого подальшого розвитку доктрини, свідчить і той факт, що обидві "Суми" починаються з розгляду питання про природу теології, демонстрації того, чим вона відрізняється від філософії, і аналізу проблем, які виникають внаслідок вживання богословської мови. Аквінат вказує на чітку формальну відмінність між філософією та теологією. Основні засади філософії — загальноприйняті для всіх людей і не є результатом доказів, хоча й можуть бути об'єктом критичного дослідження. Вони відомі нам самі по собі (per se), а не через інші засновки (per alia). Натомість засади теології приймаються на основі віри, тобто формально, у випадку християнства, — на основі Святого Письма. Тому дискурсивний процес у теології є істинним лише для тих, хто приймає засновки Одкровення як істинні.

Подібно до інших середньовічних мислителів, під терміном "філософія" Тома Аквінський розуміє також упорядкований набір певних

дисциплін. Одна з найголовніших рис філософського мислення та, що воно ґрунтується на раціональній арґументації. Проте мислення буває практичне й теоретичне. Об'єктом першого є певна діяльність, яка не є самим мисленням, — наприклад, створення твору мистецтва чи моральний вибір. А теоретичне мислення своїм об'єктом має саму істину і прагне не змінити світ, а зрозуміти його. Практичними філософськими науками Тома, слідом за Арістотелем, називає етику, економіку і політику, а теоретичними — математику, фізику й метафізику.

Крім того, Аквінат вважає, що філософські дисципліни слід вивчати лише у певному порядку: логіка, математика, натурфілософія, моральна філософія і аж потім — метафізика. Першість логіки пояснюється необхідністю знати, що таке знання, аби мати впевненість, що ми дотримуємося його вимог у кожному конкретному випадку. Вивчення математики в ранньому віці пояснюється тим, що для цього не потрібно мати великого досвіду, який важливіший при переході до натурфілософії. Моральна філософія вимагає від нас не тільки досвіду, але й доброго виховання та стриманості у почуттях. Метафізика ж, яку Аквінат часто називає просто "мудрістю", є кульмінаційною і визначальною частиною філософського дослідження. Адже саме ця дисципліна розглядає першопричину всього сущого.

Слід також сказати, що Тома Аквінський розрізняє два види теології: одкровенну та природну. Остання є метою філософування і дуже близько співвідноситься з самим метафізичним методом. Тобто це практичне позначення метафізики. Вживаючи щодо цієї дисципліни термін "натуральна теологія", Аквінат іде за арістотелівською традицією. У системах обох філософів метафізика посідає особливе місце, для Аквіната передусім тому, що, як уже зазначалося, людина не може мати безпосереднього знання сутності Бога. Тож у царині природного розуму змушена пізнавати Його через наслідки Його діяльності, — і це буде спробою дійти до розуміння першопричини через аналіз сутності.

Метафізика

Позитивній побудові метафізичної системи в Аквінатових "Сумах" передує питання про можливість доведення буття Бога. Філософ вважає "онтологічний доказ буття Бога", зокрема у версії Ансельма Кентерберійського, принципово непереконливим, передусім внаслідок того, що ми не можемо знати божественної сутності. Натомість Тома Аквінський пропонує п'ять класичних апостеріорних доводів буття Бога (**"п'ять шляхів"**), які беруть початок зі світу природних фактів і, вказуючи на існування причинно-наслідкового ряду в кожному з видів причинності, доводять існування першопричини для

кожного з таких видів. І саме цю першопричину, згідно з Томою, ми називаємо Богом.

Одна з найголовніших проблем, розгляд якої, на думку Аквіната, має передувати будь-якому метафізичному дослідженню, полягає у питанні про логічний статус предикації щодо Бога і творіння. Та й саму метафізику Томи Аквінського слід розглядати, пам'ятаючи про його прагнення пояснити правомірність вжитку теологічної мови. Інакше кажучи, як взагалі можливо, що стосовно Бога і творіння ми можемо вживати одні й ті самі поняття, — наприклад, "добрий" чи "мудрий"? На відміну від впливового юдейського філософа Мойсея Маймоніда, який таку предикацію вважав негативною, та від пізнішого філософа Дунса Скота, який висловив впевненість у тому, що подібна предикація повинна бути однозначною (унівокативною), — Аквінат розв'язав це фундаментальне питання, сказавши, що така предикація є **аналогічною**.

У царині метафізики Тома Аквінський здійснив глибоку трансформацію деяких позицій Арістотеля — тобто, відштовхуючись від ідей цього філософа, він висловив такі положення, які сам Стагірит ніколи б не сформулював. Зокрема, до базисного арістотелівського поділу у метафізиці на потенційне й актуальне Аквінат додав поділ на сутність та існування, який запропонували вже ісламські філософи, зокрема, Авіцена, і тим самим значно поглибив концепцію сущого у своїй філософії. Проте, на відміну від Авіцени, для Томи буття не є акциденцією сутності, а самим актом існування сутності. У Богові сутність і цей акт — ідентичні, а творіння є онтологічно складеними. У природних творіннях до складу сутності входить форма і матерія, тому в них присутня не лише актуалізація у формі потенцій матерії, але також і реалізація в бутті цілої сутності. Тома погоджується з думкою Боеція, що для речей сутність і буття не збігаються (diversum est esse et id quod est). Крім того, матеріальні речі потребують причин як для своєї появи, так і для свого перебування. А у Богові те, *що* Він є, і те, *чим* Він є, збігається: Бог і є саме буття. Так Він і каже про себе у Біблії: "Я Той, що є" (Вихід 3, 14). У метафізичній мові Томи Аквінського — *ipsum esse subsistens*.

Важливо також зауважити, що у питанні про принцип індивідуації Аквінат займав чітку позицію, яка набула широкого розповсюдження після нього. Філософ вважав, що індивідуація здійснюється через **матерію** у певному вимірі, який він називає **materia signata**, що відрізняється від **materia designata** (термін, який найчастіше перекладають як "визначена матерія").

Питання про пізнання для мислителів XIII ст. в Західній Європі сприймалося передусім у зв'язку з питанням про душу. Саме тому дебати навколо коментарів до Арістотелевого "*De anima*" були особ-

ливо запеклими. Відповідна позиція Аквіната формувалася у протистоянні з Бонавентурою і Авероесом. Перший з них вважав, що для людини властивою є не одна "субстанційна форма", а декілька. Крім того, повторюючи міркування Ібн-Гебіроля, Бонавентура твердив, що душа має свою власну "духовну матерію". Авероес, з іншого боку, вважав, що людина пізнає завдяки складному прилученню своєї душі до загальнолюдського інтелекту, який властивий всьому людському видові. Тома Аквінський послідовно виступав проти цих двох популярних на той час доктрин. Згідно з його визначенням, душа є першопочатком життя в усьому живому. Головні ж прояви життя — рух і пізнання. Тома в загальних рисах зберігає арістотелівський поділ душі на вегетативну (рослинну), чуттєву і розумну, проте вказує, що в людині дві нижчі частини душі підпорядковані вищій, пізнавально-розумовій. Отже, душа є субстанційною формою (актом) тіла. Аквінат вчить також про адекватність природних пізнавальних здатностей душі, що слід різко протиставити ілюмінаціонізму Авґустина і критиці можливостей епістемології Вільяма Окама.

Етика

Рисою, яка вирізняє людину серед усіх інших істот, згідно з Арістотелем і Томою Аквінським, є розумова діяльність. Здійснюючи будь-який вчинок, людина використовує свої знання і волю. Саме знання і воля характеризують "людський вчинок". Через це доброю людиною ми маємо назвати ту, яка належним чином діє відповідно до свого знання і волі. Регулятивну роль тут також відіграє поняття "моральної чесноти", яке визначають як "звичку схильності, здійснену за вказівкою розуму". Таким чином, наприклад, поміркованість означає раціонально керувати отриманням насолоди, сміливість — раціонально реаґувати на небезпеку тощо. Звідси зрозуміло, що важливою рисою етики Аквіната є наголос на особливій ролі інтелекту в процесі морального вчинку. Те саме можна сказати і про питання про свободну волю, щастя, закони та інше.

Зокрема, у "першій частині другої частини", питанні № 90, артикулі № 4 "*Суми теології*" є дуже характерне визначення: "Закон — це не що інше, як *вказівка розуму* заради загального блага, видана правителем, який дбає про спільноту". Таке формулювання не випадкове. Для Томи Аквінського суттєво, аби закони видавалися тією людиною, що керує спільнотою (a gubernante civitatis). Саме вона втілює здатність сформулювати "вказівку розуму", яка здійснить чесноту справедливості.

Важливим регулятивним чинником людських дій слід також вважати існування "найвищої мети", яку Тома Аквінський називає *ratio*

bonitatis. Будь-яка дія спрямована на досягнення певного блага. Кожне окреме благо за своєю суттю причетне до блага як такого, але не ідентичне з ним. Тож усе, що об'єднує благі вчинки, і є тим добром, якого суб'єкт прагне в кожному конкретному діянні. Саме його Аквінат і називає "найвищою метою". Все, що робить людина, в кінцевому рахунку має бути підпорядковане цій меті.

Одним з найголовніших принципів, на яких ґрунтується моральна доктрина Томи Аквінського, є "*природне право*". По-перше, воно позначає специфічно людський спосіб участі в "одвічному праві", Провидінні. Всі творіння, в тому числі й людина, спрямовані на досягнення певної мети, її реалізацію. Але всі творіння, окрім людини, чинять це несвідомо, і лише людина може вільно керувати цим процесом. Вона не може, згідно з Аквінатом, зробити вибір не на користь блага, бо все, що б вона не вчинила, буде підпорядковане певному благові (чи тому, що вона вважає благом). Але людина принципово вільна у виборі тієї чи іншої мети.

По-друге, природне право є основною засадою практичного мислення, яка полягає в тому, щоб "чинити добро і уникати зла". Функція цієї засади для практичного мислення, за Аквінатом, аналогічна функції терміну "буття" для мислення теоретичного, де саме це поняття є первинним. Будь-яке наступне моральне судження розвиває цей принцип і використовує його.

Політична філософія

Крім згадуваного твору "*Про правління царів*", Аквінат цілеспрямовано займався політико-філософськими питаннями у "*Коментарях до Арістотелевої "Політики"*", переклад яких пропонується українському читачеві. У своїй роботі Тома користувався анонімним перекладом першої та другої книг "*Політики*" Арістотеля, виправленим Вільямом із Мербеке, і перекладом самого Вільяма решти книг цього твору (з третьої до восьмої), який з'явився близько 1260 року. Аквінат не закінчив цих коментарів, а довів їх лише до частини третьої книги. Інші книги прокоментував Петро Овернський, учень Томи Аквінського. До того ж деякі рукописи закінчують коментарі Томи Аквінського на шостій частині третьої книги, деякі — на самому початку третьої книги. А ще дослідники не можуть встановити точну дату появи цих коментарів. Але більшість погоджується з тим, що цю працю Аквінат писав під час свого другого перебування в Парижі, у період з 1269 до 1272 року.

Аквінат приймає доктрину Арістотеля про людину як "політичну істоту", проте видозмінює її у відповідності з християнською доктри-

ною. Той факт, що людина діє не відповідно до своїх інстинктів, а за своїм розумом, необхідно спричиняє існування соціальних організацій. Наділивши людину розумом і водночас позбавивши її залежності від інстинктів та готового набору необхідних для життя речей, Бог таким чином встановив, що людина має бути "політичною істотою". Адже багато з того, що тварини одержують у готовому вигляді, людина може виробити, використовуючи свій розум, а в тих випадках, коли тварини діють спонтанно та інстинктивно, людина досягає успіху внаслідок раціональних процесів. Тим більше що, за природою, людина народжується з якимось несформованим уявленням на місці чіткого й цілеспрямованого інстинкту. Саме це уявлення, яке набуває розвитку згодом під дією розуму, і забезпечує людині захист та можливість потурбуватися про саму себе. І будь-які знання, набуті при цьому, є результатом процесу раціонального умовиводу.

Держава, згідно з настановами "*Суми теології*" Томи Аквінського, — це частина універсальної імперії, творцем і правителем якої є Бог. Закони держави, таким чином, повинні бути частковим вираженням одвічного закону цієї універсальності. А всі владні структури, що забезпечують виконання цих законів, мають владу, яка, врешті-решт, також походить від Бога. Метою цієї влади є забезпечення задовільних матеріальних умов життя людини як базису для морального та інтелектуального формування, котре, своєю чергою, сприяє духовному зростанню християнина.

Аквінат також зауважує, зокрема у творі "*Про правління царів*", що передумовою раціонального розвитку індивідів і спільноти є поділ праці. Адже досягнути знання всіх необхідних для людини речей неможливо індивідуальними спробами. Тому людям слід жити у спільноті, щоб кожен її член допомагав іншим у їхньому інтелектуальному поступі, а різні люди займалися науковим пошуком, відповідно до свого розуму, і робили відкриття в різних галузях. Такий соціальний процес означає співпрацю не лише представників одного покоління чи однієї спільноти, а всіх людей в усі часи. Кожне нове покоління використовує інтелектуальні плоди своїх попередників і лишає нове знання для прийдешніх поколінь. Таким чином, дискурсивне мислення для Аквіната передбачає прогрес. Для людського розуму як у практичних, так і в теоретичних галузях природно просуватися в напрямку до більш досконалого — як, наприклад, учення ранніх філософів, вважає Тома Аквінський, були недосконалими, але згодом інтелектуальна діяльність їхніх наступників поліпшила ці доктрини і надала їм зрілішої форми.

Те, що людина за своєю природою покликана до раціональної співдіяльності з іншими людьми, підтверджується тим, що тільки людина наділена здатністю говорити. А мова, каже Тома Аквінський, є специ-

фічним видом спілкування, властивим лише раціональним істотам. Адже людина, вживаючи слова, посилається на поняття, які є продуктом розуму, що мислить.

Необхідний поділ праці можна показати у вигляді девізу: "Одна людина працює на багатьох, і багато — на одну". Політична спільнота складається з представників різних професій: селян, ремісників, воїнів, політиків тощо. Кожен з цих складників мусить компетентно виконувати свої функції, а це в свою чергу означає, що вони повинні мати можливість і вміння це робити. Отже, легко дійти висновку, що держава може функціонувати лише в тому випадку, коли **природним чином** існують люди з різними рисами: деякі мають достатню фізичну силу, деякі — видатні інтелектуальні здібності, деякі позбавлені страху. Природа діє саме таким чином, і Аквінат, слідом за Арістотелем, переконує нас, що в природі завжди так і буде, адже їй ніколи не бракує потрібного. Саме в цьому розумінні Тома говорить про те, що держава є природним об'єднанням.

Проте філософ наголошує, що такий природний розподіл, своєю чергою, залежить від вищих рівнів. Сама по собі природа є лише вторинною, інструментальною причиною. Різноманітність рис людей — це результат Божественного Провидіння, яке може обійняти різні аспекти людського життя таким чином, що людині нічого не бракуватиме. Але твориться це розмаїття схильностей людей до різних функцій і різних способів життя через вторинні, природні чинники.

Своє прагнення до соціального життя людина не може задовольнити за допомогою тих можливостей, які пропонують їй сім'я, стан чи поселення. Жодна з цих спільнот не може цілковито забезпечити ні економічного базису для блага, до якого прагне людина, ні достатнього рівня можливостей для інтелектуального розвитку. Адже людській природі властиво прагнути знань і доброчесності. Тому вказані спільноти мають бути об'єднані у щось більше й повніше. Таким об'єднанням для Томи Аквінського й Арістотеля є "досконала спільнота". Це політія, держава або, найкраще, — царство.

На відміну від Платона, Тома Аквінський, слідом за Арістотелем, вважає, що різниця між досконалою спільнотою і всіма іншими видами природних об'єднань людей не кількісна, а якісна. Досконала спільнота є метою, до якої прагнуть всі інші спільноти і в якій вони втілюють свої ідеали. Це одна з причин того, що держава є природним об'єднанням. Проте для християнина такий природний процес морального вдосконалення, що регулює вироблення економічного базису, підпорядкований вищому чинникові: духовному добробуту людини, який виявляється в насолоді від спілкування з Богом. Для досягнення цієї мети політичне суспільство є необхідною, проте аж ніяк не достатньою умовою.

Отож призначення держави — створювати прийнятні умови життя людини як в економічній, так і в культурній царинах. У цьому й полягає загальне благо людей і найвища світська мета, яка має керувати нашими діями та індивідуальними прагненнями. Вона виправдовує використання підпорядкованих, інструментальних можливостей, які надає природа. Розум підказує нам завдання, природа постачає виконавців для нього, а владні структури повинні прослідкувати, щоб відповідна людина була на відповідному місці і займалася відповідними справами. Коли це буде здійснено, можна говорити про те, що встановлено **порядок** (ordo). Це означає, що множинність зведено до цілого і що віднині дії можна чітко підпорядкувати спільному благові.

Божественне правління передусім спрямоване на досягнення порядку і тільки після цього — на ті компоненти, які його забезпечують, — стверджує Тома Аквінський. І хоч окремі сутності є благими самі по собі, об'єднавшись, вони підносяться до вищого блага внаслідок порядку всесвіту. Як вказує Аквінат у *"Коментарі до "Сентенцій" Петра Ломбардського"* (I, 44. 1. 2. 6), ангел вищий за камінь. Але всесвіт, що складається з ангелів та каміння, — кращий, ніж всесвіт, що складається лише з ангелів. Причиною цього є те, що досконалість всесвіту досягається передусім через розмаїтість сутностей, які заповнюють різні щаблі благості. Більше того, Тома каже: "Всесвіт, у якому не було б зла, не був би таким благим, як наш, внаслідок того, що в цьому уявному всесвіті не було б так багато сутностей різної доброти, як у нашому, котрий містить у собі як добрі сутності, вільні від зла, так і ті, у яких зло наявне. А мати поєднання таких різних сутностей краще, ніж мати щось одне".

Отже, порядок виникає тоді, коли максимальну множину індивідів структуровано таким чином, що внаслідок їхніх спільних дій можна досягнути загального блага. Але таке "упорядкування" згідно з певною метою передбачає дію суб'єкта влади. Адже, за Томою Аквінським, у кожній множині мусить бути спрямовуюча сила. Інакше людська спільнота буде знищена протилежними інтересами її складників. Навіть у сукупності речей, які упорядковані для досягнення якоїсь певної мети, одна річ керує всіма іншими. А особливо це стосується порядку, від якого залежить існування всіх інших, тобто рівня держави, фундаментом якої, за словами Арістотеля, є відносини між "правителем" та "підвладним". І така підпорядкованість владі природна, адже деякі люди народжуються зі здатністю правити, а деякі — зі схильністю виконувати завдання під керівництвом владної сили. Аквінат каже у *"Сумі проти поган"* (III, 8): "Порядок серед людей існує внаслідок того, що кращі інтелектом за своєю природою є правителями".

Відносини між правителем і підвладним для Томи Аквінського не є наслідком гріха. Тобто вони існують і в стані невинності. Щоправда, в такому випадку спільне благо відрізнялося б від нашого передусім у тому, що елемент примусу був би цілковито відсутнім і не було б потреби у захисті чи каральних заходах. Проте внаслідок гріха спонтанне дотримання порядку стало неможливим. Натомість виникає влада, що має видавати закони і вимагати порядку, застосовуючи, коли потрібно, і покарання: позбавлення власності, свободи або навіть життя. І ця влада, згідно з Томою Аквінським, має божественне походження. На підтримку своєї позиції філософ наводить слова апостола Павла: "...бо немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога" (Послання до Римлян, 13, 1). Божественною волею встановлено так, що брутальна сила може стати чинником справедливості.

Та божественне походження влади не означає, що політична влада ґрунтується на божественному законі. Держава в принципі має свій базис у людському праві. Правління (dominium) було встановлене правом людей (ius gentium). Влада походить від Бога, але різноманітні політичні інституції, що стали можливими завдяки цій владі, є результатом природного права, адже й сама держава є природним явищем.

Проте у випадку різних держав можна казати про політичну диференціацію форм правління. Відмінності між ними виражені в різних кількісних відношеннях між правителем і підвладними суб'єктами, зокрема у відношенні "правитель — підлеглий", де числівник "правитель" може набувати значень "один", "декілька", "багато" або навіть "усі". До такої класифікації слід також додати відмінність якісну: уряд є "добрим", якщо він прагне досягнути загального блага і "поганим", якщо прагне реалізувати приватні інтереси. Таким чином, отримуємо: добра влада однієї людини називається "царською владою", погана — "тиранією". Добра влада кількох людей називається "аристократією", погана — "олігархією". Добра влада багатьох називається "тимократією" або "політією" (термін, який у Аквіната й Арістотеля також означає просто "форму правління"), погана — "демократією" (у особливому арістотелівському значенні).

Але вказаний кількісний поділ є похідним від іншого, більш засадничого. Що насправді відрізняє форми правління — так це мета, до якої прагне владна структура. Такою можливою метою може бути **багатство**, **чеснота** або **свобода**. Багаті люди зазвичай складають меншість. Отримавши владу, вони формують уряд, який з першопочатку є поганим внаслідок прагнення реалізувати власні інтереси (олігархія). Справді доброчесних людей також мало. Отримавши владу, вони, завдяки своїм чеснотам, дбають про загальне благо згідно

зі справедливістю. А якщо ця невелика кількість чеснотливих зменшується до одиниці — виникає царська влада, яка у випадку недоброчесної людини на троні перетворюється на тиранію. Правління більшості не може бути результатом прагнення до багатства чи чесноти, а виникає лише у випадку, коли влада переходить до людей, які передусім прагнуть **свободи**. Цьому стану відповідає форма самоуправління, коли всі підвладні суб'єкти можуть, у свою чергу, стати й правителями. Тобто підґрунтям свободи є політична рівність, яка передбачає також і контроль з боку бідних, що завжди складають переважну більшість. Коли це правління більшості спрямоване на досягнення загального блага — його називають тимократією. Та коли режимом свободи починає правити натовп, виникає те, що Арістотель називає демократією. Отже, гідність окремого громадянина в умовах аристократії або царської влади вимірюється рівнем доброчесності, в олігархії — економічним успіхом, у демократії — відданістю ідеалам свободи. Щоправда, класифікація такого типу не є остаточною, адже тиранія, наприклад, може бути більш або менш жорстокою. Стосовно інших форм державного устрою також нерідко можна вказати на умовність меж.

Таким чином, царська влада — одна з правильних форм державного устрою. Більше того, Аквінат вважає монархію просто найкращою формою правління: "З-поміж правильних політій царська влада найкраща і найдосконаліша у будь-якому виді". При монархічній формі правління одна особа вирізняється з-посеред усіх, і всі інші повинні їй підкорятися. Проте Тома зауважує, що ця зверхність однієї людини має ґрунтуватися на моральних засадах. Необхідно, щоб цар природно відрізнявся від своїх підданих, маючи певну особливу велич або рівень чеснот. Особливо важливою в цьому випадку є чеснота розсудливості. І у володаря вона мусить бути присутня як у архітектора, а в його підданих — як у будівельників, котрі виконують наказ митця.

Проте і монархічний, і аристократичний режим мають недоліки, які ґрунтуються на тому, що правляча еліта, навіть найкраща, все одно є гіршою порівняно з усією спільнотою, до складу якої входить і сама ця еліта. Внаслідок цього, вважає Тома Аквінський, практично слід шукати "змішаного" типу правління. Філософ вважає, що монархію як теоретично найкращу форму правління можна зберегти, взявши до уваги деякі умови. По-перше, слід віднайти спосіб задовольнити прагнення людей до свободи і рівності, що виявляється у їхньому бажанні брати участь у політичному житті. Для цього треба вжити заходів, аби люди мали дотичність до реалізації загального блага. По-друге, переваги царської влади ні в якому разі не можна перекреслити постійною загрозою перетворення держави на тиранію. Для цього царська влада повинна завжди намагатися бути помірною владою (temperetur potestas).

Владу передано правителеві з метою реалізації справедливості на землі. Тому, як охоронець справедливості, правитель мусить бути законодавцем, виконавцем закону і верховним суддею. Зокрема, видання законів покладається або на цілу спільноту, або на представника спільноти, який дбає про всіх людей. Правитель досконалої держави має досконалу владу примусу, а отже, і право карати заради встановлення справедливості та політичного порядку, який і означає правління справедливості. Проте цей правитель повинен керувати державою відповідно до законів, які мають бути справедливими. Вони не можуть бути лише виявом певної волі, індивідуальної чи колективної, їх слід вивести шляхом дедукції з тих принципів, які людині передав Бог. Природа змісту цих законів і встановлює їхню легітимність. Тобто Тома Аквінський не поділяє ідеї, за якою правитель перебуває поза законом. І це приводить його до дилеми: або правитель має обмежити сам себе, або його мусять обмежити інші. Перше формально і легально неможливо, бо людина не може мати юрисдикції над самою собою, хіба що в метафоричному сенсі. Друге неможливе з огляду на природу найвищої влади в досконалій спільноті, яка не передбачає контролю.

Для розв'язання цієї проблеми Аквінат звертається до моральної і метафізичної сторін питання. Найвищий суб'єкт влади дійсно перебуває поза контролем своїх підданих, і вони не мають можливості примусити його дотримуватися законів. Але правитель не перебуває поза контролем Бога, який і змушує суверена поважати людський закон. Таким чином, Тома Аквінський практично стверджує, що легальність детермінована моральністю. А моральна поведінка, в свою чергу, регулюється інтелектом, який розуміє, що заради свого власного існування він повинен виходити з тих принципів, які Бог заклав у душу кожної людини. Ці засадничі принципи практичного розуму, яких не можна уникнути, і називаються **природним правом**. А саме природне право, як було сказано, є джерелом усіх моральних чеснот. І серед різних чеснот особливе місце займає **справедливість**, передусім унаслідок того, що її приписи, належним чином сформульовані і проголошені, формують базис для законів найрізноманітніших держав.

Тільки Бог має виключне право істотно обмежувати чи зміщувати з посади царя. Тут Тома Аквінський прагне передусім уникнути розбрату, який він вважає чи не найбільшим суспільним злом. Тож тиранії, якщо вона не занадто деспотична, піддані повинні протиставляти виключно легальну опозицію і ні в якому разі не індивідуальне насилля. Адже, на думку філософа, і погані царі приходять у світ з Божої волі, найчастіше з метою покарання грішників і випробування праведників.

Проте саме внаслідок такого тісного зв'язку між Богом і монархом Тома Аквінський не вважає, що царська влада "досконалої спільноти"

може бути світською. Він ясно говорить, що кінцевою метою спільноти є навіть не доброчесне життя, а досягнення божественної мети. Тому сувереном над усіма правителями може бути лише Папа. Саме він править у відповідності з Божим законом. Це божественне право, як уже було сказано, не заміняє, а доповнює право природне. І будь-яка світська влада співвідноситься з владою духовною як тіло з душею. Тому участь представників духовної влади у світських справах не є узурпацією влади.

Philosophia perennis

6 грудня 1273 року зовсім несподівано Аквінат припинив писати. На благальне запитання свого секретаря Реджинальдо да Піперно про причини такого рішення Тома відповів, що все написане здається йому соломою у порівнянні з тим, що він бачив. Невдовзі філософа спіткала тяжка недуга. Напровесні Тому за наказом Папи Григорія X викликають для участі в Ліонському соборі, на якому розглядалося питання об'єднання Східної та Західної церков. Але по дорозі на собор Аквінат захворів і 7 березня 1274 року помер у цистерціанському абатстві Фоссанова, недалеко від місця свого народження.

Суперечки з приводу вчення Томи Аквінського продовжувалися. У 1277 році єпископ Парижа Стефан Тамп'є заборонив деякі з його тез разом із забороною ідей averoїстів. Та праці Аквіната були збережені в домініканському ордені, хоча й засуджені представниками францисканців. Його вчення деякий час загалом сприймалося критично, але поступово здобувало все більшу кількість прихильників. Під час правління Папи Іоанна XXII, 18 липня 1323 року Тому Аквінського було проголошено святим, а єпископ Парижа скасував свої звинувачення і заборону. Згодом Аквінат отримує імена "ангельського вчителя" (doctor angelicus) та "всезагального вчителя" (doctor communis). Слід зазначити, що, порівняно з іншими постатями середньовіччя, Аквіната було канонізовано досить рано.

Поступово сформувалася потужна ґенерація коментаторів численних творів Аквіната. Виникли різні напрями інтерпретації його творів. Зокрема, звернення до метафізичної традиції Томи Аквінського було прагненням деяких представників "другої схоластики" періоду бароко, наприклад, Франциска Суареса. Завдяки діяльності цього філософа та інших представників ордену єзуїтів, зокрема вчених університету в м. Коїмбра (Португалія), метафізична традиція томізму була відома і на українському філософському ґрунті, передусім для мислителів Києво-Могилянської Академії, які, щоправда, переважно з нею полемізували.

У 1879 році, після багатьох століть розвитку томізму, Папа Лев XIII видав енцикліку Aeterni Patris (Вічного Отця), у якій закликав до відновлення викладання філософії у католицьких навчальних закладах згідно з духом (ad mentem) святого Томи Аквінського. Цей документ став, з одного боку, визначальною подією, яка великою мірою сприяла розвиткові неотомізму XX століття, а з іншого боку — підкреслив те широке визнання, що його цілком виправдано має філософія Томи Аквінського. Згодом II Ватиканський собор у 1962 — 1965 роках дещо змінив ситуацію, вказавши й на інші постаті. Сприйняття томізму як однієї з найголовніших доктрин християнської філософії було підтверджене зовсім недавно, коли у 1998 році Папа Іоанн Павло II видав енцикліку "Віра та розум" (Fides et ratio), у якій серед іншого вказав на важливість філософської творчості Томи Аквінського. Зараз, у добу, коли все моднішими стають розмови про занепад епохи модерну, багато філософів, як католиків, так і некатоликів, звертаються до спадщини Томи Аквінського як до відправного пункту у своєму мисленні. Аналітичний розум Аквіната у поєднанні з прагненням ствердити життя у всій його розмаїтості й красі завжди матимуть велику кількість прихильників.

На жаль, український читач (як і взагалі читач на пострадянському просторі) тільки зараз починає відкривати для себе твори цього видатного філософа, які практично не перекладені ні на українську, ні на російську мову. Тож, без сумніву, можливість ознайомитися з одним з найголовніших політико-філософських трактатів Томи Аквінського українською мовою слід вважати унікальною подією у вітчизняному філософському житті.

Книга перша

"Отже, з досвіду видно, що всяка держава є певне об'єднання, а будь-яке об'єднання утворюється для певного щастя. Адже всі діють заради того, що вважається достойним життям, тож вочевидь усі об'єднання прямують (у своїй діяльності) до певного щастя".

З цих тверджень випливає, що Арістотель уже на початку цієї книги висловлює деякі судження, в яких з'ясовує свій намір, і починає викладати основні міркування. Потім він переходить до розгляду силогізму: "З'ясувавши, з яких частин..." У першому з тверджень Арістотель з'ясовує роль держави: власне, зміст цього твору головним чином стосується розкриття суті держави як політичного об'єднання з огляду на її мету. Далі Арістотель порівнює державу з рештою об'єднань: "Неправильно кажуть ті..." Перше твердження він намагається довести двояко: по-перше, державу засновують для досягнення певного щастя — її кінцевої мети. По-друге, щастя, задля якого засновують державу, є найголовніше з-поміж усіх людських благ: "Причому найбільше з усіх..." І перше твердження він пояснює так: будь-яке об'єднання утворюється заради досягнення певного щастя. Але, як видно із спостережень, всяка держава є певне об'єднання. Отже, будь-яка держава утворюється заради певного щастя. Тут через менший засновок з'ясовується суть більшого так: усі люди, котрі щось роблять, діють заради того, що, на їхню думку, становить поняття "щастя" — байдуже, істинне воно чи ні. Але ж усяке об'єднання утворюється завдяки певній діяльності певних людей. Отож усі об'єднання (у своїй діяльності) мають на меті досягнення певного щастя, до чого вони й прямують як до кінцевої мети. А потім Арістотель каже:

"До найбільшого і найвищого з-поміж усіх благ, власне, прямує те об'єднання, що є найголовнішим і охоплює решту об'єднань. Са́ме воно називається державою або політичним об'єднанням".

Філософ доводить, що благо, заради якого утворюють державу, є найбільшим з-поміж усіх людських благ, на підставі таких міркувань: оскільки всяке об'єднання утворюється заради щастя, то необхідно, аби найголовніше з них було зосередженням найбільшого з-поміж людських благ. Тому потрібно, щоб співвідношення між благами, які становлять мету, відповідало значенню кожного з них. Яке ж із цих

об'єднань найголовніше, він розкриває на прикладі, додаючи: "І охоплює..." Адже об'єднання є певне ціле, а в усякому цілому існує такий порядок: те ціле, що має в собі інше ціле, буде головнішим. Скажімо, стіна є певне ціле. Своєю чергою вона входить у те ціле, яке становить поняття "будинок". Тож зрозуміло, що будинок є головнішим цілим. Так само об'єднання, яке містить в собі інші об'єднання, є головнішим. Тому зрозуміло, що державу складають всі інші об'єднання (під цим розуміємо дім, поселення). Ось чому са́ме політичне об'єднання є найголовнішим і зосередженням найбільшого з-поміж усіх людських благ. І таке об'єднання прямує до загального щастя, що є вищим, значно богоподібнішим поняттям, ніж щастя однієї людини, як про це говориться на початку "Етики". А потім Арістотель каже:

> "Помиляються всі, хто вважає однаковими за змістом поняття "правитель держави", "цар", "господар дому", "пан".

Отже, Арістотель порівнює державу з рештою об'єднань. І тут він вирізняє три моменти. Спочатку викладає помилкову думку декотрих учених. Потім доводить, яким чином можна спростувати її: "Помиляються всі, хто..." Насамкінець у зазначений спосіб філософ правильно порівнює державу з рештою об'єднань: "Спочатку необхідно поєднувати..." І свої міркування він ділить на дві частини. Спочатку наводить хибне судження. Потім з'ясовує його: "Адже вони міркують, ніби ці поняття відрізняються одне від одного з огляду на значну чи незначну кількість..." Стосовно першого твердження, можна вважати (і це зрозуміло всім), що об'єднання складається з двох частин: тобто держави і дому. З другого боку, в державі існує подвійне правління: політичне і царське. Коли особа, що керує державою, має повну владу, — таке правління називається царським. А коли правляча особа має владу, обмежену певними законами, — таке правління можна назвати політичним. Подібний (подвійний) вигляд має й управління домом: з одного боку — економічне, з другого — деспотичне. Деспотом називають усякого, хто є власником рабів. Економом (управителем) називають прокуратора чи диспенсатора в певній сім'ї. Звідси випливає, що деспотичне правління — коли котрийсь господар управляє своїми рабами. Економічне – коли хтось один розпоряджається усім тим, що має стосунок до цілої сім'ї, а це не тільки раби, а й багато вільних людей. Отже, таким є погляд учених, але вони, не бачачи різниці між цими формами правління, міркують хибно, вважаючи, що все це — одне й те саме. Далі філософ говорить:

> "Адже вони міркують, ніби ці поняття відрізняються кількістю осіб, а не видом; приміром, господар — той, під чиєю владою небагато людей; у кого більше — той управитель; а хто має справу з іще більшою кількістю людей — це державець або цар; немовби ніякої відмінності не існує між великою сім'єю і невеликою державою. Вони ж запевняють, нібито дер-

жавець і цар відрізняються один від одного тільки тим, що цар особисто керує усіма справами, а державець має владу обмежену і певною мірою підкоряється засадам відповідної науки — політики".

Отже, Арістотель тлумачить міркування вчених з цього питання. Всі вони бачать різницю лише в кількості, але не вважають її видовою: мовляв, навіть коли відмінність більшою чи меншою мірою існує, — вона не є видовою. Але щодо вказаних вище форм правління, то вони розуміли їхню відмінність у кількісному (а не якісному) відношенні. Так, заявляли вони, коли об'єднання, яким управляють, буде нечисленним (як, наприклад, у невеликому домі), — правляча особа той, хто має повноваження господаря. Коли об'єднання численніше і до нього належать не тільки раби, а й багато вільних, тоді правляча особа в них — управитель. Коли ж об'єднання ще численніше, тобто до нього належать не тільки члени певного дому, а й усієї держави, — це правління політичне або царське. Дехто ж вважав, що між домом і державою різниця полягає лише в кількісному відношенні, мовляв, великий дім — це, по суті, невеличка держава, і навпаки. Однак нижче буде з'ясовано хибність таких міркувань. Так само вони вбачали різницю між політичним і царським правлінням лише в кількісному відношенні. Коли об'єднанням керує одна людина в абсолютному розумінні, маючи повну владу, — то правління називається царським. Коли ж на засадах відповідної науки певна особа з обмеженими повноваженнями править, але в усьому підкоряється законам, — тоді ми маємо політичне правління. Правитель у такому випадку керує всім, що, з огляду на його повноваження, визначено законом, в усьому іншому він сам підкоряється законові. Беручи до уваги всі ці моменти, вчені робили висновок, ніби з наведених вище форм правління одні належать до держави, інші — до дому, не бачачи видової різниці між ними. А потім Арістотель каже:

"Одначе такі міркування хибні. Це стане зрозуміло, коли розглядати їх у засвоєний нами спосіб: тобто, як і в інших випадках, розчленовуючи ціле на прості складники (аж до найдрібніших частин), ми, розглядаючи, з чого складається держава, побачимо, в чому полягає відмінність між згаданими вище поняттями і чи можливо кожному з них дати наукове тлумачення. Коли ж дехто хоче розглянути, яким чином утворюються предмети спочатку, — то найкраще починати розгляд так".

Отже, філософ доводить, що наведені вище твердження і спосіб їхнього пояснення — хибні. І зазначає, що самі пояснення теж помилкові. І це стане зрозумілим, коли розглядати питання по-науковому, тобто вказує, що спосіб розгляду наводиться нижче. Суть пропонованого способу така: як і скрізь, аби пізнати усе ціле, необхідно розділити складне на прості складники (аж до найдрібніших неподільних часток). Наприклад, аби зрозуміти промову, потрібно розчленувати її аж

до слів. Отож, щоб мати уявлення про тіло, в якому природно поєднується різне, треба розділити його на складники. Так само, розглянувши, з яких частин складається держава, ми побачимо, що будь-яке з названих вище правлінь переважно становить певне відносне, і вони відрізняються одне від одного, і кожне з них, узяте окремо, можна пізнати значно глибше. Так само і в інших випадках переконаємось, що, з'ясувавши причини, які зумовлюють ті чи ті явища, ми з більшим успіхом розкриємо предмет. Такий спосіб виправданий скрізь, так само і в питаннях, які ми хочемо розглянути. Отже, із цих слів філософа робимо висновок, що для пізнання складних предметів спершу необхідно шукати спосіб поділу, тобто ми повинні ділити складне на просте, і так до неподільного. А потім знову все це з'єднуємо, використовуючи спосіб складання, так що, бачачи вже відомі й неподільні первинні частки, ми можемо судити про предмети, сутність яких міститься у первинних складниках. Далі Арістотель говорить:

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

На підставі обумовленого способу (розв'язку) Арістотель слушно порівнює інші об'єднання з державою. Тут філософ вирізняє два моменти. Спочатку веде мову про інші підпорядковані державі об'єднання. Потім (говорить) про державне об'єднання: "Об'єднання складається..." Своєю чергою тут він вирізняє три моменти. Спершу з'ясовує суть особистих зв'язків між людьми. Потім розкриває характер сімейного об'єднання, яке охоплює різні стосунки між членами: "Отже, з перших двох..." Насамкінець філософ розкриває характер відносин у поселенні, що складається з кількох домів: "Об'єднання ж..." Перше твердження Арістотель розглядає з двох боків. Спочатку з'ясовує (два види) особистих зв'язків. Потім порівнює чоловіка й жінку: "Але за природою..." — говорячи про зв'язок між двома особами. Отже, спершу він розкриває причину зв'язку між чоловіком та жінкою. І говорить, що, оскільки нам потрібно розчленувати державу до найдрібніших часток, ми неминуче переконаємось у тому, що первинний зв'язок — особистий, причому без взаємності з боку чоловіка й жінки він неможливий. Цей зв'язок конче необхідний для продовження роду, завдяки чому не переривається існування чоловічої і жіночої статей. Але й зрозуміло, що без взаємного бажання це неможливо. Наскільки таке сполучення є первісним, він показує далі, твердячи, що воно не від свідомого рішення. Отож можна вважати, що в людині є щось, притаманне тільки їй, тобто розум, на підставі якого вона діє, керуючись свідомим рішенням і волею. Але є в ній і те, що притаманне реш-

ті живих істот: необхідність у продовженні роду. І це не залежить від свідомого рішення людини; тобто вона певною мірою керується загальним розумінням доцільності, яка притаманна всім живим істотам, а також і рослинам. А для всіх них притаманне природне бажання залишити подібну до себе істоту. У такий спосіб, через продовження роду, зберігається вид, однак зберігатися в тій самій кількості він не може. І все ж таке природне бажання притаманне й решті живих істот, які помирають. Та оскільки в природі існують живі організми, приміром, рослини тощо, котрі мають свій особливий спосіб розмноження — самозапилення, — то він (Арістотель) окремо згадує про рослин і тварин. Так у рослинах є чоловічі й жіночі спори, але сполучені разом в одному нероздільному, причому в одній рослині переважає одна пара, в іншій — друга; в різних рослинах їхня кількість неоднакова. Отже, рослину завжди можна уявляти у такому вигляді, як чоловіка й жінку в момент парування. А потім він говорить:

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

Таким чином, Арістотель розглядає другий вид особистого зв'язку, який існує між панівною і підлеглою особами. І цей також призначений для збереження роду. Адже природа ставить за мету не тільки продовження роду, але й збереження його. Так само буває і в людському об'єднанні. Арістотель доводить це на прикладі: той, хто владарює і панує, здатен своїм розумом збагнути, що корисне, а що шкідливе, — першого, як необхідного, домагатись, друге відкидати. А хто завдяки міцності тіла може виконувати роботу, яку визначила розумна людина, — той за своєю природою підвладний і раб. Відтак зрозуміло: одне й те саме корисне для життя обох — тобто те, що цей панує, а той кориться. Бо, зрештою, хто має розумові здібності, той, між іншим, не зможе жити (через відсутність фізичних сил), коли не матиме раба, що виконує його розпорядження, а в кого надмір фізичних сил — той також не житиме добре, якщо не керуватиметься розумними вказівками. Далі Арістотель говорить:

"Але за природою жінка і раб — дві різні істоти. Адже природа робить зовсім не так, як ковалі, що в жалюгідний спосіб виготовляють "дельфійський ніж"; навпаки, у природі кожен предмет має своє певне призначення. Так, усякий інструмент буде найкращим тоді, коли виконуватиме не багато робіт, а тільки одну".

Отже, Арістотель порівнює названі вище об'єднання. І спочатку з'ясовує істинний, а потім спростовує помилковий погляд: "Зрештою, у

варварів..." Із мовленого він спершу робить висновок, що жінка й чоловік природно різні. Жінка за своєю природою покликана народжувати (дітей) від котрогось чоловіка, а ще вона, на відміну від раба, не відзначається грубою фізичною силою. Тому й ці два види зв'язків відрізняються один від одного. Причини обумовленої відмінності філософ виявляє з того, що природа не чинить так, як, скажімо, ковалі, котрі виготовляють металеві знаряддя, приміром, "дельфійський ніж" якомусь злидареві. У Дельфах повелося так, що деякі ножі призначалися для багатьох видів робіт, тобто одним ножем і різали, і пиляли, й виконували інші роботи, внаслідок чого їх почали використовувати бідняки, які неспроможні були мати багато інструментів. Природа ж не чинить так, аби щось одне призначалося для виконання різних робіт, — навпаки, один предмет має призначення виконувати тільки один вид роботи. Через те жінка за своєю природою не належить до рабського стану, а до тих, хто народжує (потомство). Тому, звичайно, краще, коли один предмет використовується не в багатьох видах діяльності, а тільки в одному. Але треба розуміти це й так, що інколи виникають незручності, коли той самий інструмент застосовується у двох видах роботи. Наприклад, буває, що обидва види роботи доводиться виконувати одночасно. Та коли їх виконувати почергово, то ніяких незручностей не виникає, і тоді один і той самий інструмент можна застосувати в кількох видах діяльності. Тож і наш язик, як говориться в 3-й книзі "Про душу", в силу природи здатен виконувати дві дії: їсти і говорити. Звичайно, ці роботи не виконуються одночасно. А потім Арістотель каже:

> "Зрештою, у варварів жінка й раб перебувають в однаковому становищі".

Філософ спростовує помилкові уявлення про питання і спочатку з'ясовує це. Потім розкриває причину помилки: "Причина ж цього..." Отже, спершу він каже, що у варварів жінка й раб належать немовби до одного стану, мовляв, жінками там користуються як рабами. Однак можуть виникнути сумніви щодо того, кого ж називати варваром. Дехто твердить, що варвар той, хто не розуміє його мови. Тому й апостол Павло каже: "Оскільки я не розумію значення слова, то в очах мого співбесідника буду варваром, а для мене він також варвар". Декотрі вважають за варварів тих, у кого відсутня писемність і хто відповідає своїми грубими знаками. Кажуть, що з цієї причини, аби англійців не вважали варварами, Беда переклав англійською мовою вільні мистецтва. Декотрі ж мають за варварів тих, хто не керується певними законами. Всі вони, зрештою, якоюсь мірою мають слушність. Одна людина може вважатися чужинцем в абсолютному розумінні або певною мірою. В абсолютному розумінні далеким до людської культури вважається той, кому бракує притаманної ознаки людини — розуму. То-

му варварами в абсолютному значенні слова вважаються саме ті, котрим бракує розуму. І причиною цього є або віддаленість областей, або несприятливі умови клімату, або самі умови розвитку, або погані звичаї, що існують в деяких землях, — із чого випливає, що люди роблятся нерозумними й поводяться невиховано. Завдяки силі розуму люди керуються у своїх діях розумними законами, а також користуються письмом. Тому варварів досить слушно виявляють за цими ознаками: вони не користуються законами або користуються чимось нерозумним; і так само в деяких із варварських народів не знаходять писемності. В одному випадку варваром як чужинцем називається той, з ким не можна порозумітися. Від народження люди спілкуються між собою головним чином завдяки мові; отже, коли вони неспроможні порозумітися, то можуть вважати одне одного варварами. Філософ тут веде мову про варварство як таке в абсолютному розумінні слова. А далі Арістотель говорить:

> "Причина цього та, що у них немає чинника, призначеного за своєю природою для панування. У них буває тільки одна форма об'єднання — між рабом і рабинею. Тому поети кажуть: "Над варварами грекам панувати належить"; за своєю природою варвар і раб означають одне й те саме".

Арістотель з'ясовує причину наведеного вище помилкового погляду. І говорить, що причина такого (явища) — відсутність у варварів чинника, призначеного за своєю природою для управління. Раніше говорилося, що володар за своєю природою здатен на підставі розуму передбачати. А раб може виконувати тільки грубу, важку роботу. Переважна ж більшість варварів відзначається фізичною силою, одначе їм бракує розуму. Тому в них не може існувати природного ладу, що спирається на поняття влади і послуху. Але в них існує певне об'єднання між рабом і рабинею, тобто для зв'язку використовують рабиню (жінку) і раба, тож, природно, поняття "управління" у варварів відсутнє, як, до речі, і в тих, хто має занадто багато розуму. Тому поети й кажуть, що годиться управляти грекам, — вони переважають усіх мудрістю, твердячи, ніби варвар і раб за природою одне й те саме. Однак буває навпаки: можуть відбуватися (державні) перевороти, порушуватися порядок, — от як за часів Соломона. Там ми бачимо рабів на конях, а принців — що ходять пішки по землі, немов раби. Далі Арістотель говорить:

> "Отже, з перших двох форм об'єднання виходить головна (форма) — сім'я. І мав слушність Гесіод, кажучи: найперше дім, і дружина, і бик-землеорач; у бідняків бик заміняв домашнього раба".

З-поміж інших форм об'єднання Арістотель вирізняє сім'ю, яка утворюється з численних зв'язків між особами. І тут філософ виокремлює три моменти. Спершу він показує, з яких частин складається да-

ний вид об'єднання. Потім з'ясовує його мету: "Для щоденних..." Насамкінець — ким вважаються ті, хто є членами об'єднання: "Про них Харонд..." І спочатку він говорить, що з названих вище двох видів особистого зв'язку один утворюється для народження дітей, інший же — для збереження роду. Адже потрібно, щоб у домі були і жінка, й чоловік, і господар, і раб. Тому сім'я названа головним видом зв'язку, бо ж у домі існує інший, особистий зв'язок, який є між батьком і сином, що зумовлено, зрештою, першою формою. Отже, перші дві форми об'єднань належать до першого розряду. І тут він наводить вислів Гесіода, який каже, що дім має оці три (складники): господаря, котрий порядкує, дружину і бика для оранки. В бідняцькій сім'ї бик служить замість раба, причому його використовують на певних роботах як слугу. А потім Арістотель говорить:

> "Отже і об'єднання, що виникло у природний спосіб для задоволення щоденних потреб, є сім'я; про членів такої сім'ї Харонд каже, що вони їдять з одного казана, а Епіменід називає їх їдцями з одного димаря".

Тобто Арістотель говорить, з якою метою утворюється сімейне об'єднання. І тут треба розуміти, що всяке людське об'єднання призначене для певних дій. Деякі з них можуть бути щоденними — наприклад, поїсти, обігрітися біля вогню і таке інше. Деякі ж — не щоденні: сюди можна віднести торгівлю, війну тощо. Природною для людей в об'єднанні є взаємодопомога у тому чи тому виді діяльності. Тож Арістотель зазначає, що сім'я — не що інше, як певне об'єднання, утворене природним способом для щоденної діяльності, тобто для дій, викликаних постійними потребами. І він розкриває це послідовно з допомогою вчених авторитетів. Так, Харонд називає тих, хто вступив у сімейний зв'язок, немовби їдцями з одного казана і столу, бо необхідність у їжі єднає їх. Другий, Епіменід, вважає їх особами, що живуть під одним дахом (димарем) і сидять біля одного вогнища. Далі Арістотель каже:

> "Об'єднання ж, що складається з більшої кількості сімей і задовольняє не тимчасові потреби, — поселення".

Отже, Арістотель з'ясовує третій вид об'єднання (зв'язку), тобто поселення. І спочатку він розкриває, з чого і з якою метою утворюється дане об'єднання. Потім філософ показує, що (це об'єднання) є природним: "Тому найбільшою мірою природно..." Тож спочатку філософ говорить, що перший вид об'єднання (зв'язку), складений з кількох сімей, — поселення. Воно вважається першим відносно другого — держави. Це об'єднання утворюється не для щоденних дій, як, скажімо, дім, і встановлене не для тимчасової діяльності. Мешканці одного й того самого поселення не зв'язані між собою в щоденній діяльності, як ті, хто вступає в сімейний зв'язок, скажімо, аби задовольнити потреби

у їжі, посидіти біля вогню тощо. Вони об'єднуються для певних зовнішніх і не щоденних дій. І далі Арістотель говорить:

> "Тому найбільшою мірою природно, що поселення можна вважати за колонію сім'ї; дехто й називає членів того самого дому "молочними братами", "синами" і "внуками".

Отже, Арістотель твердить, що поселення — природне об'єднання. І спочатку доводить це на підставі логічних міркувань, а потім — доказів: "Ось чому..." Спершу він каже, що поселення, складене з кількох сімей, — цілком природне явище. Адже і в тварин ніщо так природно не відбувається, як розмноження, яке, до речі, призводить до виникнення сусідства. І тих, що живуть в одному поселенні, дехто називає "молочними братами", "синами" і "внуками". Як бачимо, поселення спочатку виникає з цього першого виду (зв'язку): бо сини чи внуки, розмножуючись, приймають рішення жити по сусідству в різних будинках. Отже, розмноження потомства — природне явище. Тому й поселення — природне об'єднання. А потім Арістотель каже:

> "Ось чому в грецьких поселеннях спочатку управляли царі (тепер таке ще спостерігається в негрецьких народів). Адже вони утворилися, оскільки визнали над собою царську владу: бо в кожній сім'ї повелося, що царем ставав старший син. І в колоніях-поселеннях дотримувались того ж порядку, в силу кровних зв'язків між їхніми членами. Саме про це й мовить Гомер: "Править кожен дружиною і дітьми", — бо вони жили розпорошено, як, зрештою, жили люди в найдавніші часи".

Таким чином, Арістотель стверджує те ж саме, але на підставі доказів. І спершу на прикладі того, що ми бачимо в людей. Далі в богів: "І про богів говорять..." Отже, спочатку він каже, що внаслідок розмноження потомства утворюється поселення. З цього випливає, що будь-якою державою спочатку управляє цар, — а втім, ще й донині деякі народи мають царя. І коли окремі держави не мають своїх царів, то це тому, що ними і племенами править хтось із числа осіб, підлеглих іншому цареві. І яким чином цей доказ узгоджується із засновками, він з'ясовує, наводячи приклад. Кожним управляє хтось із старійшин, як, приміром, синами керує господар. Звідси випливає, що всім поселенням, складеним з родичів, правив у силу кровних зв'язків хтось, головний у роді, на кшталт того, як державою править цар. Тому й Гомер каже: кожен править дружиною і своїми дітьми, достоту як і цар державою. Причому цей спосіб управління від сім'ї й поселення переходить до держави. Оскільки поселення бувають різними, то й держава немовби поділена на різні частини. Тому в найдавніші часи люди жили в окремих поселеннях і не були зібрані в спільну державу. Отже, цілком можливо, що царське правління в державі чи племені бере свій початок у найдавнішому сімейному чи поселенському правлінні. Далі Арістотель продовжує:

"І про богів говорять, нібито вони мають царя; бо людьми — почасти нині, а почасти і в найдавніші часи — управляли царі, і як люди уподібнюють зовнішній вигляд богів до свого, достоту так вони поширили уявлення і на спосіб їхнього життя. Об'єднання, складене з більшої кількості поселень, є вже довершена держава, яка, так би мовити, досягла повною мірою самодостатнього стану й виникла для задоволення життєвих потреб, але існує заради досягнення впорядкованого життя".

Отже, Арістотель розглядає другий доказ, виходячи з того, що говорили про богів. І на підставі засновків твердить, що всі народи вважали, буцімто богами теж управляв якийсь цар – мова йде, мабуть, про Юпітера. А тому царі й досі управляють деякими племенами. В давнину ж узагалі майже у всіх народів правили царі. Це, як буде сказано далі, — перша форма правління. Люди уподібнюють зовнішній вигляд богів своєму, тобто своїм формам, міркуючи, буцім боги зовні схожі на людей; так само уподібнюють до свого і їхній спосіб життя, навіть спосіб спілкування, вважаючи, що вони спілкуються мов люди. Тут Арістотель, користуючись платонівським законом, говорить про субстанції, відокремлені від матерії, створені тільки одним верховним богом, котрих народи, що заблукали у вірі, наділяють людськими ознаками. Потім філософ визначив послідовні розряди об'єднань, аж до держави, — і тут визначає саме державні об'єднання. І ділить свої міркування на три частини. Спершу філософ з'ясовує, яким буває державне об'єднання. Потім доводить, що воно природне: "Звідси випливає, що всяка держава..." Насамкінець веде мову про державний устрій: "Звідси видно..." З'ясовуючи перше твердження, він розрізняє три умови утворення держави. Спочатку показує, з яких частин вона складається. Як поселення складається з кількох сімей — так і держава утворюється з кількох поселень. Далі він говорить, що держава є досконале об'єднання. І доводить це так. Оскільки будь-яке об'єднання людей утворюється для задоволення необхідних життєвих потреб, то досконалим буде те (об'єднання), що організовується з метою якомога більшою мірою задовольнити життєві потреби людей: таким об'єднанням є держава. Адже суть державного устрою полягає в тому, щоб у ньому люди знаходили все необхідне для життєвих потреб. Держава саме й відповідає таким вимогам. Тому вона складається з кількох поселень, де в одному розвинуте ремесло, скажімо, фарбувальників, у другому ткацтво тощо. Отже, звідси видно, що держава — досконале об'єднання. Потім Арістотель з'ясовує, для чого вона утворюється. Найперше її завдання — турбота про потомство, тобто щоб люди могли здобувати вдосталь засобів для існування, а жити настільки добре, наскільки законами держави життя людей спрямовується на чеснотливість. Далі Арістотель говорить:

"Звідси випливає, що всяка держава, як і первинні об'єднання, — природне утворення: вона є їхнім завершенням, тобто завершення — це

є природа. Адже ми називаємо природою кожен об'єкт: візьмімо, наприклад, природу людини, коня, сім'ї — той їхній стан, що утворюється при завершенні їхнього розвитку. Більше того: досягнення кінцевої мети означає найвище завершення, а самодостатнє існування є і завершенням, і найкращим станом".

Отже, Арістотель доводить, що держава — природне об'єднання. І в цьому доведенні вирізняє три моменти. Спочатку твердить, що держава — природне об'єднання. Потім філософ доводить, що людина за своєю природою — суспільна істота: "Звідси видно..." І, нарешті, з'ясовує, що є первинним за природою — людина, сім'я чи держава: "Держава..." У першому твердженні він висловлює, зокрема, таке міркування: кінцева мета розвитку природних предметів — досягнення свого природного стану. Але держава — мета названих вище природних об'єднань, як було сказано. Отже, і державне об'єднання — природне. Те, що природний стан — мета природних речей, він доводить ("Якою ж...") — на підставі таких міркувань. Ми твердимо, що природа всякого предмета найбільшою мірою виявляється в його досконалості – приміром, так, як природний стан людини видно за її досконалим виглядом. Так само можна сказати і про коня, і про сім'ю. Адже і природу сім'ї можна зрозуміти за тією ж самою схемою. Справді, в об'єкті ще до його виникнення закладено стан досконалості, що є кінцевою метою усякої природної речі. Отже, природою об'єкта є досягнення кінцевої мети природних елементів, починаючи з тих основ, звідки вони походять. Так і держава виникає з первинних і природних об'єднань, значить, вона теж є природним об'єднанням. А потім філософ пояснює це ("Досягнення кінцевої мети...") так. Досконалість усякого об'єкта саме й становить кінцеву мету, є певним існуванням і самодостатнім станом, отже, містить в собі свою суть. Подібно і держава — об'єднання, що, по суті, має самодостатній стан: вона є кінцевою метою первинних об'єднань. Отож друге пояснення необхідне як доказ попередньої думки або меншого засновку. А потім Арістотель продовжує:

> "Звідси видно, що держава належить до того, що існує за природою і що людина (за своєю природою) є істота політична. А хто в силу своєї природи, не внаслідок певних обставин, живе поза державою, — той в розумовому відношенні надлюдина, або нелюд: його і Гомер всіляко лає, кажучи: "Без роду, без племені, поза законом, без вогнища", — така людина за своєю природою охоплена бажанням воювати".

Отже, Арістотель твердить, що людина за своєю природою істота політична. І спочатку він робить такий висновок, виходячи з природності державного об'єднання. Потім доводить це з огляду на діяльність людини: "Те, що людина..." Тут він вирізняє два моменти. Спочатку висуває силогізм. Потім знімає сумніви: "А хто..." На підставі засновків Арістотель стверджує, що держава належить до того, що іс-

нує за природою, і що держава є певне об'єднання людей, отже, людина (за своєю природою) істота політична. Однак таке пояснення може викликати в декого сумнів: чи те, що природне, притаманне всім? Адже не всі люди належать до держави (користуючись громадянськими правами). Щоб розвіяти будь-які сумніви, він послідовно з'ясовує міркування і каже, що декотрі через обставини живуть поза державою: наприклад, не громадяни, ті, кого вигнано з держави, або котрі через свою бідність не володіють правами, тому мусять обробляти поля або стерегти худобу. Однак це, як видно, не суперечить мовленому, тобто що людина за своєю природою істота політична; бо декотрі природні істоти через випадкові обставини позбуваються розуму, — скажімо, коли комусь відрізають руки або когось позбавляють засобів існування. Але якщо котрась людина не користуватиметься своїми природними правами громадянина, то вона або зіпсована за своєю природою, або то якась незвичайна людина, значно досконаліша за решту і спроможна по суті своїй перебувати в самодостатньому стані поза людським суспільством. Як, скажімо, пустельники Іван Хреститель і блаженний Антоній. І філософ наводить вислів Гомера, в якому той шпетить кожного, хто через свою зіпсованість не є істотою політичною. Він говорить, що така людина без роду, тобто не здатна підтримувати товариські зв'язки, і живе поза законами, тобто не здатна носити ярмо законів; і злочинець, бо не може керуватися здоровим глуздом. За своєю природою така людина найбільше прагне війни; за характером вона сварлива і нестримана, як ми бачимо це на прикладі тих пернатих, що не створюють собі об'єднання й належать до хижих птахів. А далі Арістотель говорить:

> "Те, що людина є істота політична більшою мірою, ніж бджоли і всякого роду стадні тварини, видно з такого. Природа, як ми твердимо, нічого не робить даремно; тим часом з-поміж усіх живих істот тільки людина має здатність говорити. Адже голос передає смуток і радість, тому він притаманний і решті живих істот (оскільки їхні природні властивості розвинуті до такої міри, аби відчувати радість і смуток та передавати ці відчуття одне одному). Але мова здатна передавати як щось корисне, так і шкідливе, достоту як і те, що справедливе і несправедливе. Ця властивість людей відрізняє їх від інших живих істот: тільки людина здатна сприймати такі поняття, як добро і зло, справедливість і несправедливість тощо. Сукупність усього цього і складає основу сім'ї та держави".

Отже, Арістотель з'ясовує на прикладі властивої діяльності людини, що вона — істота політична більшою мірою, ніж бджоли чи всякого роду стадні тварини, керуючись такими міркуваннями. Ми вже казали, що природа нічого не робить даремно і завжди послідовна. Звідси випливає, що, коли природа присудила певній істоті визначений для неї кінець, то й кінцева мета дається їй природою. Ми ж бачимо,

що і решта живих істот має голос, але з-поміж них тільки людина володіє мовою. Коли ж деякі тварини здатні щось вимовляти, то роблять це у непритаманний їм спосіб і не розуміють того, що мовлять: але практично вони певною мірою вимовляють щось подібне до звуків. Зрештою, між мовою і звичайним голосом існує різниця. Голос передає смуток, радість та інші почуття, скажімо, гніву, страху, і всі вони, як про це йдеться в "Етиці", зводять до радості і смутку. А ще ж природа обдарувала голосом деяких істот такою мірою, що вони відчувають свою радість чи смуток. І те чи те почуття передають відповідним голосом: лев — ревінням, пес — гавканням, подібним до наших вигуків. Але людська мова передає і те, що корисне і що шкідливе. Отже, передає і справедливе, й несправедливе. Справедливе ж чи несправедливе полягає в тому, що саме відповідає корисному, а що шкідливому. А ще мова — притаманна ознака людей, котрі здатні, на відміну від решти істот, розрізняти такі поняття, як добро і зло, справедливість і несправедливість та все інше, що можна висловити мовою. Тож мова дана людині від природи, і вона має призначення, аби люди взаємно узгоджували питання в корисних і шкідливих, справедливих і несправедливих справах тощо. Отже: те, що природа нічого не робить даремно, знаходить підтвердження у природному об'єднанні людей між собою. Але такі об'єднання створюють сім'ю і державу. Звідси випливає, що людина від природи істота сімейна і політична. А потім Арістотель говорить:

> "Держава порівняно із сім'єю та кожним з нас є первинною з природи, бо необхідно, аби ціле передувало частині. Коли, скажімо, знищити живу істоту в її цілому, і в неї не буде ніг, не буде рук, то залишиться тільки назва їх, достоту як ми кажемо "кам'яна рука"; бо й рука, відокремлена від тіла, буде саме такою кам'яною рукою. Всякий-бо предмет визначається дією, яку він чинить, та можливістю її здійснити; коли ці властивості втрачені, не можна говорити про предмет як такий: залишиться тільки його позначення. Отже, держава існує з природи й, очевидно, з природи передує кожній людині; оскільки ж людина, опинившись у відмежованому стані, не є самодостатньою істотою, то вона так співвідноситься з державою, як усяка частка зі своїм цілим. Хто не здатен до об'єднання або, вважаючи себе істотою самодостатньою, не відчуває потреби ні в чому, не становить собою частини держави, — той є або тварина, або божество".

Отже, Арістотель із засновків з'ясовує, що держава порівняно з сім'єю і кожним з нас є первинною від природи. І доводить це так. Необхідно, аби ціле передувало частині, бо за своєю природою воно є досконалим вивершенням. Так треба, як це вказано у 6-му розділі, розглядати й частину матерії, але не виду, як говориться у 6-й книзі "Метафізики". І він розтлумачує це так. Коли, приміром, знищити живу істоту (людину) в її цілому, і в неї не буде ніг, не буде рук, то залишиться тільки їхнє найменування. В такому разі руку можна назвати "ка-

м'яною рукою". Отже: коли знищується все тіло, гинуть і частини. А ще зруйноване тіло не зберігає виду, від якого береться визначення його суті, тож зрозуміло, що назва втрачає свою суть: зберігається тільки позначення. І те, що внаслідок руйнації цілого гинуть частини, має підтвердження, бо всяка частина визначається за своєю дією чи здатністю до дії. Так ноги — члени тіла — призначені для дії ходіння. Коли ж у них відсутня можливість до такої дії, зникає їхня видова суть, і нога називається як позначення. Так само можна говорити й про всякі інші частини матерії, яким випало бути її складниками, і, визначаючи які, ми з'ясовуємо ціле. Так, скажімо, щоб визначити півколо, треба накреслити коло. Бо півколо — половина кола. Отже, з'ясувавши частину виду, визначають і саме ціле. Так, приміром, лінії кресляться, щоб визначити трикутник. Звідси випливає, що ціле від природи первинне відносно частин матерії, хоча за порядком виникнення частини передують цілому. Так само кожну людину, взяту окремо, порівнюють з цілою державою, як частини людського тіла з цілим (тілом). Як рука чи нога не може існувати без цілого тіла, так і людина як така не є самодостатньою, щоб самою вижити окремо від держави. Коли ж трапляється, що якась людина не може жити і спілкуватися в державному об'єднанні через свою зіпсованість, то вона уподібнюється до тварини. Коли ж вона не має потреби ні в чому, перебуває відокремлено в самодостатньому стані і з цієї причини не є частиною держави, — вона виступає як певна досконалість, тобто є немовби певне божество. Отож, виходячи із засновків, залишається додати, що держава від природи є первинною і відносно людини. Далі Арістотель каже:

> "Завдяки природі всі люди прагнуть до державного об'єднання. Перший, хто встановив такий порядок, учинив найбільше благо. Людина, котра досягла свого вивершення, — найдосконаліша з-поміж живих істот, і навпаки, людина, що живе поза законом і правом, — найгірша за всіх, бо несправедливість, що володіє зброєю, — найбільший тягар. Від природи людині дано в руки зброю — розсудливість і чеснотливість, але ними можна користуватися і противним чином. Тому нерозсудлива й нечеснотлива людина стає найнечестивішою і дикою істотою, маючи найниціші бажання в їжі і статевих зносинах. Поняття ж справедливості пов'язане з уявленням про державу, бо вона впорядковує засади політичного об'єднання. А правосуддя є мірилом справедливості".

Отже, Арістотель веде мову про утворення держави, доходячи висновку, що всім людям від природи притаманне певне прагнення до державного об'єднання, як і, зрештою, до чеснот. І достоту як чеснот набувають завдяки постійним випробуванням (про це говориться у 2-му розділі "Етики"), так і держави утворюються завдяки невтомній діяльності людей. Хто перший впорядкував державу, той учинив лю-

дям величезне благо. Людина-бо з-поміж усіх живих істот найдосконаліша, оскільки чеснотливість, до якої людина природно схиляється, має в ній довершений вигляд. Одначе, коли людина (живе) поза законом і правом, тоді вона найгірша з усіх живих істот. Філософ доводить це так. Несправедлива людина тим жорстокіша, чим більше має зброї, тобто допоміжних засобів для вчинення зла. Людині ж від природи притаманні розсудливість і чеснотливість, які самі по собі схиляють її на добрі вчинки; та коли людина злостива, вона використовує їх немов певну зброю для злочинств, достоту як підступністю вигадує всілякий обман, удається до хитрощів: так, аби здобути вплив, вона виявляє (вдавано) стриманість, терпить голод, спрагу, аби ще більше утвердитися в злобі. Подібне можна сказати й про решту, — ось чому людина без чеснот через власну зіпсутість впадає у неймовірну лють, стає злочинцем і предикою істотою; навіть більше: жорстокою і ненависною. Через власну зіпсутість вона охоплена найницішими похотями, ненажерлива в їжі. Однак до справедливості людину навертає державний лад: адже відомо, що у греків однакову назву мало і державне об'єднання, і справедливий суд. Отже, той, хто перший створив державу, усунув у ній найгірших людей і навернув решту до кращих людських якостей, тобто до розуміння справедливості й чеснотливості. А потім Арістотель говорить:

> "З'ясувавши, з яких частин складається держава, ми повинні насамперед сказати про утворення сім'ї, бо кожна держава складається з окремих сімей. Сім'я, своєю чергою, складається з частин, сукупність яких становить її організацію".

Із вступної частини, де (Арістотель) показує умови існування держави та її частин, філософ переходить до розгляду політики як науки. І спершу, у вигляді засновку, визначає те, що належить до перших частин держави. Потім визначає те, що стосується самої держави (про це йдеться у 2-й книзі: "Адже ми..."). У першому твердженні філософ вирізняє два моменти. Спочатку говорить про свій намір. Потім з'ясовує твердження: "Треба розглянути..." Тут він також виокремлює дві думки. Спершу говорить, що потрібно з'ясувати питання, які стосуються дому. Потім перераховує те, що належить до дому: "Сім'я складається з двох частин: рабів та вільних..." Отож він констатує, що із мовленого видно, з яких частин складається держава. Щоб пізнати ціле, треба попередньо з'ясувати його частини, як це робилося вище. Необхідно насамперед сказати про впорядкування господарства у сім'ї, яким керує управитель чи господар, бо ж усяка держава складається із сімей, що є її частинами. Потім Арістотель продовжує:

> "Повноцінна сім'я складається з двох частин: рабів та вільних. Оскільки дослідження кожного складника треба починати з розгляду найдрібніших частин, його часток, а первісними і найдрібнішими част-

ками сім'ї є господар і раб, чоловік і дружина, батько й діти, то слід і розглянути кожен з цих трьох складників: що являє собою кожен з них і яким він має бути? Отже, відносини між цими трьома парами складників можна схарактеризувати так: господар, раби; шлюбне співжиття чоловіка й дружини, — воно не має особливого терміна для свого позначення; і батьківське (ці відносини також не мають особливого позначення)".

Філософ перераховує всі складники, що стосуються дому. І спершу те, що стосується власне дому, а саме — його частин. Потім те, що належить до необхідних частин: "Щоправда, існує..." Отже, спочатку він веде мову про частини, з яких складається сім'я. Усяка довершена сім'я складається з рабів і вільних. І саме таку сім'ю має на увазі Арістотель. Бо в сім'ї бідняка (як було сказано) замість раба використовується бик. Філософ твердить, що розгляд будь-якої сукупності треба починати з її менших і простих частин, аби наука була зрозумілішою. До цього необхідно додати, що первісними і найдрібнішими частками сім'ї є три поєднані пари: господар і раби, чоловік і дружина, батько й діти, — причому третя пара походить від другої, і тому він про це не згадує. Філософ твердить, що кожну з цих пар треба розглядати як одне ціле. І він послідовно з'ясовує найменування цих парних сполучень, говорячи, що відносини між господарем і рабом називаються домогосподарськими. Відносини між чоловіком і дружиною не мають свого найменування, а він сам називає цей зв'язок шлюбним (у нас його іменують матримоніальним зв'язком). Так само й третя пара відносин між батьком і сином не має власної назви, — він називає її батьківським видом зв'язку. Далі Арістотель говорить:

"Щоправда, існує ще один складник сім'ї, який, на думку декого, і є її організація. На думку ж інших, він — її найголовніша частина. Маю на увазі те, що стосується способу нагромадження; в чому його суть — про це піде мова далі".

Філософ з'ясовує, що цей спосіб є необхідним складником сім'ї, бо існує ще одна частина – господарча, або майнова. На думку одних, вона полягає в управлінні домом. На думку ж інших, вона — найголовніша частина, бо розподіл у сім'ї залежить головним чином від нагромадження і зберігання майна. І (каже) про те, що треба розглянути, в чому полягає спосіб нагромадження. Потім Арістотель говорить:

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

Філософ каже, у якому порядку треба вести мову про вид зв'язку, твердячи, що спершу потрібно з'ясувати зв'язок господар — раб. І цей розгляд корисний з двох причин. По-перше, аби мати можливість пізнати, що притаманне стосункам між господарем і рабом. По-друге,

важливо, з'ясувавши це питання, дійти правильнішого погляду порівняно з давніми теоріями про взаємини між господарем і рабом. Далі Арістотель говорить:

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

(Філософ) тлумачить висунуте твердження, ділячи його на дві частини. У першій визначає, яким чином поєднуються поняття "господар" і "раб". У другій частині він говорить про інші два сполучення (понять): "Адже три частини господарства..." Перше твердження він ділить надвоє. Спершу визначає поєднання (понять) "господар" і "раб". Оскільки раб є певна власність, то далі Арістотель визначає другу частину господарства — статок як власність: "В цілому про власність..." Тобто філософ переповідає думки декотрих учених про владу господаря і рабство. Потім він з'ясовує істину в цьому питанні: "Оскільки ж власність..." У першому твердженні Арістотель викладає дві думки. Одна стосується поняття "господар дому", і, з його погляду, влада господаря над своїм рабом є певною наукою, за допомогою якої кожен з господарів вчиться управляти рабами. Це те ж саме, — як було сказано у вступі, — що й економічна наука, яка навчає управляти домом, чи політична і царська, що допомагає вчитися управляти державою. На думку ж інших вчених, влада господаря над рабом суперечить природі: такий порядок встановлений тільки законом (тобто що одні — раби, другі — вільні). Від природи ж між ними не існує ніяких відмінностей. Відтак ці вчені твердять, що рабство — несправедливе, і коли хто-небудь обертає інших у рабів, він породжує насильство. А потім Арістотель каже:

"Отже, власність є частина дому і придбане — частина домашнього господарства. Адже без найнеобхідніших предметів неможливо не тільки добре жити, але й жити взагалі. Як у всіх ремеслах конче необхідно, щоб були господарчі знаряддя, аби певну роботу довести до кінця. Так і в сімейній справі. Одні з цих інструментів неживі, інші — живі (приміром, для капітана корабля кермо — неживе знаряддя, стерновий — живе), тому що в мистецтвах ремісник виконує роль знаряддя. Ось чому придбання власності для господаря дому є немовби знаряддям для його існування. І воно (придбання) вимагає багато інструментів, причому раб — чиясь жива власність, достоту мов ремісник, що стоїть попереду всяких інструментів. Коли б кожне знаряддя могло саме виконувати притаманну йому роботу за наказом чи навіть помахом господаря, немов ті статуї Дедала або триніжки Гефеста, про що поет мо-

вить, ніби вони "зі своєї волі приходили на зібрання богів"; коли б ткацькі човники самі ткали, а плектри самі грали на кіфарі,— тоді будівничим не потрібні були б робітники, господарям — раби. Отже, знаряддя призначені для продуктивної діяльності, а власність — знаряддя активної діяльності. Користуючись-бо ткацьким човником, ми отримуємо дещо інше, що йде всупереч його застосуванню. Тоді як одяг і ложе є тільки предметами користування. З огляду ж на особливі відмінності між виробничою та активною діяльністю, потрібні, відповідно, й різні інструменти для одного й другого. Певна річ, життя — активна форма діяльності, а не виробнича. Отож раб служить тому, що належить до діяльності активної. "Власність" називають у тому ж сенсі, що й "частина". Частина ж є не лише частиною чогось іншого, вона — просте поєднання з цим іншим. Звідси, господар дому є тільки власником раба, але не належить йому. А раб — не лише раб господаря, а повністю належить йому".

Таким чином, Арістотель з'ясовує істину про господаря і рабство, і спершу він визначає суть рабства. Потім досліджує викладені вище думки: "Отже, треба розглянути..." Тут він вирізняє два моменти. Спочатку припускає певні необхідні твердження для пізнання суті рабства. Потім робить висновок (із певних тверджень) стосовно визначення раба: "Із сказаного зрозуміло..." Зокрема, тут він бачить чотири суттєві моменти. По-перше, те, що власність є частиною дому й належить до господарства сім'ї. Адже неможливо жити в домі без необхідних предметів, а завдяки власності ми маємо предмети для існування. І філософ доводить це, ґрунтуючись на схожості з ремеслами: ми бачимо, що в будь-якому ремеслі, аби довести роботу до кінця, необхідно мати відповідні інструменти – скажімо, ковалеві, аби виготовити ніж, необхідний молоток. Так само господареві дому треба мати предмети власності, тобто інструменти, щоб виконувати необхідні роботи. Тому філософ ділить знаряддя, твердячи, що одні з них — неживі, інші — живі: "Одні з інструментів..." Достоту як для капітана на кораблі кермо є неживим інструментом, а стерничий, тобто той, хто сидить на передній частині корабля і виконує накази капітана, — живим. У мистецтвах ремісник теж виконує роль знаряддя: бо як інструмент рухається в руках майстра, так і ремісник рухається, виконуючи накази розпорядника. І як у ремісничих видах діяльності інструмент виконує подвійну роль, так і в сім'ї сам неживий інструмент є власністю, — приміром, ложе чи одяг, які, обслуговуючи, необхідні для існування людини. І багато таких знарядь — цілковита власність сім'ї. Оскільки раб певною мірою є жива власність, то він — живе знаряддя для виконання різних робіт у сім'ї. Він — живе знаряддя і як таке в сім'ї стоїть вище усяких знарядь, бо, зрозуміло, сам користується іншими інструментами, пускає їх в дію, тому саме для цього нам потрібні слуги й раби. Адже коли б якийсь неживий інструмент міг сам, без наказів пана,

доводити роботу до кінця, навіщо тоді будівничим — або, як їх називають, головним ремісникам — потрібні живі виконавці, а господареві — раби? Тоді ткацькі верстати ткали б самі, а плектри самі грали б на кіфарі, уподібнившись таким чином до статуй Дедала, що завдяки властивостям чистого срібла рухалися самі, або, як мовить поет, були б немов ті триніжки у храмі Вулкана — бога вогню, що, змайстровані чи то завдяки людській умілості людській, чи то чорнокнижництву, самі судили суперництво богів, змагаючись між собою у виконанні служби. Потім, починаючи зі слів: "Отже, знаряддя призначені..." — філософ робить другий поділ знарядь. Ремісничі інструменти називає знаряддями виробничими, а знаряддя власності, призначені для сімейного вжитку, відносить до знарядь активної діяльності. І розтлумачує цей поділ двояко: виробничі знаряддя належать до тих, користуючись якими, можна створити щось нове, відмінне від їхнього застосування. Ми бачимо це на прикладі використання самих інструментів у ремеслах: скажімо, з ткацького верстата, яким користуються ткачі, виходить щось зовсім інше, тобто тканина. Навпаки, коли користуємося знаряддями сімейної власності, не виходить нічого іншого; так, одяг і ліжко ми тільки використовуємо, не маючи з цього нічого. Отже, такі знаряддя, на відміну від ремісничих інструментів, не є виробничими. Далі Арістотель наводить ще одне пояснення, починаючи зі слів: "З огляду на видові відмінності..." Воно таке. В різних роботах застосовуються різні інструменти. Але активна і виробнича діяльність мають видову відмінність. Виробнича діяльність — дії, завдяки яким назовні виходить щось нове в зовнішній матерії, приміром, коли щось розтинати або палити. Активна діяльність — сукупність постійних дій, вона стосується самого життя (про це мова у 9-му розділі "Метафізики"). Ці обидва види діяльності потребують інструментів. Отже, й вони відмінні між собою у видовому відношенні. Однак сам спосіб життя належить не до виробничої, а до активної діяльності. Тому раб є виконавець і знаряддя, що належить до активної, а не до виробничої діяльності. Потім (зі слів: "Власність називають так само...") він показує, якою мірою раб належить господареві, твердячи, що це можна порівняти з відношенням власності до власника і частки до цілого, але називається в абстрактному розумінні як частина цілого, от як рука людини. Ми ж не тільки вважаємо її частиною людини, а предметом власності в абсолютному значенні; так само одяг не тільки вважають власністю людини, а (вважають так) в абсолютному розумінні, тобто що він належить тій чи тій людині. Отже, коли раб певна власність, то він не лише раб господаря, а його (раб) в абсолютному розумінні. Той, хто господар в абсолютному розумінні, — не господар (раба), а його власник. Далі Арістотель говорить:

> "Адже в усьому, що становить єдине ціле, утворене з кількох частин, нерозривно зв'язаних між собою або роз'єднаних, — в усьому цьому чітко вирізняються два первні: влади й підлеглості".

На підставі логічних міркувань Арістотель виводить силогізм і спочатку з'ясовує суть, аби показати, що дехто — раби від природи, і для них корисно служити. Потім він роз'яснює, хто може бути таким: "Отже, всі ті..." Щодо першого поняття, філософ твердить, що в будь-якому цілому, утвореному з кількох частин, закладено з природи засаду влади і засаду підлеглості. А, скажімо, маса людей складається з багатьох осіб. Отже, природно й зручно одному мати владу, іншому перебувати в підлеглому становищі. Таке твердження, хоч і невиразне, проглядалося в засновках — там, де говорилось, що людина від природи політична істота. І тому від природи певна маса складається з багатьох осіб. Відтак, залишивши це питання поза увагою, філософ доводить більший засновок і в своєму поясненні вирізняє три моменти. Спочатку з'ясовує цей засновок. Потім доводить його: "Це загальний закон природи..." Насамкінець робить висновок: "Такий спосіб стосунків..." Отже, тут він спершу твердить, що всяке ціле складається з кількох частин, нерозривно зв'язаних між собою, достоту як зв'язані члени тіла, утворюючи єдине і нероздільне ціле. Або ж ціле буде роздільне, от-як багато солдатів утворюють одне військо. І скрізь у цих випадках виявляється, що існують влада й підлеглість. І, судячи з наведених нижче прикладів, такий порядок природний і зручний. Далі Арістотель каже:

> "Це — загальний закон природи: він присутній у всіх живих істотах. Навіть у неживих предметах, от як у музичній гармонії, можна спостерігати певний принцип панування. Однак це питання вимагає окремого розгляду".

Філософ доводить силогізм на підставі чотирьох доказів. Спочатку на прикладі з неживими предметами. Потім — на частинах людського тіла: "Жива істота..." Далі на прикладі з роду живих істот: "Достеменно так..." Нарешті (по-четверте), він обґрунтовує свої міркування на різниці у статі: "З другого боку, і чоловік..." Отже, спершу, аби підтвердити сказане вище, філософ говорить, що такий закон існує і в неживих предметах, тобто він є загальним для всієї живої і неживої природи. Так, приміром, у музичній гармонії також присутній певний принцип панування, що можна розуміти двояко. З одного боку, мова йде про узгодженість звуків; причому завжди один із них неминуче вивищується, внаслідок чого звучання набуває співрозмірності. З другого боку, тут ідеться про гармонію тіла, складеного з різних частин, де завжди певний складник переважає. Однак це питання він не розкриває, говорячи, що воно вимагає окремого розгляду. А потім Арістотель продовжує:

"Жива істота складається насамперед з душі й тіла, одне з них за природою — владний початок, інше — підлеглий. А ще природу предмета необхідно розглядати в його первісному, а не зіпсутому стані. Тому й людину треба розглянути в її найкращому фізичному і психічному стані, аби добре зрозуміти наше твердження. Адже в розбещених або схильних до зіпсутості людей (ми бачимо це) тіло панує над душею, тобто вони поводяться гидко і протиприродно. Отже, згідно з нашим твердженням, у всякій живій істоті можна спостерегти владу пана і владу політичну. Душа владарює у тілі як пан, а розум над нашими бажаннями — як державець. Звідси зрозуміло, наскільки природно й корисно для тіла перебувати під владою душі, а бажанням, що піддаються збуренням, — під владою розуму. Коли ж буває навпаки або встановлюється рівновага між ними, — людині заподіюється шкода".

Філософ розглядає твердження на прикладі частин людського тіла. Він говорить, що всяка жива істота складена перш за все з душі й тіла. І це перше сполучення ґрунтується не на залежності від порядку народження, а на основі поняття "головне", тобто того, що складається з найголовніших частин. Одна з частин від природи панує — це душа; друга, цебто тіло, — перебуває у стані підлеглості. Дехто може заперечити, мовляв, таке суперечить природі, оскільки спостерігається не в усіх речах. Тому, аби усунути сумніви, додає, що під поняттям "природність" мається на увазі людина не в зіпсутому стані, коли нею не керує розум, а в здоровому фізичному, психічному стані. В останньому випадку зрозуміло, що душа панує над тілом, тоді як у людей, уражених хворобою, чи в тих, котрі поводяться негідно, тіло управляє душею, тобто потреби у тілесних зручностях переважають душевні. Таке явище спостерігається і в людей, схильних до гидких і протиприродних вчинків. А ще він послідовно розкриває, що владне начало, закладене в певних частинах душі, якоюсь мірою має схожість із зовнішньою владою. Отже, ми бачимо в душі людини подвійну владу: деспотичну, тобто владу пана над рабом, і політичну, тобто владу правителя держави над вільним. Розглядаючи частини людського цілого, переконуємось, що душа панує над тілом: її влада подібна до деспотичної, де раб не чинить ніякого спротиву господареві, бо він, як було сказано вище, належить йому повністю. У цьому ми можемо пересвідчитись на прикладах: скажімо, руки й ноги теж без будь-якого опору корятся повелінням душі. Бачимо й те, що інтелект і розум панують над нашими прагненнями за форми політичної і царської влади, які означають владу над вільними. Останні ж у певних випадках можуть чинити спротив. Як і тут: деякі наші бажання йдуть усупереч велінням розуму. Отже, в людському розумі виникають суперечливі моменти: з одного боку, тіло не може рухатися без душі, тому в усьому підкоряється їй. З другого — бажання можуть керуватися не тільки розумом, а й почуттями: в такому випадку вони не в усьому підкоряються розумо-

ві. В обох формах правління видно, що стан підлеглості не суперечить природі й полегшує саме існування живих істот. Так само і з тілом: природно й корисно, коли ним управляє душа. Достоту так природно й корисно для чуттєвих частин чи прагнень, коли ними керує інтелект або розум. Коли ж буває навпаки чи встановлюється рівновага — в обох випадках це згубно для людини, бо її тіло псується, оскільки не кориться душі; і прагнення будуть невпорядковані, коли ними не керує розум. А далі Арістотель каже:

> "Достеменно так можна говорити і про людей, і про живих істот. Скажімо, домашні тварини за своєю природою кращі, ніж дикі. І для них усіх краще перебувати під владою людини. Завдяки цьому вони мають дещо від блага".

Філософ обґрунтовує те ж саме твердження на прикладі домашніх тварин. І каже, що буде так само природно й корисно, коли людина матиме владу й над іншими тваринами. Ми ж бачимо, що вони, керовані людиною, стоять вище за диких, бо дістають певну частку від розумного управління. Але для всіх тварин влада корисна: тоді в багатьох випадках вони прилучаються до тілесного блага, якого своїми зусиллями досягти не можуть, бо й добрі пасовища, і засоби лікування вони мають від людей. А потім Арістотель говорить:

> "Так само й чоловік стосовно жінки: перший за своєю природою стоїть вище, друга — нижче, і тому він панує, а вона перебуває в стані підлеглості".

Тепер філософ обґрунтовує те саме твердження, наводячи приклад з відмінності у статі. І говорить, що така відмінність природна: тобто чоловік стоїть вище, а жінка нижче, і чоловік має владу, а жінка — підлегла. Треба звернути увагу й на такий момент: перші два приклади торкаються усієї сукупності предметів. Інші ж два — універсальні і стосуються роду й виду. Але висунуте твердження прийнятне в обох випадках. І Арістотель продовжує:

> "Такий самий спосіб стосунків мусить панувати й між усіма людьми".

Підводячи риску під своїм твердженням, філософ говорить, що цей принцип притаманний усьому людству. Він аналогічний решті тверджень про те, що природно й корисно одному панувати, іншому — бути підлеглим. А потім Арістотель говорить:

> "Отже, всі, хто відрізняється від інших людей такою мірою, якою душа відрізняється від тіла, а людина від тварини (сюди належать ті, чия діяльність пов'язана з фізичною працею, і це найкраще, що вони можуть робити), — такі люди за своєю природою раби; для них, як і для вказаних вище живих істот, найкраще існування — бути під чиєюсь владою. Адже раб за природою — той, хто може належати іншому, тому він і належить іншому".

Філософ з'ясовує, хто від природи управляє, а хто — кориться. Перш за все ті, хто має душевні якості. Потім ті, хто має фізичні дані: "Природа бажає..." Тут він вирізняє два моменти. Спочатку показує, що ті, хто має відповідні душевні якості, природно покликані управляти або коритися. Далі Арістотель з'ясовує відмінності між людьми, рабами від природи, і тваринами, які від природи служать (людині): "І хто має..." Отже, спершу філософ говорить, що душа від природи управляє тілом, а люди тваринами. Ті ж, хто відрізняється від інших такою мірою, якою душа відрізняється від тіла, а людина від тварини, завдяки певним якостям розуму, що відсутні в інших, — ті від природи покликані управляти іншими. Далі він говорить, як свого часу Соломон: а дурний нехай служить мудрому. І стосунки між ними мають бути як, приміром, між людьми і тваринами чи душею й тілом. А люди, чия діяльність пов'язана головним чином із фізичною працею, — найкраще можуть виявити себе саме в ній, бо спроможні виконувати фізичні роботи й нездатні до розумових дій. Такі люди від природи — раби, і для них краще, коли ними управлятимуть мудрі, що переважають їх розумом і розсудливістю, тому потрібно покладатися на них, бо таким чином зміцнюється сила розуму. А те, що вони раби від природи, видно з їхньої природної здатності належати комусь; тобто раб не може керуватися власним розумом такою мірою, щоб позбутися рабства. Тільки завдяки розуму іншого він від природи є чиїмось рабом. А далі Арістотель говорить:

> "І ті, в кого вистачає розсудливості розуміти чиїсь накази, але хто не здатен наказувати іншим живим істотам, — ті неспроможні осягнути велііння розуму, а коряться почуттям. І користь, яку дають домашні тварини, мало чим відрізняється від користі, яку дають раби: і ті, й ті своїми фізичними силами допомагають задовольнити наші повсякденні потреби".

Філософ показує спільне й відмінне між рабами за природою і домашніми тваринами. І говорить, що раб від природи наділений розумом тільки такою мірою, аби втямити накази, ніби навчений коритися, але не настільки, щоб самому відчувати розумну доцільність. Інші ж живі істоти, які служать людині, приймають накази з її боку відповідно до можливостей своєї пам'яті, і те добре чи погане, чого вони зазнали від людини, спонукає їх до служіння. Отже, й поняття "підлеглий" різниться такою мірою, якою раб кориться, а тварина служить почуттям. Але вигода чи користь від того, що одні й другі служать комусь, майже однакова: і раби, і домашні тварини допомагають задовольнити наші тілесні потреби. І від природи раби, не маючи розсудливості, не можуть допомагати порадою або нездатні до певної дії розуму, тоді як фізичну роботу раб може виконувати з допомогою більшої кількості способів, ніж домашня тварина, на підставі розуму. Потім Арістотель говорить:

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

Філософ описує фізичні якості рабів і спершу припускає більший засновок. Потім доводить його: "А втім, зрозуміло..." Спершу роз'яснює, чого прагне природа. А вона схильна до того, аби фізична організація вільних відрізнялась від фізичної організації рабів. Ідеться про те, що тіла останніх відзначаються фізичною дужістю й здатністю виконувати необхідні роботи, для яких вони придатні, наприклад, обробляти поля і займатися іншою важкою роботою. Тіла ж вільних людей мусять бути прямими, тобто від природи з гарною статурою, не створені для рабської праці. Сама статура має бути витонченою, — це потрібно для політичного життя, з яким пов'язана діяльність вільних людей. Той, чиї фізичні дані відповідають політичній діяльності, розподіляє своє життя відповідно до вимог воєнного і мирного часу. Тобто у воєнний час він повинен мати тіло, придатне для участі у битвах та інших військових діях; у мирний час — для виконання всіляких політичних справ. І хоча ця відмінність у фізичному відношенні закладена природою, все ж трапляється, що в декого, через зіпсованість, така здатність відсутня. А втім, у більшості випадків сила природи перемагає. У противному разі людина набуває властивостей, про які згадано вище: ті, хто має душу вільних, тілами — раби, або ж навпаки. Іще необхідно зазначити, що філософ наводить тут висновок на підставі положень, у яких говориться про стан душі: тіло перебуває у природному стані, коли воно від природи не суперечить душі. І тому природа наділяє фізичними якостями, притаманними вільним. Це стосується й рабів. У такому разі завжди пануватиме внутрішній лад. Цього не станеться, якщо органи чуття й інші почування зазнали розладу; відповідно до цього, скрізь — у фігурі, в її розмірах та інших ознаках — можна спостерегти протилежне. Далі Арістотель мовить:

"А втім, зрозуміло, що, коли б людина вирізнялася своїм тілом такою мірою, якою вирізняються зображення богів, то про всіх людей, котрі не мають статури, сказали б, що вони гідні бути їхніми рабами".

Філософ доводить твердження, і спочатку те, що стосується питання про будову тіла, потім — те, що стосується душі: "Коли це справедливо..." Отож спершу він говорить, що природа схильна до того, аби творити різними тіла вільних і рабів. І це зрозуміло, бо трапляється, що дехто так вирізняється своєю статурою, як вирізняється зображен-

ня богів, тобто ми звичайно говоримо, коли бачимо чиюсь постать, подібну до ангельської: мовляв, хто не має такої статури, той здатен хіба що бути рабом тих людей, котрі їх перевершують. А потім Арістотель говорить:

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

Філософ доводить те ж саме, говорячи про душу: мовляв, коли справедливо, щоб люди, котрі не вирізняються особливою тілесною красою, були рабами в того, хто кращий за статурою, то ще справедливіше визначити поняття "рабство", беручи до уваги психічну природу, оскільки душа за своїми якостями значною мірою переважає тіло. Однак розрізняти красу душі не так легко, як красу тіла. Ось чому побутує незграбна думка, буцім саме ті люди, що вирізняються тілесною красою, а не красою душі, гідні панування. Насамкінець філософ робить два висновки, які вже були старанно обгрунтовані в цьому розділі: одні від природи — раби, інші — вільні; рабам корисно й справедливо перебувати в такому становищі. А далі Арістотель каже:

"Та неважко побачити, що мають певну слушність і ті, хто твердить протилежне. Справді, поняття "рабство" і "раб" вживаються у подвійному розумінні: раби і рабство бувають згідно із законом. Закон — немовби згода, відповідно до якої захоплене на війні вважають власністю тих, хто заволодів ним".

Розглянувши твердження, що дехто є рабом від природи і для нього служіння — річ корисна і справедлива, Арістотель вказує, що і в протилежному за змістом твердженні також є певна слушність. І стосовно цього він вирізняє два моменти: спершу з'ясовує поняття "рабство", виходячи з думок тих учених, які заперечують його як природне і справедливе явище. Потім сумнівається щодо цього і з'ясовує свої сумніви: "А втім..." Тут філософ повторює, що існують і протилежні думки щодо поняття "рабство", мовляв, будь-яке рабство суперечить природі й справедливості. І каже, що таке твердження певною мірою слушне. Адже поняття "раб" і "рабство" мають подвійний зміст: з одного боку, як природна річ, а з другого — згідно із законом. Було ж колись оприлюднено закон, згідно з яким переможені на війні вважалися рабами тих, хто виявився дужчим у битві з ними. Оскільки цим правом користуються всі народи, то його називають міжнародним правом. А Арістотель продовжує:

"А втім, багато хто відносить це право до тих протизаконів, які інколи проголошують оратори: було б жорстоко, коли б людина, вирізняю-

чись тілесною дужістю і здатністю до насильства, вважала захопленого силоміць за раба і підвладного собі. Та все ж одні дотримуються такої думки, інші — ні. Існують розбіжності в цьому питанні навіть серед мудреців".

(Філософ) порушує питання про таке законне рабство і тут відрізняє три моменти. Спершу наводить різні думки. Потім з'ясовує причини розбіжностей у думках: "Причиною..." Далі розв'язує питання: "Декотрі ж..." Спочатку говорить, що багато хто із законодавців відносить згаданий вище закон до несправедливих. І наводить слова одного з ораторів, котрий вважав за жорстокість, коли людину силоміць обернув на свого раба і підвладного котрийсь насильник, — бо перевага у фізичній силі не прикрашає. Такої думки, тобто що це несправедливо, дотримуються одні з учених, а інші (міркують) не так. І розбіжності в поглядах щодо цього питання панують не тільки серед звичайних людей, а й серед мудреців. А потім Арістотель говорить:

"Причиною розбіжностей і суперечок у цьому питанні є те, що й чеснотливість, маючи відповідні засоби, може чинити насильство; завжди-бо чиясь перевага полягає у мірі певного блага, тому й насильство, здається, має щось від доброчинності".

Філософ характеризує причину згаданої вище розбіжності. І спочатку висуває певне і зрозуміле твердження. Потім — те, що викликає сумнів: "Отже, сперечатися..." Спершу філософ говорить, що причиною сумнівів і суперечок, які точаться навіть серед мудрих у цьому питанні, є те, що чеснотливості набувають певним чином, чи то мудрістю, чи то стійкістю душі, чи то фізичною дужістю, чи завдяки певним хорошим рисам, які дедалі дужче утверджуються в людині, і коли з нею трапляється щось погане через життєві негаразди — тоді чеснотливість, хоч і здатна до найбільших виявів співчуття, чинить насильство. Звідси зрозуміло, що той, хто переважає завжди, має надмір певного блага, коли, звичайно, не відбувається навпаки через несприятливіші обставини. Тож закономірно, що насильство ніколи не чиниться без певної чеснотливості того, хто це чинить. Це зрозуміло само собою. А далі Арістотель каже:

"Отже, сперечатися можна тільки щодо поняття "справедливість". На думку одних, із справедливістю пов'язана доброзичливість до решти людей. На думку інших, справедливість полягає в пануванні дужчої людини. Коли ж розглянути кожне з цих тверджень окремо, пересвідчимось, що жодне з них не має ні безперечності, ні переконливості і що тільки чеснотливість, як найкраще з-поміж усього, повинна бути при владі й панувати".

Філософ показує, що може викликати сумнів і про що можна вести суперечки. Скажімо, чи справедливо панувати тим особам, хто певною мірою вирізняється і переважає інших у чеснотах. Щодо цього

питання існують різні думки: дехто міркує, ніби справедливість згаданого вище закону полягає у доброзичливості до решти людей, тобто його запроваджено на користь подорожніх; і на його підставі люди мали спонуку вступати у бій. На думку ж інших, певний смисл, пов'язаний із справедливістю, має закон, згідно з яким повинен владарювати той, хто перемагає завдяки фізичній силі, як про це каже Соломон у "Притчах": "Нехай панує рука дужчого; хто ж опустив її, нехай сплачує данину". Декотрі ж люди в своїх міркуваннях обирають середній шлях: вони вважають, що не мають слушності ті, хто запевняє, ніби справедливість полягає в пануванні дужчих. В такому випадку чеснотливість переможців не містить у собі того, що зачіпає розум. Тому ця думка непереконлива. Має перевагу те, що здається для людей загальним. І Арістотель продовжує:

> "Декотрі, спираючись, як вони гадають, на певну засаду справедливості, оскільки закон означає справедливе, вважають, нібито рабство, яке виникає внаслідок війни, — справедливе. Однак і заперечують це".

Філософ тлумачить згаданий вище сумнів. І спершу він вказує, що інколи справедливо служити, а потім (доводить), що корисно: "Отже, із сказаного..." Стосовно першого питання він вирізняє два моменти. Спочатку з'ясовує розв'язок. Потім пояснює його: "Справді, виявляється..." Для того, щоб ми визначили загалом істину в нашому сумніві, треба сказати, що дехто, прагнучи певної справедливості (у відносному розумінні, як це можливо в людських зносинах), вважає, ніби рабство, спричинене війною, справедливе, оскільки справедливість дається законом. Але й заперечують, що воно взагалі справедливе. Тому філософ згоджується з другою думкою і пояснює її, виходячи з того, що вони говорили про справедливість у відносному, а не в абсолютному розумінні, — а це справедливість людського життя. Одні вважають справедливим те, що справедливе від природи абсолютно. Інші пов'язують це поняття із зручностями людського життя, тобто як певне відносне, на що, зрештою, спрямовані закони. Тобто всі закони ухвалюються задля користі людини. Отже, буде несправедливо від природи, коли переможених у війнах обертатимуть на рабів. Оскільки часто буває так, що немудрі беруть гору над мудрими, то філософ говорить, що це несправедливо в абсолютному розумінні, а метою тут є досягнення життєвих зручностей. Хоча, з другого боку, користь від цього мають і переможені: бо саме переможці оберігають, турбуються про них, щоб рабам дісталося певне щастя. Власне, і слово "servus" (раб) походить від "servando" (оберігання). Переможці від такого стану речей мають свою користь. Вони загартовуються в боях, не бояться вступати у ще запекліші сутички, набирають відваги, тому легко можуть відвертати зло, причина якому — людський безум, бо коли б

людський закон був досконалішим і дієвішим, то владу мали б довершеніші розумом люди. Але так не є: закон має інший зміст, тобто він стверджує чиюсь перемогу, здобуту завдяки неабиякій мужності. І постановляє, що переможці повинні панувати над переможеними. Тому справедливим вважається й те, що законом встановлюється, звичайно ж, у відносному розумінні, можливе за певних обставин. Однак це несправедливо в абсолютному розумінні: належить-бо служити чеснотливій людині, виходячи із здорового глузду. Адже поняття "загальне щастя" має вищий ступінь досконалості, ніж поняття "особисте щастя", отже, не можна руйнувати те, що корисне для всіх, навіть коли воно суперечить особистому щастю. А потім Арістотель говорить:

> "Справді, виявляється, що принцип війни несправедливий; нікому ж не спадає на думку твердити, ніби той, хто не заслуговує бути рабом, мусить ним бути. А то може трапитись так, що людина найшляхетнішого походження, захоплена в полон і продана в рабство, стане рабом, і її нащадки теж успадкують цей стан".

Філософ пояснює припущений засновок. І спершу на підставі логічних міркувань. Тут він вирізняє два моменти. Усе спричинене несправедливим принципом не може бути справедливим в абсолютному розумінні. Але принцип війни буває несправедливим: тобто іноді немає певних справедливих причин, аби розпочинати війну. Отже, рабство, що виникає внаслідок цієї війни, несправедливе в абсолютному розумінні. Другий момент, починаючи зі слів: "Не заслуговує..." — він пояснює так. Часом трапляється, що внаслідок війни перемагають того, хто не заслуговує бути рабом. Тому не можна вважати за справедливість, коли така людина стає рабом. Отже, не можна твердити — мовляв, рабство, спричинене війною, справедливе в абсолютному розумінні. Філософ згоджується з меншим засновком. Адже коли існуватиме думка, що бути рабом тому, хто не заслуговує цього, справедливо, то можлива ситуація, коли люди шляхетного стану, захоплені в полон, потраплять у рабство, їхні ж діти, народжені вже від рабів, теж стануть рабами. Такі випадки неприпустимі. І Арістотель завершує:

> "Тому вони (дотримуючись такої думки) не хочуть називати їх рабами, а називають так тільки варварів".

Отже, Арістотель доводить силогізм з допомогою загальновизнаних міркувань. І спочатку робить це на підставі згальних тверджень про рабство. Потім — на підставі уявлень про свободу: "Точнісінько так..." І тут філософ вирізняє два моменти. Спочатку з'ясовує загальний погляд. Потім пояснює, яким чином його треба розуміти: "Однак, твердячи це..."

Філософ спершу говорить, що ті, хто виправдовує рабство, спричинене війною, усе-таки, припускаючи можливе неподобство, не осмілю-

ються вважати рабами людей шляхетного стану, захоплених у полон в ході війни. Тому рабами називають тільки захоплених у полон варварів. А потім Арістотель говорить:

"Однак, стверджуючи це, вони, як було сказано напочатку, не шукають чогось іншого, а тільки рабів за природою. Отже, необхідно погодитися з тим, що одні люди скрізь раби, інші ж ніде не бувають такими".

Філософ розтлумачує це питання і каже, що ті, хто дотримується подібної думки, мають на увазі тільки природне рабство, притаманне варварам через відсутність у них розуму. Але це, як уже сказано, не стосується шляхетних людей, захоплених у полон внаслідок війни. Отже, необхідно сказати, що, з огляду на походження, одні — раби від природи, інші — ні. А далі Арістотель каже:

"Точнісінько так і щодо питання про шляхетне походження. Вони вважають себе шляхетними не тільки вдома, а й скрізь, варвари ж шляхетні тільки на своїй землі; тобто в їхньому розумінні шляхетний стан теж буває різним: для одних він безумовний, для інших — не безумовний. В такому ж розумінні Єлена у Феодекта заявляє: "Мене, чиї предки з обох коліи — божественні, хто посміє назвати рабинею?"

Отже, Арістотель з'ясовує те, що твердять учені про вільне походження. І спочатку констатує мовлене. Потім показує, як треба розуміти це: "Твердячи таке..." Філософ спершу говорить, що саме така думка вчених і про народження, і про шляхетне походження. Тобто що одні за походженням — раби, інші — вільні. Вони вважають, що люди шляхетного стану є такими не тільки у себе вдома, але й скрізь, де вони б не перебували. Варвари ж, оскільки їм не притаманна розумна доцільність, за своєю природою раби: тільки вдома вони вільні, через відсутність у них панівних верств. Вони — раби, навіть коли вільні від народження чи коли в них досить розуму. Тобто всі, хто може бути рабом, — варвари. І для підтвердження сказаного наводить слова Феодекта: Єлена заявляє, що ніхто не посміє назвати її рабинею, оскільки з обох сторін у неї предки — божественні за походженням. Серед племен-бо існувало хибне уявлення про те, що у всіх великих людей предки — боги. А потім Арістотель говорить:

"Твердячи таке, вони тільки завдяки ознакам "чеснотливість" і "розбещеність" розрізняють людей рабського й вільного походження, шляхетного й нешляхетного стану. Вони вважають, нібито, як від людини народжується людина, а від тварини — тварина, так і від чеснотливих батьків — чеснотливі діти. Природа, зрештою, теж прагне до цього, але часто їй не вдається так зробити".

Філософ доводить, як треба розуміти сказане: тобто ті вчені, хто дотримується зазначеної думки, вважають, ніби тільки за такими ознаками, як "чеснотливість" і "розбещеність", можна розрізняти людей

різняють за природою, вважають, що і корисно, й справедливо одним бути рабами, іншим — панувати. І Арістотель згоджується з думкою, що, виходячи із своєї природної здатності, одним вигідно бути підвладними, іншим — владарювати. Отже, людям, котрі мають здатність до панування, корисно мати владу над рабами. Коли ж влада погана й суперечить природі, користі не мають ні одні, ні інші. І філософ доводить це так: ми бачимо, що одне й те саме корисне і для цілого, і для частини, оскільки частина міститься в цілому. Все, що корисне для тіла, корисне й для душі, бо тілом управляє душа. Про порівняння раба з паном як тіла з душею вже було сказано. Але раба (це теж було з'ясовано) також вважають частиною, хоч і живою, господаря, частиною, хоч і відокремленою, його тіла. Звідси зрозуміло, що від природи і рабові, і господареві варто чинити так, щоб мати взаємну користь. Тому можливі й дружні стосунки між ними, сприятливі для їхнього щастя і вигоди — а в цьому полягає суть дружби. А хто не схильний до таких взаємовідносин, закладених природою, і спирається тільки на закон і насильство, — ті поводяться зовсім навпаки, тому не підтримують дружніх стосунків. І коли в такому разі один з них є паном, а інший — рабом, — жоден не матиме користі. Потім Арістотель говорить:

> "З цього видно, що влада господаря дому і державця — не однакові поняття, зрештою, як і всі види влади. Адже влада над вільними за своєю природою — одне, влада над рабами — інше".

З'ясувавши істину в наведеному твердженні про рабство, тобто що воно не належить до природного поняття, Арістотель переходить до розкриття другої згаданої думки: про те, що влада господаря і політичного правителя — одне й те саме. І це питання розглядається як певна наука. Тож спочатку філософ усуває перший спосіб розв'язку. Потім — другий: "Господарем дому..." Тут Арістотель вирізняє два моменти. Спершу він з'ясовує поняття "влада господаря", доводячи, що вона не схожа на політичну. Відтак доводить, що економічна влада відрізняється від політичної: "Влада господаря у сім'ї..."

Філософ приходить до висновку: хибно думати (як це роблять деякі), ніби влада господаря дому й державця та будь-яка інша — одне й те саме. Адже влада політична полягає в управлінні вільними за природою, влада ж господаря дому — в пануванні над рабами. Вище було з'ясовано, що від поділу на підлеглих і пануючих залежить і поділ влади. Для кращих підлеглих годиться і кращий спосіб правління. Отже, влада господаря дому і державця — не одне і й те ж: остання — досконаліша. І Арістотель продовжує:

> "Влада господаря у сім'ї — влада однієї людини, монархія. Адже у всякій сім'ї управляє одна людина (монархічно). Влада державця — це влада над вільними й рівними".

різняють за природою, вважають, що і корисно, й справедливо одним бути рабами, іншим — панувати. І Арістотель згоджується з думкою, що, виходячи із своєї природної здатності, одним вигідно бути підвладними, іншим — владарювати. Отже, людям, котрі мають здатність до панування, корисно мати владу над рабами. Коли ж влада погана й суперечить природі, користі не мають ні одні, ні інші. І філософ доводить це так: ми бачимо, що одне й те саме корисне і для цілого, і для частини, оскільки частина міститься в цілому. Все, що корисне для тіла, корисне й для душі, бо тілом управляє душа. Про порівняння раба з паном як тіла з душею вже було сказано. Але раба (це теж було з'ясовано) також вважають частиною, хоч і живою, господаря, частиною, хоч і відокремленою, його тіла. Звідси зрозуміло, що від природи і рабові, і господареві варто чинити так, щоб мати взаємну користь. Тому можливі й дружні стосунки між ними, сприятливі для їхнього щастя і вигоди — а в цьому полягає суть дружби. А хто не схильний до таких взаємовідносин, закладених природою, і спирається тільки на закон і насильство, — ті поводяться зовсім навпаки, тому не підтримують дружніх стосунків. І коли в такому разі один з них є паном, а інший — рабом, — жоден не матиме користі. Потім Арістотель говорить:

> "З цього видно, що влада господаря дому і державця — не однакові поняття, зрештою, як і всі види влади. Адже влада над вільними за своєю природою — одне, влада над рабами — інше".

З'ясувавши істину в наведеному твердженні про рабство, тобто що воно не належить до природного поняття, Арістотель переходить до розкриття другої згаданої думки: про те, що влада господаря і політичного правителя — одне й те саме. І це питання розглядається як певна наука. Тож спочатку філософ усуває перший спосіб розв'язку. Потім — другий: "Господарем дому..." Тут Арістотель вирізняє два моменти. Спершу він з'ясовує поняття "влада господаря", доводячи, що вона не схожа на політичну. Відтак доводить, що економічна влада відрізняється від політичної: "Влада господаря у сім'ї..."

Філософ приходить до висновку: хибно думати (як це роблять деякі), ніби влада господаря дому й державця та будь-яка інша — одне й те саме. Адже влада політична полягає в управлінні вільними за природою, влада ж господаря дому — в пануванні над рабами. Вище було з'ясовано, що від поділу на підлеглих і пануючих залежить і поділ влади. Для кращих підлеглих годиться і кращий спосіб правління. Отже, влада господаря дому і державця — не одне і й те ж: остання — досконаліша. І Арістотель продовжує:

> "Влада господаря у сім'ї — влада однієї людини, монархія. Адже у всякій сім'ї управляє одна людина (монархічно). Влада державця — це влада над вільними й рівними".

Філософ показує відмінність між владою політичною і економічною, — до останньої належить і влада господаря в домі. Влада господаря — влада над рабами, економічне ж управління — влада над усіма, хто живе в домі: вільними й рабами. Тому Арістотель розрізняє політичну владу й економічну: остання — певна монархія, тобто влада однієї людини. Усім домом управляє одна особа — господар дому, тоді як влада політична — влада над вільними й рівними. Той, хто владарює, спілкується з підлеглими як з рівними собі; і чимало людей виконує різні службові обов'язки. Однак такий поділ не завжди доцільний. По-перше, не всяка економічна влада може бути монархією, а тільки в тому випадку, коли в домі управляє сам господар; коли ж управляють чоловік і дружина — влада аристократична; коли братú — хімократія, або влада політична, як говориться про це в "Етиці" (3-я книга). Зрозуміло також: монархія — один з різновидів влади політичної. Можна сказати, що, ведучи мову про перше питання, філософ має на оці владу в домі у найкращому її стані, розрахованому на тривалий час. Влада ж братів у домі — тимчасова, бо на якомусь етапі спадщину поділять, і далі домом управлятиме одна людина. Влада жінки у домі відносна, не абсолютна: адже вона ще підвладна своєму чоловікові. В інших випадках у домі настає безладдя й розорення. Стосовно другого питання треба сказати, що тут ідеться також про владу політичну, яка відрізняється від царської, про що вже мовилося. А потім Арістотель говорить:

> "Господарем дому називають не за знання, а за природні властивості. Достоту так можна говорити і про раба, і про вільного".

Філософ відкидає попередню думку, згідно з якою вважав, що влада господаря дому — наука. І тут він спершу говорить, що це не так. Потім (додає), що вона таки має певний допоміжний характер: "Щоправда, наука..." Він каже, що господарем дому називають не за знання (тобто у справі панування), а з огляду на закон і природні властивості. Достоту так само можна говорити і про раба та вільного. А влада господаря дому (деспотична) означає, що когось називають господарем, отже, влада господаря — не наука. Далі Арістотель говорить:

> "Щоправда, наука про вільних та рабів існує. Науку про рабство можна уявити на прикладі із Сиракузами, де один знаменитий вчений викладав її. За відповідну платню він навчав хлопців-рабів, як виконувати домашні роботи, скажімо, кухонні справи та інші необхідні роботи. Адже вони теж бувають різними, як, зрештою, різняться раб від раба, господар від господаря, про що каже одне прислів'я: "Рабові — рабське, а панові — панське". Отже, всі такі науки — рабські".

(Арістотель) доводить, що влада господаря має допоміжний характер. І вирізняє два моменти. Спочатку філософ висуває твердження, що наука про владу господаря належить до рабських наук. Потім:

"Рабська ж..." — заявляючи про одне й друге, і спершу як про рабську науку. Насамкінець — як про владу господаря дому: "Наука ж про владу господаря..."

Отже, спершу він говорить, що наука про рабство подібна до тієї, яку один із знаменитих вчених викладав у Сиракузах. За платню він навчав хлопців-рабів домашніх справ, тобто вміння виконувати роботи по господарству, що їх звичайно виконують служниці-рабині або інші раби. І ця наука торкалась не тільки того, як, скажімо, накривати стіл чи надавати певні послуги, а й як виконувати почесні та необхідні роботи, — а саме на ці два види робіт діляться усі службові заняття. Адже один вид робіт почесніший, але меншою мірою необхідний — наприклад, випікати тістечка. Інші види робіт менш почесні, але необхідніші — скажімо, випікати хліб. Достоту як у тому прислів'ї, де сказано, що раб рабові і пан панові — не пара: домашні роботи також бувають різними. Отже, зрозуміло, що всі службові й домашні види діяльності належать до науки про рабство. Тому, аби відрізнити від неї інші науки, їх називають вільними мистецтвами, що є заняттям вільних людей. А потім Арістотель каже:

> "Наука ж про владу господаря дому — як користуватися рабом. Бо поняття "господар" не означає володіння рабами, а вміння користуватися ними".

Філософ говорить про владу господаря як науку, де вирізняє три моменти. Спочатку він пояснює твердження. Потім з'ясовує зміст науки про владу господаря: "Ця наука..." Насамкінець веде мову про певну суміжну науку: "Щодо науки..." Отже, спершу він каже, що влада господаря — це певна наука про те, як добре користуватися рабом. І пояснює своє міркування: мовляв, господар чи пан — той, хто не займається наукою, як заволодіти рабами, тобто як їх придбати, а як користуватися ними. Далі Арістотель говорить:

> "Ця наука не містить нічого великого і преславного; бо вміння раба виконувати накази означає вміння пана віддавати ці накази. У випадку, якщо господар, маючи можливість, уникає цих турбот, його обов'язки бере на себе управитель. А сам пан займається політичними справами або філософією".

Арістотель з'ясовує, в чому полягає суть науки про владу господаря. І говорить, що вона — не про величні справи чи про складання почестей. Суть цієї науки полягає у вмінні господаря користуватися рабами і розпоряджатися ними. А це не є щось величне: потрібно лише, аби раб умів виконувати накази, а господар — віддавати їх. Тож зрозуміло, що ця наука не про величні діла, тому філософ вказує на притаманну багатьом рису: оскільки в такій діяльності немає нічого величного, то дехто намагається звільнитися від цього тягаря, бодай уникнути зла, тобто не хоче турбуватися про рабів, покладаючи ці обов'яз-

ки на управителя. Самі ж вони пов'язують своє життя з політичною і державною діяльністю або беруться за філософію. А потім Арістотель каже:

"Щодо науки про придбання рабів, то вона, на відміну від інших, згаданих вище, є наукою про війну чи полювання (наскільки це справедливо). Ось такі наші міркування про господаря і раба".

Сказавши раніше, що наука про господаря дому полягає у придбанні рабів, Арістотель тепер додає, що останнє відрізняється і від цієї науки, і від науки про рабство. А втім, вона теж неоднозначна. Тому він розкриває її, вирізняючи два моменти. З одного боку, коли одній людині дістається інша як раб, то ця наука стосується справедливої війни, в якій той, хто захоплює людей у полон, користуючись правом, обертає їх на рабів. Коли ж війна несправедлива, то не буде справедливим і придбання рабів, тобто це не є наукою. Ще одним різновидом є наука про полювання, коли людина для своїх потреб полює на тварин. Саме так виглядають міркування філософа про рабів та про вільних. А потім Арістотель продовжує:

"Отже, розгляньмо питання про власність взагалі й про її набуття, зважаючи на те, що раб теж є частиною власності. Для цього скористаймося прийнятим раніше способом розгляду".

Виклавши свої міркування про господаря і раба, що є певною власністю, Арістотель переходить до розкриття самого питання про власність. І ділить його на дві частини. У першій частині визначає власність як наукове поняття. У другій — як практичне: "Стосовно ж науки..." Тут він вирізняє два моменти. Спочатку говорить, яке завдання треба розв'язати. Потім порушує питання: "В декого..." Таким чином, він повторює те, що було вже сказано про раба: і раб є певною власністю, отже, треба, керуючись прийнятим раніше способом, розглянути раба з погляду загальної майнової власності. Далі Арістотель говорить:

"У декого одразу ж можуть виникнути сумніви, чи наука про набуття власності однакова з наукою про господарство, чи вона частина цієї науки? Чи, може, підпорядкована їй? Коли так, то чи в такому розумінні, як ткацький човник стосується ткацтва, а мистецтво виплавлення бронзи — скульптури? Одначе два останні види діяльності не однакові у своєму підпорядкованому відношенні: перше ремесло дає знаряддя, друге — матеріал, тобто маю на увазі допоміжний матеріал, завдяки чому роботу доводять до кінця; приміром, для ткача матеріалом є вовна, для скульптора — бронза".

Філософ порушує певні сумніви. І спочатку розглядає їх. Потім починає їх розв'язувати: "Зрозуміло, що наука..." Спершу він вирізняє два питання, які виникли в ході розгляду даної проблеми. Перше: чи

мистецтво набуття власності або нагромадження майна належить до тієї ж самої науки про домашнє господарство, чи це скорше певна частина цієї науки? Коли не так, то в якому відношенні до даної науки вона перебуває? Як певне підпорядковане? Адже зрозуміло, що власність певним чином стосується господарства. Але це відношення не таке, як, скажімо, певне мистецтво (ремесло) є частиною іншого, підпорядкованого йому. Мистецтво-бо називається частиною іншого, яке розглядає свою частину, а також інше мистецтво. Наприклад, виготовлення ножів відноситься до ковальства. Але сам ніж виготовляється із заліза, тобто тут дії пов'язані з виплавкою металу. Отже, в даному випадку підпорядкованість одного ремесла іншому полягає в діях обслуговування іншого виду діяльності, тобто: залізнорудне ремесло обслуговує інше ремесло (ковальство). Так само із власністю: її призначення полягає в обслуговуванні домашніх потреб, тому вона скорше службове поняття, а не частина. Потім Арістотель переходить до другого питання: буває, що одне ремесло обслуговує інше двояко. Наприклад, спершу постачає йому знаряддя; скажімо, ремесло виготовлення човників, якими тчуть тканину, дає ткацтву свої інструменти. З другого боку, для виготовлення тканин потрібен матеріал, тобто вовна (або як для скульпторів потрібен матеріал — бронза, яку виготовляють бронзоливарники), і ремесло, що постачає вовну, обслуговує ткацтво. Отже, виникає ще одне питання: чи так само мистецтво (ремесло) набуття власності обслуговує домашнє господарство, як добувні й верстатні ремесла обслуговують обробні? А потім Арістотель говорить:

> "Зрозуміло, що наука про набуття власності не подібна до науки про домашнє господарство. Адже в одному випадку мова йде про придбання засобів, а в іншому — про користування ними. Справді, до чого ж тоді можна віднести вміння користуватися всім, що є вдома, як не до науки про домашнє господарство?"

Отже, з'ясовуючи вказані сумніви, Арістотель говорить, що наука про набуття власності і наука про домашнє господарство — не одне й те саме. Потім досліджує питання, чи перша наука є частиною другої, чи її обслуговуючий підрозділ, чи скорше щось відмінне: "Але виникає сумнів..." Отже, спочатку він розв'язує перший сумнів, доводячи, що набуття власності — це не те саме, що домашнє господарство, бо до поняття "власність" відноситься мистецтво нагромадження майна, до поняття ж "домашнє господарство" відноситься наука про користування майном, а також саме те, що корисне вдома. Немає іншого мистецтва, до якого відноситься користування тим, що корисне вдома, окрім господарчої частини. Зрозуміло, що необхідні й інші ремесла чи мистецтва, не тільки ті, якими нагромаджують майно, а й, наприклад, такі, як мистецтво управляти, суднобудування. Отже, економіка (господарство) відрізняється від поняття "власність" (набуття власності).

Звідси випливає, що набуття власності — щось більше, ніж обслуговуюча частина, бо завжди обслуговуюче ремесло має на меті використання: скажімо, вуздечку виготовляють для бойового коня. Видно також, що нагромадження майна обслуговує ремесла, котрі виготовляють інструменти, більшою мірою, ніж добувні, тобто ремесла з видобутку матеріалів. Адже майно і все багатство, як уже зазначалося, є певні економічні знаряддя. Далі Арістотель каже:

> "Але виникає сумнів: чи мистецтво нагромадження майна — частина науки про домашнє господарство, чи певна окрема галузь знань?"

Отже, Арістотель ставить питання: чи поняття "нагромадження майна" — частина економічної науки, чи щось особливе? І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них порушує сумнів. У другій розвиває його: "Звичайно, дбайливий господар..." Отож спершу він твердить, що нагромадження майна — поняття, не ідентичне за змістом економічній науці, бо під економікою взагалі розуміють багатство, наявність майна і користування ним. Тому й виникає питання: чи поняття "нагромадження майна" — певний розділ економічної науки, чи окрема галузь знань. А потім Арістотель продовжує:

> "Звичайно, дбайливий господар, володіючи даним мистецтвом, може побачити, звідки береться у нього майно і власність, і дійти висновку, що воно охоплює чимало галузей. Візьмімо для прикладу науку про землеробство. Що це — частина науки про домашнє господарство, чи певна особлива, чи окрема галузь знань? І взагалі це стосується будь-якого виду діяльності, що забезпечує людину засобами існування".

Отже, Арістотель розвиває попереднє питання і доводить спочатку відмінність між поняттями "майно" і "власність". Потім з'ясовує вказане питання: "Виникають і запитання..." Щодо першого міркування він вирізняє три моменти. Спочатку розглядає питання про відмінність між майном та рештою, що відноситься до поняття про власність, відтак з'ясовує інші види власності: "Адже існує багато видів їжі..." Далі Арістотель визначає поняття "майно": "Чи інша галузь..." Отже, спершу він говорить, що, оскільки власність стосується поняття "майно", треба розглянути, звідки воно береться. Існує багато речей, що підлягають цьому поняттю, приміром, земля-годувальниця тощо. Зокрема, філософ зупиняється і на питанні про землеробство, завдяки чому наживають статки, і ставить запитання: чи це певна наука про домашнє господарство, чи інша царина мистецтва? Оскільки ж землеробство належить до ряду тих галузей, завдяки чому нагромаджується майно, а саме — виробляються продукти, то питання може стосуватися виду діяльності, метою якої є добування продуктів. А потім Арістотель говорить:

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

Філософ розв'язує поставлене завдання, ділячи спершу питання про добування їжі на багато частин. Потім він розглядає кожну частину: "Отже, таке добування..." У цьому першому питанні він вирізняє два моменти. Спочатку доводить, що спосіб існування тварин різноманітний. Те саме стосується і людей: "Це також спостерігається і в людей..." Тож спочатку філософ говорить, що внаслідок великої різноманітності їжі урізноманітнюється і спосіб життя, як серед тварин, так і серед людей. Оскільки без їжі життя немислиме, то небхідно, аби, з огляду на різноманітність у споживанні, був різноманітним і спосіб життя тварин. Тому ми бачимо, що одні тварини живуть численними стадами, інші — розкидано або відокремлено, аби було легше добувати їжу. Одні тварини — м'ясоїдні, інші — травоїдні. Є й такі, що їдять усе без розбору, тобто всеїдні. Потім Арістотель з'ясовує не спосіб життя тварин, а види їжі, яку вони споживають від природи. Звичайно ж, живуть вони у постійному страхові й боротьбі. І ті, що поїдають інших тварин, певна ж річ, хижаки і живуть розкидано, поодинці, бо інакше не зможуть добувати собі їжу. Травоїдні ж тварини, яким легко знайти їжу, ведуть стадний спосіб життя. А ще всі ці тварини споживають різну їжу: так, одне й те саме м'ясо смакує одному й не смакує іншому виду хижаків. Так само і щодо травоїдних тварин: одному видові годиться одна рослинність, іншому — друга. Отож буває, що у м'ясоїдних тварин різний спосіб життя; те ж саме можна твердити й про травоїдних. А далі Арістотель каже:

"Те ж саме спостерігаємо і в людей. Спосіб життя в них також різноманітний. Так, найлінивіші з них живуть як кочовики, споживаючи м'ясо домашніх тварин, не докладаючи для цього ні праці, ні зусиль. Оскільки тваринам необхідно змінювати пасовища, то люди теж мусять переходити з місця на місце, немовби обробляючи якесь незайняте поле. Інші живуть з мисливства. І способи полювання, аби спіймати здобич, також різні: одні грабують, другі займаються рибальством, живучи біля озер, боліт, річок чи морів, треті ж полюють птахів або диких звірів. Проте найбільша частина людей користується плодами, що дає земля, а не ліс. Ось такі є способи життя, з допомогою яких людина роздобуває для себе продукти безпосередньо природним чином, не вдаючись до обміну чи торгівлі: кочівництво, землеробство, грабунок,

рибальство, мисливство. Є люди, що живуть у достатку, поєднуючи всякі заняття, завдяки чому забезпечують себе вдосталь різноманітними продуктами. Приміром, одні люди бувають і кочовиками, і розбійниками, інші ж землеробами і мисливцями. Так само чинить і решта людей: вони живуть так, як їх змушують до цього власні потреби".

Філософ доводить, що і в людей теж різноманітна їжа. І говорить, що внаслідок цього люди ведуть різні способи життя. В основному вони добувають засоби існування трьома способами: ті, що не працюють і не чинять розбою, належать до найлінивіших, — це кочовики, котрі споживають головним чином м'ясо домашніх тварин, скажімо, овець. Проте і в них є турботи. Головна з них — постійно змінювати пасовища задля випасу худоби, тобто переходити з місця на місце. Відтак кочовики, освоюючи новий вигін, неначе обробляють незаймане поле. Декотрі люди живуть завдяки здобичі, яку відбирають, мов розбійники, в інших людей, або живуть як рибалки, споживаючи виловлене з озер, ставків, боліт, річок тощо. Ще один спосіб життя — полювання на птахів і дичину в лісах та полях. Людей, котрі займаються цим, називають мисливцями. Та найбільше людей у землеробстві: вони споживають вирощені на землі плоди, тобто мають вироблений продукт. Отож спосіб їхнього життя — найпоширеніший. Звичайно, крім них є ще один розряд людей — торговці, що ведуть простий спосіб життя, але про цих мова піде нижче. Отже, основні форми життя: кочівництво, землеробство, грабунок, рибальство і мисливство, як, зрештою, вже зазначалося. А втім, оскільки життя людей дуже нужденне і вони терплять нестачу в багатьох предметах, то багато з них, аби мати кращий достаток, поєднують різні заняття. Щоб поліпшити свій добробут, нестачу одного вони замінюють чимось іншим. Так, приміром, чинять ті, хто живе як кочовики і розбійники. Декотрі ж поєднують землеробські й рибальські заняття. Є й такі люди, що живуть, як їм забагнеться, аби не мати турбот. А потім Арістотель говорить:

"Отже, такі засоби для існування, здається, природа сама дала як людям, так і тваринам, — одразу ж після їхнього народження і коли вони досягнуть зрілого віку. Деякі тварини народжують звірят, забезпечують їх такою кількістю їжі, щоб вистачило, поки вони стануть спроможними добувати їжу самі. Такими, скажімо, є ті, що виводять черв'яків або кладуть яйця. Всі ж ссавці до певного часу мають поживу в собі, а саме те, що ми називаємо молоком. Так само можна думати, що й рослини існують на користь тваринам, а останні на користь людини. Домашні тварини необхідні для використання їх у господарстві, а також для їжі. Дикі ж тварини, хай не всі, але більшість із них, дають людині їжу, а також матеріал для виготовлення одягу та інших необхідних речей. Тож, оскільки природа нічого не робить незавершеним, а з певною метою, то треба визнати, що вона створила все це для людей. Тому-то і військове мистецтво є певною мірою природним засобом на-

буття власності, бо це та частина військового мистецтва, яка має на меті полювання: полювати ж треба як на тварин, так і на тих людей, що від народження повинні коритися, але не бажають чинити послух. Війна проти них вважається справедливою".

Філософ розглядає, якою є згадана вище власність, куди відносить і добування їжі. І спершу він доводить, що це природна річ. Потім говорить, що добування їжі відносять до економічної галузі: "Отже, один з видів мистецтва набування..." По-третє, він твердить, що це заняття має свої межі: "І здається..." Перше твердження Арістотель розкриває так. Природа завбачливо піклується про тварин як під час їхнього народження, так і після, аж до тих пір, поки вони досягнуть зрілого віку. Одразу ж, коли народжуються малята, вона забезпечує їх їжею, що ми бачимо на прикладі різних тварин. Адже деякі з них не народжують малят одразу живих, а кладуть яйця, як, скажімо, це роблять птахи, або личинки, як це роблять черв'яки і як це видно в мурашок, бджіл чи в подібних тварин. І такі тварини вирощують малят у вже готовому (завершеному) вигляді, виділяючи стільки поживних речовин, скільки необхідно для досягнення зрілого віку. Інші тварини народжують малят одразу живими, як, приміром, коні чи подібні тварини. І ті, що народжують, до певного часу мають їжу в самих собі, аби годувати народжених. Таку їжу, як відомо, називають молоком. Отже, ми бачимо, що природа піклується про їжу для тварин ще під час їхнього народження, і забезпечує їх їжею аж до того часу, коли вони досягнуть зрілого віку. Так, багато тварин споживає рослини, що теж визначено природою. Інші тварини, приміром, свійські, служать людям, дають м'ясо, або кістки, або шкіру, які потрібні для виготовлення предметів першої необхідності. Дикі ж тварини, хай не всі, але більшість із них, теж дають м'ясо або приносять користь іншим чином. Так, скажімо, з їхньої шкіри людина виготовляє одяг, деякі необхідні предмети. І тому зрозуміло, чому людина має потребу в різних тваринах і рослинах. Відомо, що природа не залишає нічого у незавершеному вигляді і все робить із певною метою. Отже, зрозуміло, що природа створила тварини й рослини для того, аби підтримати існування людей. Тож, коли дехто набуває те, що створене самою природою, — таке набуття є природним. Отже, і власність, що набувається задля життєвої необхідності, є природною. Сюди ж відносять і полювання як частину власності, маючи на увазі ловитву й використання тварин та людей, що від природи є підлеглими. До останніх, приміром, відносять варварів, вважаючи, що вони за своєю природою раби, про що, зрештою, вже мовилося. І війна з ними є природною і справедливою. Сказано й те, що така власність складається із здобичі, тоді як друга частина — із землеробства, завдяки чому отримують рослинні продукти. Далі Арістотель говорить:

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

Із попереднього викладу Арістотель робить висновок, що набуття власності є певним природним видом мистецтва і, як було сказано, певною частиною економіки, її підрозділом, який обслуговує не лише економіку, а й політику, тобто набування власності служить для політичної та економічної діяльності, необхідне для життя і корисне для державного й домашнього об'єднання; бо не можна управляти ні домом, ні державою без предметів, необхідних для життя. А потім Арістотель говорить:

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

Таким чином, Арістотель доводить, що названі вище види власності не є безмежними. І твердить, що справжнє багатство складається з предметів, які є природно необхідними. Тому й істинне багатство вважається таким, що може усунути нужду, задовольнити потреби людини мірою, достатньою для нормального життя. Є й інше багатство, володіння яким не має межі, про що мовить Солон, один із семи мудреців, у своєму вірші: "Люди не можуть встановити межі багатству". Звідси випливає, що таке багатство не істинне, оскільки воно не задовольняє людських бажань. Про достатню ж міру багатства, яке складається з предметів, необхідних для життя, філософ говорить так: усякий інструмент обмежений в об'ємі і розмірах. Скажімо, у ковальстві немає молота чи молотів, безмежних за величиною. Але названі вище багатства є економічними й політичними засобами, бо, як сказано, їх використовують для управління домом чи державою. Отже, таке багатство не безмежне, воно має певну крайню позначку. І, нарешті, він робить висновок: із сказаного видно, у якому відношенні і з якої причини певна природна власність належить до економіки й політики. Далі Арістотель каже:

"Існує ще один вид мистецтва набуття, яке здебільшого слушно називають мистецтвом наживати статок, з чим і пов'язане уявлення, нібито багатство і нажива не мають ніяких меж. І багато хто вважає, що

мистецтво наживання, через близькість до мистецтва набуття, однакове з ним; насправді ж вони і не однакові, і не дуже віддалені. Мистецтво набуття вважається природним, мистецтво ж наживання статку не є таким, а виникає радше завдяки досвіду та впровадженню технічних засобів".

Визначивши один вид власності, що полягає у набуванні предметів, необхідних для життя, Арістотель переходить до визначення другого виду власності, який називає наживанням статку. І в цьому питанні він вирізняє два моменти. Спочатку філософ з'ясовує умову самої власності. Потім визначає її суть: "Розглядаючи це мистецтво, ми виходимо з такого міркування..." У першому твердженні про другий вид власності він наголошує на певних особливостях. Спочатку визначає його назву, говорячи, що це — наживання статку. Потім каже: оскільки дане мистецтво у цьому виді наживання статку вважається безмежним, то у людей склалося уявлення, буцім і багатство, й набуття майна не мають меж. І взагалі, багато хто схильний ототожнювати ці два види мистецтва через їхню схожість. Далі він порівнює обидва види, підкреслюючи, що ці поняття, виходячи із засновків, не однакові, але й великих відмінностей між ними не існує. Пояснює й те, чому вони не однакові: так, мистецтво набуття стосується предметів, необхідних для існування, і є природним. Мистецтво ж наживання не таке, тобто не є природним, оскільки динарії не винайдені природою, а впроваджені в життя завдяки певному досвідові та застосуванню пристроїв. Оскільки за допомогою динаріїв теж можна набувати необхідні для існування предмети, то обидва мистецтва не дуже відрізняються одне від одного. Далі Арістотель каже:

"Розглядаючи це мистецтво, ми виходимо з такого міркування: користування усяким предметом буває двояким; в обох випадках користуються певним реальним предметом, але по-різному; в одному випадку предмет використовують з притаманною, в другому — з не притаманною йому метою призначення; скажімо, взуття використовують для того, щоб надівати на ноги, і для продажу та обміну. В обох випадках взуття є об'єктом користування: бо коли хтось продає взуття тим, хто його потребує, за гроші чи робить обмін на харчові продукти, він користується взуттям як таким, але не з притаманним йому призначенням, адже взуття виготовлене не для обміну. Так можна розглядати й решту предметів, — усі вони можуть бути предметами обміну".

Філософ починає визначати природу наживання статку. Оскільки статок з'явився завдяки обміну, то в цьому питанні він вирізняє три моменти. Спочатку з'ясовує, в чому полягає обмін предметів. Потім визначає природний обмін: "Первісний розвиток мінової торгівлі був обумовлений..." Далі визначає його суть: "З цього, зрештою..." Отже, спершу філософ каже, що, розглядаючи мистецтво наживання статку, ми повинні виходити із такої засади: використання усякого предмета

буває двояким. І в такому використанні є подібність, в тому що в обох випадках предмети існують як такі і використовуються свідомо. Різниця в тому, що в одному випадку предмет використовується з притаманною метою призначення, в іншому ж — з не притаманною, а виступає як певне загальне. От як у випадку з використанням взуття. То воно виступає як певна природність, тобто згідно із своїм природним призначенням. То як певне загальне, тобто служить для обміну, хоча взуття не виготовлене для того, аби людина його обмінювала на хліб чи продукти. І обмін — не належне використання взуття, однак людина може обмінювати його на хліб і їжу, і тоді воно виступає як певне закономірне, а не випадкове. А хто робить обмін — той використовує його як вартість. І, так само як взуття, можна використовувати й решту предметів, якими володіє людина. А потім Арістотель говорить:

> "Первісний розвиток мінової торгівлі був обумовлений природними причинами, оскільки одні люди володіють необхідними предметами в більшій кількості, другі — в меншій. Відтак зрозуміло, що дрібна торгівля за своєю природою не є тим, що належить до мистецтва наживати статки, бо спочатку обмін здійснювався тільки для забезпечення себе предметами першої необхідності".

Філософ з'ясовує питання про природний обмін, виокремлюючи тут три особливості. Спочатку він показує, яких предметів стосується цей обмін. Потім — яким чином його було впроваджено: "На першій стадії розвитку..." Далі — його відношення до природи: "Отже, така мінова торгівля..." Тобто спершу він говорить, що обмін може стосуватися всіх предметів, і найперше тих, які служать від природи для задоволення необхідних потреб людини. Але, оскільки одні люди мають деякі предмети у надмірній кількості, інші ж — у недостатній (наприклад, одні можуть мати надмір вина, інші ж — хліба), то звідси виникає потреба в обміні, що, однак, має здійснюватися такою мірою, якою задовольняються потреби людей. А через те, що динарії виникли не з природних причин, мінова торгівля, яка (про що йшла мова) служить для обміну, — не від природи. І Арістотель продовжує:

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

Філософ розкриває, яким чином було заведено такий обмін. І говорить, що в первісному об'єднанні, коли панувала спільна сім'я, — не

було необхідності в такому обміні: господар дому мав усе необхідне для життя, оскільки про все дбав заздалегідь. Одначе, коли об'єднання розширилось, тобто з'явилися сусідські поселення і, зрештою, держава, одні з людей стали немовби зв'язковими там, де зв'язок, здавалося, був неможливий. Інші ж, живучи відокремлено, відчували нестачу в багатьох предметах, і тому виникла потреба у придбанні необхідного через обмін і в налагодженні зв'язків між об'єднаннями, які існували розрізнено. Обмін полягає в тому, що певна особа бере в іншого те, чим він володіє, і дає взамін те, що має. Таке спостерігається й донині у багатьох варварських народів, які не користуються динаріями. І вони обмінюються тільки тим, що їм конче необхідне в житті. Так, даючи вино, вони взамін беруть борошно тощо. Далі Арістотель говорить:

"Отже, така мінова торгівля не суперечить природі, однак не належить до мистецтва наживати статки, оскільки її мета — задовольняти нестачу у звичайних потребах".

Тут Арістотель, виходячи з вищеозначеного, робить висновок, що такий обмін не протиприродний, бо стосується предметів, які дає природа. Однак і не відноситься до наживання статку, бо не відбувається через гроші. Філософ стверджує, що такий спосіб обміну, і налагодження таких зв'язків, має на меті задовольняти нестачу предметів, необхідних для підтримання людського життя. А потім Арістотель каже:

"Але з цієї мінової торгівлі цілком логічно виникає і мистецтво наживати статки. З огляду на те, як відбувалися зміни у відносинах взаємодопомоги завдяки ввезенню тих предметів, що були в надлишку, — виникла неминуча потреба у монеті, оскільки далеко не кожен предмет першої необхідності зручно було перевозити з одного місця в інше. І тому, аби проводити взаємний обмін, дійшли згоди давати й отримувати таке, що, маючи цінність само по собі, було б зручним у справі обміну для життєвих потреб, — наприклад, залізо, срібло чи щось подібне. Спочатку встановили у загальних рисах розміри й вагу таких предметів, а потім, щоб звільнитися від постійного зважування і вимірювання, стали позначати їх особливим знаком, який засвідчував їхню вартість".

Філософ продовжує з'ясовувати питання про обмін предметами, вирізняючи два моменти. І доводить спершу, на якій підставі і яким чином виник той обмін, що не є природним. Потім стверджує, що таке наживання статку безмежне: "І таке багатство є безмежним..." Перше питання він підрозділяє на три частини. Спочатку говорить про винайдення мінової монети. Потім — про дрібну торгівлю: "Отже, коли з необхідності було винайдено гроші..." Далі він розглядає твердження про наживання статку, що пов'язане з таким обміном: "Через це під багатством мають на увазі, певна річ..." Отже, спершу філософ твердить: з початкового способу торгівлі, що полягав в обміні предметами, необхідними для життя, розвинувся, як логічний наслідок, ще один

спосіб обміну. З розширенням мінової торгівлі, коли обмін відбувався й між віддаленими краями, через ввезення тих предметів, у яких відчувалась нестача, і вивезення тих, (які були в надлишку), було винайдено для користування гроші, тому що перевезення предметів до віддалених країв часто було пов'язане з труднощами: скажімо, перевезення вина, чи борошна, чи чогось подібного. І тому, аби вести торгівлю в далеких краях, було домовлено давати взамін таке, що можна і зручно перевезти і використовувати для життєвих потреб, — як метали. А вони ж реально корисні: з них-бо виготовляють посуд чи інші інструменти, їх зручно перевозити, і модик такого металу завдяки своїй рідкісності мав вартість, що дорівнювала багатьом предметам. Торговці ж, вирушаючи до далеких країв, могли також, як гроші, брати з собою замість залізних монет і срібні чи золоті. Спочатку було визначено розміри й вагу даних металів, як це й донині спостерігається в деяких народів, проте згодом, аби звільнитися від необхідності вимірювати чи важити, почали карбувати певний знак, яким позначалась та чи інша вартість, достоту як у деяких місцях ставлять знаки для вимірювання кількості вина чи зерна. Отже, стає зрозумілим, що динарії було винайдено завдяки обміну життєво необхідних предметів. А потім Арістотель говорить:

> "Отже, коли з необхідності, пов'язаної з обміном, було винайдено гроші, з'явився інший вид мистецтва наживати статки, а саме — мінова торгівля. Спочатку вона велась, далебі, просто, згодом же, завдяки набутому досвідові, удосконалилась. Причому головна увага зверталася на те, з яких джерел і яким чином торгівля могла б дати якнайбільший прибуток".

Отже, Арістотель розглядає інший спосіб обміну, що народився з попереднього. І говорить, що з винайденням динаріїв з мінової торгівлі виникла дрібна торгівля — як необхідність отримувати предмети з далеких країв. Було впроваджено і обмін грішми, тобто динарії почали обмінювати на динарії (іншої країни). Самі ж динарії називалися лампсорськими, і спочатку торгівля з допомогою грошей велася дуже просто, можна сказати, мала випадковий характер. Треба зважити й на те, що в деяких країнах продавець товарів за гроші збував дорожче, ніж купував. Отож з набуттям досвіду торгівля удосконалилася так, що людина могла бачити, де вигідно обміняти гроші та яким чином отримати якнайбільший прибуток. І це мистецтво належить до науки про грошові обороти. А далі Арістотель говорить:

> "Через це й склалось уявлення, нібито гроші — головне джерело для наживання статку і що, мовляв, необхідно дослідити те джерело, звідки можна роздобути якнайбільше грошей. В цьому розумінні мистецтво наживати статки й розглядається як мистецтво досягати багатства через гроші".

Філософ з'ясовує питання про гроші, виокремлюючи тут два моменти. Спочатку з викладеного робить висновок про те, що гроші належать до матеріальної частини чи такої ж дії. Потім з'ясовує певний сумнів: "Бо й під багатством..." Отже, зрозуміло, що динарії почали обмінювати на динарії задля збагачення у певний мистецький спосіб. Тому накопичення динаріїв пов'язане з торгівлею і наживанням статку, і грошові обороти можуть розглядатися як те, звідки людина черпає для себе статок. Для цього, зрештою, й запроваджено гроші, аби розжитися на майно чи багатство і досягти кінцевої мети. І Арістотель каже:

> "Бо під багатством здебільшого й розуміють велику кількість грошей, завдяки яким (що й розглядається з такого погляду) наживають статки і ведуть торгівлю".

Філософ визначає певний сумнів стосовно засновків: було сказано, що гроші пов'язані із статком і багатством, але дехто може засумніватися, чи гроші можна ототожнювати з багатством. Тут він вирізняє три моменти. Спершу викладає думку одних учених, а потім наводить міркування, протилежні за змістом: "І навпаки, інколи гроші здаються людям..." Вкінці робить висновок про визначення істини: "З огляду на сказане вище, шукають грошей..." Отже, спершу він говорить, що серед людей побутує думка, буцімто багатство — не що інше, як велика кількість грошей. Тому статок і торгівля, кінцевою метою яких є прагнення збільшувати багатство, пов'язані головним чином з грішми, так наче вони певне матеріальне. А потім Арістотель каже:

> "І навпаки, інколи гроші видаються людям за непотріб, за умовну річ, зовсім неприродну, бо, коли замінити їх, вони втрачають усяку вартість чи користь у повсякденному вжитку, і в такому разі навіть заможна людина, маючи їх досить, не може купити собі бодай найнеобхідніше для прожиття. І тоді можна твердити, що таке багатство позбавлене усякого смислу, а людина, маючи надмір грошей, може померти з голоду, як це описується в легенді про Мідаса, у котрого внаслідок непаситних бажань усе, до чого він торкався, перетворювалося на золото".

Філософ викладає і протилежну думку, говорячи, що інколи гроші видаються за непотріб, оскільки вони не є природною річчю, як, скажімо, пшениця чи вино, а впроваджені законом, тому їх можна вважати умовним багатством. І він доводить це, висуваючи такі два докази. По-перше, таке багатство не є істинним, бо гроші можна поміняти, зважаючи на людський чинник, і тоді вони не мають ніякої вартості чи користі у повсякденному житті. Це трапляється в державі, коли, наприклад, цар чи влада скасовують наявну грошову одиницю. Отже, безглуздям було б вважати, ніби всяке багатство полягає тільки у великій кількості грошей. Другий доказ наводить у прикладі із заможною людиною: "І в такому разі..." Бувають випадки, коли людина, бу-

дучи багатою, не може роздобути хліба або вмирає з голоду. Мов у леґенді про одного Мідаса, що мав ненаситне бажання, аби все, до чого він торкався, перетворювалося на золото. І внаслідок цього, маючи купу золота, він помирав з голоду. Отже, динарії — не справжнє багатство. А потім Арістотель говорить:

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

Філософ робить висновок про істинність твердження і говорить, що мають слушність ті, хто вважає багатство і гроші різними поняттями. Певне багатство — природна річ, бо під ним, як сказано вище, мають на увазі предмети, необхідні для існування. Таке набуття багатства, власне, й відноситься до домашнього господарства. Натомість наживання статків шляхом торгівлі, не у всякий спосіб може збільшувати кількість майна, а тільки через обмін, пов'язаний з грошовими знаками. Тому все це (і наживання статку, й торгівля) полягає в грошових операціях, і динарії є критерієм такого обміну, звичайно, поки вони мають вартість. Отже, правильно вважають багатими тих людей, хто володіє предметами, необхідними для життя, а не тих, у кого надмір грошей. Далі Арістотель каже:

> "І таке багатство — те, що виникає від наживання статку, — справді не має меж. Скажімо, як медицина має безмежну мету — цілковите здоров'я людини, так і будь-який з видів мистецтва не знає меж у своїй кінцевій меті і для цього напружує всі свої сили; але ті засоби, що ведуть до мети, не безмежні, бо мета і є крайньою позначкою для всякого мистецтва. Так треба розуміти і наживання статку, яке ніколи не буває обмеженим у досягненні мети, бо кінцевою метою тут є безмежне багатство та володіння грішми. Однак у домашньому господарстві, не в справі наживання статку, межа існує, бо в ньому немає необхідності нагромаджувати гроші".

Довівши, що гроші впроваджуються законом, Арістотель говорить про безмежність такого наживання статку, вирізняючи у цьому два моменти. Спершу він пояснює твердження. Потім з'ясовує зміст такого засновку: "Причиною цього є те..." Твердження філософ розділяє на дві частини. Спершу з'ясовує, в чому полягає суть даного питання. Потім розкриває те, що викликає сумніви: "Внаслідок цього здається..." Отже, спочатку він говорить, що багатство, пов'язане з наживанням статку, тобто з торгівлею (а все це крутиться головним чином навколо грошей) є безмежним. І доводить це так. Бажана мета у вся-

кому мистецтві безмежна. Саме ж бажання у цій меті є конкретним, тому має окреслені межі. Отож мета має крайню позначку за певним правилом чи мірою. Для прикладу взято медицину. Її мета — безмежна і полягає в тому, аби якомога краще лікувати людей. Але насправді це виглядає неможливим: можна вилікувати тільки певною мірою, тобто щоб лікування виявилось корисним. Так і в інших мистецтвах. Суть даного міркування в тому, що мета — це те, чого можна досягти, і вона є певною реальністю. Коли ж уявляється як певна нереальність — то й буде саме такою. Як-от: біле розсіює зір, біліше розсіює дужче. Але в наживанні статку гроші є кінцевою метою, тому всі й прагнуть нагромаджувати їх. У домашньому ж господарстві кінцева мета не така, все підпорядковане іншій меті — управління домом. Отже, наживання статку вимагає безмежної кількості грошей, домашнє ж господарство — певної кількості. А потім Арістотель говорить:

> "І хоча здається, що всяке багатство мало б обмежуватися необхідністю, та насправді відбувається саме навпаки: усі, хто прагне грошей, намагаються збільшити свій статок до безмежності".

Отже, на підставі засновків Арістотель розв'язує питання. І тут він вирізняє два моменти. Спочатку висуває твердження. Потім розв'язує сам сумнів: "Причиною цього..." Отже, говорить Арістотель, виходячи з наведених вище міркувань, можна твердити, що в господарстві багатство має певну крайню межу. Але, розглядаючи це на практиці, переконуєшся в протилежному. Усі, хто працює в господарстві, прагнуть збільшити кількість динаріїв до безмежності, аби придбати за них необхідні для життя предмети. І Арістотель продовжує:

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

Філософ розв'язує згаданий вище сумнів, указавши на причину різного підходу до цього питання й говорячи, що таке різнотлумачення викликане близькістю цих видів діяльності, які обслуговують господарство. Скажімо, за гроші можна придбати необхідні предмети, так само через торгівлю можна накопичити грошову масу. В обох випадках ми маємо однакові за змістом дії, а саме набуття майна. Насправді це не одне й те ж; бо в господарстві набуття майна підпорядковане іншій меті, а саме — управління домом. У накопиченні ж грошей, зрозуміло, пов'язаному з торгівлею, єдина мета — збільшення статку. Отож через тісний зв'язок торгівлі з господарством грошові операції стають

конче необхідними, тому дехто наполягає на тому, що треба зберігати й примножувати динарії до безмежності. А потім Арістотель каже:

> "Причиною такого ставлення (до грошей) є прагнення до життя, але не до щасливого. Оскільки ж бажання жити не має меж, то й прагнення оволодіти засобами, які задовольняють це бажання, також безмежне. Навіть люди, котрі прагнуть до щасливого життя, шукають того, що дає їм фізичну насолоду. Оскільки ж цього, як вони вважають, можна досягти через засоби власності, всі їхні зусилля спрямовуються саме на придбання власності".

Філософ вказує на причину явища, яке він з'ясовує, тобто: чому управителі домів іноді наполягають на безмежному примноженні кількості грошей. І тому, через зазначену причину, бувають певні зловживання, які він з'ясовує. Арістотель ділить свої твердження на три частини, з огляду на три види зловживань. Друга частина починається зі слів: "Друга частина збільшення..." Третя: "І коли люди не в змозі..." Отже, пояснюючи, чому управителі домів невтримно намагаються збільшувати статки до безмежності, філософ говорить, що головна причина такого явища полягає у бажанні людей жити собі на втіху, хоч би яким було в них водночас і прагнення до щасливого, тобто чеснотливого життя. Адже коли б вони прагнули жити чеснотливо, то задовольнилися б лише необхідним для їхнього природного існування. Однак, нехтуючи цим, вони прагнуть жити за власними бажаннями. Тому кожен намагається надбати те, чим сповнене його бажання. Оскільки ж людські бажання сягають у безмежність, то й прагнення їхні здобути те, що вдовольнить власне хотіння, теж безмежні. Декотрі люди хочуть досягти щасливого життя, але й вони додають до нього тілесні насолоди. А цього, за їхніми уявленнями, можна досягти, коли маєш чимале багатство. Тож усі їхні турботи спрямовані на наживу. Тому можна побачити, що цією причиною керується й управитель дому, головною турботою якого є забезпечення хороших умов життя тим особам, котрі проживають у домі. Ось так виникає перше зловживання: люди, не маючи бажання жити чеснотливо, прагнуть наживатись до безмежності. А далі Арістотель говорить:

> "Ось так і набув розвитку другий вид мистецтва наживати статки. Оскільки ж фізичних утіх існує донесхочу, то люди з такими нахилами шукають засобів, які давали б їм можливість задовольнити цей надмір утіх. І коли люди не в змозі досягти своєї мети через наживання статку, вони намагаються це зробити в інший спосіб, використовуючи всі свої можливості, навіть усупереч природі. Так, приміром, хоробрість полягає у відвазі, а не в наживанні статку. Достоту так військове мистецтво чи медицина полягають не в наживі, а перше — у здобутті перемоги, друге — в піклуванні про здоров'я. Однак люди, про котрих йшлося вище, спрямовують всі свої зусилля задля наживи, що є для

них кінцевою метою, заради чого вони готові на все. Саме про таке мистецтво наживати статки, що не є необхідним, я й вирішив сказати, тобто з'ясувати його суть і ті причини, через які ми вдаємося до нього. Також і вказав на відмінності між необхідним наживанням статку і таким, що не є необхідністю. Необхідне заняття належить до домашнього господарства, воно природне, спрямоване на добування життєвих засобів і не безкінечне (як те заняття — не необхідне), а має свої межі. Відтак стає зрозумілою відповідь на поставлене раніше запитання: чи належить до царини діяльності господаря або державця заняття наживати статки, чи ні? Щоправда, треба вважати, що таке заняття немовби існує наперед: адже держава не створює людей, а бере їх такими, як створено природою. Достоту так і природа дає людині необхідні продукти, оскільки їх дають земля, море тощо; і правильно порядкувати усім цим входить в обов'язки господаря дому. Так, ткацтво має на меті не виготовлення вовни, а її використання, тобто вміння розпізнати, яка вовна якісна і придатна, яка ж неякісна й негодяща".

Філософ з'ясовує друге зловживання управителів домашніх господарств, говорячи, що вони у намаганні збагатитись використовують інший вид наживання статку, а саме: торгівлю, яка не є необхідною і притаманною для господарства, яка не спрямована на придбання необхідних засобів до життя. І, прагнучи донесхочу задовольняти свої фізичні втіхи, вони шукають усіляких засобів, аби домогтися цього, тобто надбати багатство. Ось таке друге зловживання, коли не природне і не необхідне береться для вжитку в господарстві. Нарешті, філософ з'ясовує третє зловживання: "І коли люди не в змозі..." І говорить, що, оскільки люди не завжди можуть через спосіб наживання статку надбати потрібне їм для задовольнення надміру своїх бажань, вони намагаються роздобути ці засоби іншими шляхами і користуються будь-якою можливістю, скажімо, хоробрістю, чи мистецьким хистом, чи службовим становищем, — тобто тим, що не є природне. Так, приміром, хоробрість є певна чеснота, і тому не належить використовувати її задля наживи, а треба виявляти відвагу в бою. Звідси випливає, що, коли дехто користується хоробрістю для збагачення, — він діє не природно. Так потрібно розглядати й військове мистецтво чи медицину: для першого притаманно здобувати перемогу, для другого — лікувати хворих, однак жодне з цих занять не має на меті наживання статку. Проте декотрі люди і військову справу, і заняття з медицини обертають у наживу і в такий спосіб перетворюють на необхідність наживання статку, тобто грошей. Таким чином для цієї мети, тобто наживи, вони підпорядковують решту занять. Ось чому сказано в Еклезіаста: "Усе кориться грошам". Отже, із сказаного вище філософ робить висновок про наживання статку понад необхідність: воно є безмежним у своїй кінцевій меті, й головна причина цьому — безмежні людські бажання. Сказано також і про необхідне набування статку, що передба-

чає нагромадження майна до певної позначки, оскільки володіння необхідними для життя предметами має певну межу. Так, господарство пов'язане з природними потребами, зокрема, що стосується продуктів. І такі потреби, на відміну від першого наживання статку, не є безкінечними, бо задоволення предметами першої необхідності має певну кінцеву межу. Отже, можна розуміти так, що існує наживання статку необхідне і зайве. Однак вони, хоч і різняться між собою, належать до господарства. (Отож із сказаного зрозуміло й те, про що йшлося напочатку). Філософ знову порушує поставлене вище питання: наживання статку є частиною господарства чи його допоміжним заняттям? У відповіді на це питання він вказав на певні особливості, відокремивши статок від поняття "власність". І тут зазначає два моменти. Спершу доводить, що наживання статку є допоміжним засобом у господарстві. Потім з'ясовує, яким чином одне наживання статку гідне похвали, друге — докору: "Отже, як ми сказали, це заняття буває двояким..." У першому твердженні він вирізняє три моменти. Спершу з'ясовує поставлене вище питання. Потім порушує другий сумнів: "Однак у декого виникає й друге питання..." Далі Арістотель висуває певне твердження, говорячи: "Здебільшого, як і сказано вище..." Отже, тепер з усього сказаного зрозуміла відповідь, якої дошукувались від початку. Чи наживання статку відноситься до господарства і держави, чи ні? Чи воно буде взагалі чимось особливим? І правильна відповідь така: наживання — не частина господарства, а допоміжний засіб, про що говорилося вище. Однак треба зважати, що таке наживання немовби існує наперед; скажімо, ще до заснування домашнього господарства і держави неминуче існували люди, котрі й утворили дані об'єднання. Адже політика не робить людей, а бере їх від природи народженими і користується ними в реальності. Так само й економіка не виробляє продуктів, а їх дає природа, чи то завдяки землі, чи морю, скажімо, хліб, рибу тощо. Отже, вироблення й набуття таких предметів не є притаманним чи безпосереднім заняттям політики чи економіки. Однак для дому притаманним і необхідним є розподіл цих засобів. Так, ми бачимо, що метою у ткацтві є не вироблення вовни, а використання її, потреба розпізнати, яка вовна придатна для вжитку, яка ж неякісна й непридатна. Отже, економіку обслуговує природа, котра породжує людей і дає продукти й наживання статку, так само як ткацтво обслуговує природа, даючи йому вовну, і торгівля, купуючи її. А потім Арістотель говорить:

> "Однак у декого виникає сумнів: чому те заняття, що стосується наживання статків, — частина домашнього господарства, а медицина ні? Адже здоров'я так само необхідне для членів сім'ї, як і засоби чи інші життєві потреби. (Відповісти можна так): з одного боку, і господар, і правитель мусять піклуватися про здоров'я своїх підданих; з другого ж

боку, ця справа — предмет не їхньої турботи, а лікаря. Достоту так і щодо грошей: в одних випадках турбота про грошові засоби — справа хазяїна, в інших ні, але це відіграє службову роль у господарстві".

Отже, Арістотель порушує друге питання, а саме: члени сім'ї мають потребу у нормальному стані здоров'я достеменно так, як вимагають необхідних засобів існування, скажімо, хліба чи одягу. Тож чи буде галузь медицини, потрібна для цього, такою самою частиною господарства, як і наживання статку? Філософ відповідає на це запитання так. Господар і правитель певною мірою зобов'язані піклуватися про стан здоров'я своїх підданих, тобто виконувати поради медиків. Певною ж мірою ця справа їх не стосується. Натомість лікарі мусять вишукувати ті засоби, з допомогою яких успішно проводиться лікування. Таким же чином розглядається справа з грішми: вона певною мірою стосується господаря, особливо в тих випадках, коли постає питання, як використати роздобуті гроші. Певною ж мірою — це справа службових осіб у домі, тобто вони повинні думати над тим, з яких джерел можна роздобути гроші. Тому й це заняття не належить до господарства, а є допоміжним засобом, — мова йде про наживання статку. Далі Арістотель каже:

"Здебільшого ж, як мовилося вище, вона повинна вважатись такою, що існує наперед від самої природи. Адже природа турбується, щоб забезпечити продуктами харчування створену нею людину. І кожній породженій істоті вона підносить засоби існування. Тому й природним для всіх людей є прагнення наживати статки з усяких рослин і тварин".

Філософ знову повторює думку про те, що природа подає все необхідне і воно (про це теж говорилося) існує в ній раніше, ще до того, як його стала використовувати економіка чи політика, здебільшого для обслуговування різних занять. І він доводить твердження, говорячи, що природа подає їжу всякій істоті, яку сама ж і породила. Ми бачимо, що все, виникаючи, пов'язане з першоосновою народження, тобто з їжею. Людина ж утворюється з природних складників, тому інші природні предмети є поживою для неї. І добування їх — природне заняття, наприклад, добування продуктів з рослин чи тварин. Коли ж дехто наживає майно не з природних речей, а з допомогою динаріїв, — таке майно не є природним. А потім Арістотель говорить:

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

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

З'ясувавши суть цих двох способів наживання добра, Арістотель твердить, що один з них заслуговує похвали, другий — ганьби. Отже, один з них — торгівля, коли наживають статки з допомогою грошових операцій. Другий спосіб — економічний, коли набувають багатства з необхідних предметів, звісно ж, як сказано, з плодів та тварин. Цей другий спосіб необхідний для життя людей, тому користується пошаною. А інший — торгівля — переноситься від природно необхідного обміну до задоволення бажань, тому й викликає осуд. Адже цей спосіб наживи неприродний, бо полягає не в обміні необхідними предметами, з метою покрити нестачу в природних речах, а зводиться до взаємних грошових операцій, щоб отримати якомога більший прибуток у вигляді динаріїв. Тому слушно таке лихварство осуджують, а поняття "відсотки", пов'язане з ним, викликає ненависть, бо в даному випадку йдеться про зростання самих динаріїв. Тому вони так і називаються (приріст): ми бачимо, що, як діти схожі на своїх батьків, так і відсотки, походячи від динаріїв, схожі на них. І здебільшого така нажива взагалі суперечить природному стану речей; навпаки, природно було б, якби накопичувалося майно, навіть у вигляді динаріїв, але з предметів першої необхідності, не з самих динаріїв. Ось чому один спосіб наживання викликає повагу, другий — осуд. А потім Арістотель говорить:

"Отже, змалювавши те, що стосувалося пізнання даного питання (наживання статку), достатньою мірою, треба визначити його корисні моменти. Їх, зрештою, можна розглядати цілком довільно, оскільки застосування їх на практиці вимагає досвіду".

Проаналізувавши походження, особливості та частини мистецтва наживання статку, Арістотель послідовно з'ясовує й те, що стосується практичної сторони питання. І спершу він веде мову про свій намір. Потім про практичні, тобто корисні моменти даного заняття: "До практичної сторони мистецтва..." Отже, спочатку Арістотель каже, що, оскільки достатньою мірою визначено питання про наживання статку, розкрито його суть, треба з'ясувати його зв'язок з практичною стороною, тобто якою мірою воно піддається застосуванню на ділі. Адже все, що стосується реальності і пов'язане з людськими діями, можна розглядати довільно, і не складно дивитися на це питання з погляду універсальності. Однак необхідно мати досвід у застосуванні такого мистецтва, щоб людина могла отримувати фактичну користь у цій справі. І далі Арістотель каже:

"До практичної сторони мистецтва наживати статки належить набуття досвіду у справі придбання самих предметів: які з них найкорисніші, де і в який спосіб їх можна роздобути. Скажімо, виникає питання: яку користь дають коні, бики, вівці та решта домашніх тварин? Так ось, тільки завдяки досвідові можна визначити, які з них найкорисніші, або побачити, які з них де водяться, адже одні з домашніх тварин народжуються в одних місцях, інші — в других. Така обізнаність конче потрібна і в землеробстві: яка земля родюча, яка — непридатна. Досвід необхідний також і в бджільництві, тваринництві, рибальстві тощо, бо й ці заняття дають користь і, властиво, становлять поняття "наживання статків".

Філософ розглядає те, що стосується практичного боку наживання майна. І вирізняє тут два моменти. Спершу він визначає частини самого питання. Потім наводить певні свідчення щодо практичного розгляду даного предмета: "Є й дослідження з цього предмета..." Стосовно першого твердження, він вирізняє два моменти. Спочатку визначає частини набування статків, пов'язані з необхідністю. Потім — частини, не пов'язані з необхідністю: "Найзначнішим же видом діяльності, що має на меті обмін..." Отже, вище сказано про необхідне наживання статку, який складається з предметів першої необхідності. Їх своєю чергою дає людині природа. Таке наживання статку відбувається двома способами: перший — коли людина наживає статки з купівлі або продажу необхідних предметів. І філософ твердить, що внаслідок цього способу наживання людина має практичну користь: вона набуває досвіду в справі придбання предметів, тобто знає, які з них коли і як можна дуже вигідно продати чи купити. Потім Арістотель з'ясовує питання, з чого, зрештою, складається власність. Отже, певна власність складається з коней, биків, овець та решти домашніх тварин. Тому треба знати, які з них дають найбільший прибуток і де їх можна придбати за прийнятну ціну. Потім (треба знати), які з них і в якій місцевості водяться в дуже великій кількості, аби там їх закупити, і в якому місці їх можна вигідно продати. Ще одна частина такої власності складається з продуктів землеробства, які людина, виростивши у великій кількості, може збувати. Для цього необхідний досвід щодо культури землеробства: треба знати, яка земля дає плоди, яка — неродюча, де корисно сіяти пшеницю, а де — вирощувати виноградник, сад, оливки. Саме завдяки досвідові людина матиме на своїй землі рясні врожаї. Обізнаність конче потрібна і в решті господарчих занять: бджільництві, в усякому тваринництві, рибальстві, птахівництві, завдяки чому людина має допоміжні й необхідні засоби існування. Навіть більше, такі заняття дають їй змогу неабияк примножити власні статки. Отже, звідси видно, з яких найпритаманніших і найнеобхідніших видів діяльності набувається статок, а саме — з природних предметів, через які й виникло майно. І далі Арістотель каже:

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

Отже, Арістотель визначає види мистецтва у наживанні статків, мета яких — обмін. Вже говорилось, що нажива шляхом обміну передбачає придбання тих предметів, які не є необхідними. І він називає це торгівлею, оскільки є ще обмін природними предметами, що теж належить до торгівлі. У першому твердженні він виокремлює три моменти. Спочатку визначає різновиди такої торгівлі. Потім уникає спроби докладніше розглянути їх: "Про кожен з них..." Далі висуває певне твердження: "З-поміж них найвипробуванішим..." Отже, говорячи про види діяльності, Арістотель з'ясовує чотири частини наживання статку: з них перший і найзначніший вид діяльності — торгівля. Адже саме торговці наживають найбільші статки. І цю першу частину філософ ділить на три підвиди: перший з них — морська торгівля, тобто коли обмін ведеться через море. Другий — транзитна, тобто коли товари перевозяться суходолом у вигляді вантажів на возах чи в'ючній худобі. Третій (підвид) — дрібна торгівля, тобто коли окремі торговці не перевозять товар ані морем, ані суходолом, а допомагають купцям розпродувати предмети. І ці підвиди різняться між собою: одні з них, як, скажімо, перевезення товарів суходолом, пов'язані з меншим ризиком. Другі ж, як, приміром, морська торгівля, дають більший зиск, але пов'язані з більшою небезпекою. Інший значний вид діяльності, що має на меті обмін, — віддавання грошей під відсотки, що призводить до зростання їхньої кількості завдяки обігу. Третій вид — продаж своєї робочої сили: тут мова йде про людей, котрі працюють за платню. Щоправда, спостерігається певна відмінність: бо в одному випадку йдеться про застосування робочої сили в різних ремеслах, наприклад, в кухарстві та в решті таких занять. В другому ж — мова йде про людей, що не придатні до ремісничої діяльності і працюють тільки фізично, скажімо, копають на полях чи виконують щось подібне, отримуючи за це платню. Четвертий же вид — середнє між природним наживанням статку, що викликане необхідністю, і обміном. І прибу-

ток тут отримують, приміром, видобуваючи каміння чи метали з надр землі. В даному випадку існує схожість цього виду діяльності з природним набуванням майна, адже землеробські культури теж вирощують на землі. А з другим видом діяльності, обміном, існує схожість у тому, що з металів теж не виробляють плодів, необхідних для життя, які дають поля чи тварини. Вони корисні для інших цілей: скажімо, для спорудження будівель, виготовлення певних знарядь. І цей четвертий вид охоплює усякі метали: золото, срібло, залізо тощо. А потім Арістотель говорить:

"Про кожен з цих видів у загальних рисах мовлено досить. Звичайно, корисно було б зупинитися детально, з практичного погляду, проте, безперечно, ми завдали б собі зайвий тягар, викладаючи суть цих питань".

Філософ уникає детального викладу цих питань. І говорить, що з практичного погляду було б корисно для тих, хто має бажання наживати статок, (як було сказано), докладніше розглянути кожен із цих видів. Однак (вважає він) довго зупинятись на цих двох питаннях зайве і обтяжливо, бо треба з'ясувати насамперед важливіші (моменти). І Арістотель продовжує:

"З-поміж них найвипробуванішим видом діяльності є той, у якому найменше випадковості, а найжалюгіднішим — той, у якому найбільше терпить фізична природа людини; найбільш рабським — той, де вимагається тільки застосування фізичних сил, а найменш шляхетним — той, де найменше зважають на чеснотливість".

Отже, Арістотель аналізує твердження про застосування робочої сили в ремеслах і поза ними. І говорить, що найвишуканішим видом діяльності є той, де випадковість відіграє найменшу роль, — тобто ремесло, котре найменшою мірою залежить від волі випадку; рибальство ж та решта подібних видів — недосить витончені. Отже, ті види діяльності, результат яких мало чим залежить від волі випадку, — особливо витончені, наприклад, ковальство тощо. Найвідразливіші і найбридкіші види діяльності — ті, де найбільшою мірою брудниться природа людини: як-от кухарство, миття посуду тощо. Найбільш рабське заняття — коли використовується головним чином фізична сила людини: скажімо, носіння вантажів, виконання кур'єрських обов'язків. А найнегіднішим видом є той, де майже зовсім нехтують чеснотливістю душі чи тіла, як це видно з наведених вище прикладів. А потім Арістотель говорить:

"Існують і дослідження з цих питань: наприклад, твори Харета Паросського й Аполлодора Лемноського про обробіток землі, про родючі й неродючі ґрунти".

Філософ говорить, що є корисні дослідження з названих вище питань. І спочатку він твердить, що треба розглянути ці питання на основі досліджень. Потім наводить приклади: "Так само є твори й інших письменників..." Отже, спершу Арістотель говорить про те, які вчені досліджували ці питання. От як відомий Харет, паросець за походженням, і Аполлодор, лемносець, написали твори про обробіток землі, про родючість і неродючість ґрунтів, достоту як у римлян Палладій. Інші дослідники теж працювали над подібними питаннями. Тому кожен, маючи бажання набути ширших знань, може скористатися цими книгами. А далі Арістотель каже:

> "Так само є твори й інших письменників, де розглядаються подібні питання. Кожен, хто цікавиться ними, може набути достатніх знань із цих досліджень. Треба також збирати докупи ті усні відомості, що розповідають, у який спосіб декотрі люди нажили собі статки. Все це стане у пригоді тим, хто прагне збільшити статок у господарстві".

Філософ повідомляє про решту вартих розгляду документів. І спочатку він ставить завдання. Потім наводить приклад: "Так, одна з усних розповідей стосується Фалеса Мілетського..." Отже, спершу він говорить, що треба не тільки знайомитися з книгами, в яких міститься дослідження даної теми, а й звертати увагу та розглядати усні приклади на підставі розповідей про те, яким чином певна людина надбала собі неабиякий статок. Це корисне особливо для тих, хто прагне збагатитись. І Арістотель продовжує:

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

Зазначмо, що до цих прикладів Арістотель додає ще два, з них другий починається: "У Сицилії..." У першому твердженні він вирізняє два моменти. Спочатку наводить приклад. Потім доводить, який практичний інтерес із цього: "А ще..." Отже, з першого наведеного прикладу треба знати, що Фалес із Мілета був одним із семи мудреців, хто першим взявся вивчати натурфілософію; решта шість роздумували над людськими проблемами. Внаслідок своїх спостережень він набув певного практичного досвіду в справі наживання статків, хоча своє

життя присвячував не бажанню збагатитись, а осягненню мудрості. Однак із своїх спостережень за природою він зміг дійти і певного загального розуміння, як набувати статок. Оскільки йому докоряли за бідність і за його мудрування, що не давали користі, то він, спостерігаючи за небесними явищами, в чому мав досвід, передбачив надзвичайно рясний урожай оливок. Попереднього року теж був багатий урожай на ці плоди, і, звичайно, такої рясноти оливок уже не очікувалось. Отже, знаючи, що взимку олійниці працюватимуть на повну силу, він за невеликі гроші законтрактував у власників усі переробні підприємства в Мілеті й Хіосі, — бо ті не сподівалися мати великих прибутків наступного року. Коли ж почалося збирання врожаю, всі кинулися до нього, і він за вигідну для себе ціну повіддавав на відкуп всі олійниці. Розжившись таким чином на неабиякі гроші, філософ довів, що без певних зусиль можна розбагатіти, однак для нього таке заняття — не головне, тобто в такий спосіб він засвідчив свою мудрість. А потім Арістотель говорить:

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

Філософ доводить, що наведений вище приклад має практичний інтерес, коли справа стосується наживання статків. І відзначає, що дуже важить у цій справі, коли хтось бере в свої руки усі важелі в торгівлі: тобто деякі предмети у державі продає тільки він. Відтак Арістотель продовжує:

> "У Сицилії один спритник на віддані йому на ріст гроші скупив усе залізо з рудниками, а потім, коли туди з'явилися купці, спродував їм залізо як монополіст із невеликою націнкою, однак при цьому зумів на п'ятдесяти талантах заробити сто. Діонісій, довідавшись про це, видав наказ, щоб він покинув Сиракузи (щоправда, з грішми, які було дозволено вивезти із собою). Бо той знайшов таке джерело прибутків, що шкодило Діонісієвим інтересам".

Тут, Арістотель наводить другий приклад, спершу переповідаючи факт. Потім він показує схожість обох розповідей. Отож спочатку каже, що котрийсь (із громадян) у Сицилії мав гроші, віддані йому на ріст. За них він скупив усе залізо з рудників, що експлуатувались. Коли ж з'явилися купці, він продав залізо як монополіст. І хоч збував метал з невеликою націнкою відносно звичайної ціни, аби швидше продати його, однак з п'ятдесяти талантів мав прибутку удвічі більше. Довідавшись про це, сиракузький тиран Діонісій звелів скоробагатькові більше не затримуватися в Сиракузах, втім, дозволивши йому забрати із собою гроші. Адже тирани вбачають шкоду для себе, коли декотрі з громадян можуть так швидко і сильно розбагатіти. А потім Арістотель говорить:

"Отже, той спритник побачив те саме, що свого часу Фалес: обидва вони зуміли встановити монополію на продаж. Такі факти можуть стати у пригоді й політикам. Адже і держави, а ще більшою мірою сім'ї, маючи потребу в грошах, можуть скористатися таким способом. Тож у державі декотрі політичні діячі працюють тільки у цьому напрямку".

Таким чином, філософ з'ясовує діяльність обох осіб: невідомий спритник із Сиракуз і Фалес, філософ, побачили одне й те саме, тобто що в торгівлі для отримання прибутків необхідно бути монополістом. Ця річ має практичний інтерес і для державців. Багато-бо держав, терплячи нестачу грошей, мусять користатися цим способом для поповнення скарбниці. Те саме стосується, і, далебі, ще більшою мірою, сімей. Ось чому той, хто береться за державні справи, повинен в основному йти цим шляхом, аби збільшити грошові доходи держави. А далі Арістотель каже:

"Отже, домашнє господарство, про що говорилося вище, складається з трьох частин: влади господаря над рабами; влади батька над дітьми; стосунків між чоловіком і дружиною. Причому влада над дружиною і дітьми існує як над вільними істотами; проте вона здійснюється різним чином. Влада чоловіка над дружиною схожа на владу державця (над громадянами), влада ж батька над дітьми — на владу царя над підданими. Чоловік за своєю природою — за винятком деяких природних відхилень — більш покликаний у керуванні, а людина зрілішого віку краще керуватиме, ніж молода й незріла".

З'ясувавши суть відносин господаря і раба, додавши при цьому трактат про природну власність, Арістотель визначає суть решти двох типів домашніх відносин: між чоловіком і дружиною, між батьком і дітьми (що було викладено вище). І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з'ясовує певну суть подружніх відносин. У другій частині він, однак, уникає докладнішого розгляду питання: "Про чоловіка ж і дружину..." У першому випадку філософ вирізняє два моменти. Спочатку визначає суть відносин між подружжям: порівнює їх із владою принцепсів, тобто державців. Потім він порушує певне загальне питання, що стосується всіх: "Існують, проте, сумніви...". У першому твердженні Арістотель виокремлює три моменти. На початку порівнює подружні відносини із владою державних мужів (над своїми підлеглими). Потім коментує зроблене порівняння: "У державних інституціях..." Далі показує, що господарські обов'язки найбільшою мірою впливають на відносини в сім'ї: "З другого боку, зрозуміло..." Отже, спершу він говорить, що як в економіці, так і в сім'ї існує три типи відносин. Перший, як було сказано, — відносини між господарем і рабом. Другий — відносини між батьком і дітьми, так звані батьківські стосунки. І третій — між чоловіком і дружиною, так звані подружні стосунки. Отже, батько має владу над дітьми, а чоловік — над дружи-

ною. В обох випадках ідеться про владу не над рабами, а над вільними особами. Отже, по-перше, між двома типами влади існує істотна відмінність. По-друге, тип сімейної влади має дві різні форми. Так, влада чоловіка над дружиною подібна до влади державця (над підлеглими), коли його обирають на вищу посаду. Влада ж батька над дітьми подібна до влади царя: як батько над дітьми, так і цар має повну владу над своїми підлеглими. Стосовно влади над жінкою, то чоловік не має повних прав на неї, а тою мірою, якою йому дозволяє це матримоніальний (шлюбний) закон; так і керівник у державі не має повної влади над своїми громадянами, а в межах, визначених законом. По-третє, філософ заявляє, що ці дві форми влади — природні, бо завжди, як заведено, головніший у природі буде керувати. І за природою чоловік — головніший від жінки (не беручи до уваги таких випадків, коли чоловіки поводяться, мов жінки, — це суперечить їхній природі). Так само й батько покликаний керувати дітьми — як старший над молодшими, як зрілий над незрілим. Отже, природно, чоловік повинен керувати жінкою і батько — дітьми. А потім Арістотель каже:

> "В державних органах влади, коли відбувається заміщення посад, часто той, хто керує, замінюється тим, хто є підлеглим; звичайно, і ті, й інші прагнуть провести риску між собою та підлеглими і в зовнішньому вигляді, і в мові, і в знаках пошани. Як, зрештою, Амасіс у розповіді про свій умивальник. Подібним чином будуються стосунки між чоловіком і жінкою".

Філософ розтлумачує наведене порівняння. Спочатку подружні відносини він уподібнює до державних, а батьківські — до царських: "Влада ж батька над дітьми..." Отже, Арістотель спочатку з'ясовує відмінності, наводячи приклад із тим, як відбувається заміщення посадових осіб у державних органах. Звичайно через рік кожен урядовець складає свої обов'язки, поступаючись місцем іншому, хто був підлеглим. За такої системи влади не важко стерти будь-які відмінності, що існують між начальниками й рядовими. Однак керівники стараються все-таки зберігати відмінність між собою та підлеглими, наскільки це можливо, у зовнішньому вигляді, у знаках пошани, у самій манері розмови. Так, їх починають по-особливому величати і звертатися до них інакше, ніж раніше. Так само і з почестями: декотрі громадяни виявляють пошану до людини тоді, коли вона при владі, хоча раніше не виявляли. Достоту як поет Амасіс говорить про свій умивальник, якого обступали і виказували йому велику пошану, мов якомусь вельможі. Отже, зрозуміло, що посада урядовця заміщується другою особою, а в стосунках між чоловіком і жінкою такого не спостерігається. Адже чоловік не може стати жінкою, і навпаки, а завжди залишається у своєму стані. А потім Арістотель говорить:

"Влада ж батька над дітьми подібна до царської (над його підлеглими): батько панує над дітьми і через любов до них, і внаслідок того, що старший від них за віком. А саме таким видом влади є царська. Тому добре сказав Гомер про Зевса, назвавши його "батьком людей і богів", царем усіх. За своєю природою цар повинен відрізнятися від решти людей, хоча й одного з ними роду. Подібним же чином мають будуватися стосунки між старшими і молодшими, батьками й дітьми".

Філософ порівнює батьківську владу з царською, виявляючи в них схожість. І говорить, що батьківська влада є царською. Така влада постає з двох причин: по-перше, з любові, оскільки батько породжує дітей. І ця любов природна. По-друге, з огляду на старший вік батька: у цьому випадку він немовби має певну прерогативу щодо дітей. А саме таким видом влади є царська. Про це добре сказав Гомер, назвавши Зевса найвищим богом, батьком людей і богів, тобто царем усіх — і людей, і вищих субстанцій, яких називали богами. Отже, цар, маючи постійну владу, має і повні права над усіма підлеглими. За своєю природою він відрізняється від решти певним рівнем чеснотливості, хоча й належить до одного з ними виду. Він кращий за них, хоч рід у них єдиний. Подібним чином можна порівнювати стосунки між старшим і молодшим, між батьком, що породжує, і сином, котрий народжується. І старший, і батько мають немовби природну перевагу в зрілості. Тому необхідно, аби цар природно відрізнявся від решти. А він не вирізнявся б певною природною добродійністю, коли б не був справедливим у ставленні до рівних собі, маючи над ними завжди повну владу, як про це говориться у 3-й книзі. Отже, так природна відмінність відокремлює царську владу від політичної. А ще відмінність між царською владою і владою тирана, які за своєю природою однакові, полягає в любові: тиран панує над підлеглими, маючи на увазі тільки власні інтереси, а цар виявляє любов до своїх підлеглих. Відтак Арістотель продовжує:

"Зрозуміло також, що в господарстві треба більше турботи виявляти до людей, ніж до бездушної власності, піклуватися більше про чесноти перших, ніж про примноження останньої, — ми називаємо це багатством, — дбати більше про вільних людей, ніж про рабів".

Філософ робить висновок, що головне завдання в домашньому господарстві стосується двох форм взаємовідносин у сім'ї, і це важливіше за будь-що інше. Тобто (говорить), що треба більше піклуватися про людей, ніж про неживу власність, — скажімо, про хліб, вино тощо. І треба більше прагнути до чеснот, завдяки чому люди житимуть добре, ніж піклуватися про статок і збільшувати його, — інакше кажучи, думати про багатство. І так само треба більше дбати про чесноти вільних людей, ніж рабів. Це міркування випливає з такої думки: будь-яке головне завдання (яке ставить перед собою людина) визначається метою. Неживі ж предмети набуваються задля блага людей як мети, і ра-

бів (купують) для вільних, щоб слугували їм. А потім Арістотель каже:

"Виникають, однак, сумніви, коли питання стосується рабів: чи є взагалі у раба певна відмітна чеснота, окрім його здатності виконувати фізичну роботу і службові обов'язки? Мова про те, чи наділений раб такими чеснотами, як скромність, хоробрість, справедливість тощо? Чи він здатен тільки до фізичної праці? Відповідь може бути ствердною і заперечною. Коли (сказати) "так", то чим тоді раб відрізняється від вільного? Коли "ні", — така думка вважатиметься безглуздою, адже раби — люди, наділені мисленням".

Отже, говорячи про чесноти вільних і рабів, Арістотель вирізняє тут три моменти. Спочатку порушує це питання. Потім розв'язує його: "Таким чином, зрозуміло..." Далі, розв'язавши одне питання, ставить інше: "Можливо, хтось запитає..." У першому твердженні він виокремлює два моменти. Спершу порушує питання про господаря і раба. Потім про решту видів влади: "Майже таке питання..." Отож спочатку він говорить, що може виникнути питання стосовно рабів. Зрозуміло, що раб повинен мати певні фізичні чи виконавські якості, аби уміти й могти виконувати доручення господаря і служити йому, як про це сказано вище, — тобто треба домагатися, щоб раби теж володіли певними знаннями. Однак питання стоїть так: чи притаманні йому, крім названих якостей, інші, достойніші, скажімо, моральні чесноти: скромність, хоробрість, справедливість тощо? Чи жодною з подібних чеснот, окрім його фізичних здібностей, раб не наділений? Питання ускладнюється ще й такими двома моментами: коли рабові притаманні подібні (моральні чесноти), то, здається, він нічим не відрізнятиметься від вільних. З другого ж боку, оскільки раби — люди, котрі мають розум, то не личить твердити, буцім вони не мають чеснот, тобто не керуються розумом. І Арістотель продовжує:

"Майже таке питання виникає, коли розглядати, чи притаманні чесноти жінці й дитині? Чи повинна жінка бути скромною, мужньою і справедливою? Чи буде хлопчик свавільним, чи скромним? І, виходячи із загальних понять, треба розглянути це питання щодо владної істоти і щодо підлеглої (за природою): однакові у них чесноти чи ні? Бо, коли обом істотам властиві однакові чесноти, чому тоді один має панувати, а другий коритися? І ця відмінність не може бути більшою чи меншою, виходячи з різного рівня їхньої досконалості, оскільки поняття "панувати" й "коритися" мають видову відмінність, а не кількісну. Бо ж хіба не дивно, коли один повеліває, а другий чинить послух? І коли особа, повеліваючи, не буде скромною і справедливою, яким чином вона пануватиме як слід? Достеменно так, коли підлеглий не матиме відповідних якостей, як він справно виконуватиме свої обов'язки? Свавільна й нерішуча людина нічого ж не зробить як слід".

Філософ порушує те саме питання щодо решти форм влади й говорить, що воно стосується не тільки раба, але й жінки та дітей: тобто чи справді жінці треба бути скромною, і мужньою, і справедливою, чи ні? Так само й про дітей. Це питання можна також порушувати про тих, хто має владу і хто підлеглий. Причому філософ запитує риторично: коли господар і підлеглий наділені чеснотами однаковою мірою, то чи ж не безглуздо твердити, що один мусить коритися, а другий завжди командувати, тобто протягом усього життя? Очевидно, треба, щоб відбувалося заміщення посад, як це має місце за громадянської влади. Не можна говорити й про те, що чеснотливість пана й підлеглого відрізняється більшою чи меншою мірою, тому що така відмінність не була б видовою, а вона полягає саме у цій формі стосунків. Звідси випливає, що для відмінностей не досить, аби у даному випадку котрийсь був чеснотливішим за іншого. З другого боку, не годиться й твердити, нібито один має чесноти, інший не має. Адже й володар, коли не буде розсудливим і справедливим, не зможе добре повелівати. А підлеглий, коли не матиме чеснот, не зможе справно служити. В такому разі, як свавільна і боягузлива людина, він раз по раз нехтуватиме роботою і погано виконуватиме службу. А потім Арістотель говорить:

"Отже, зрозуміло, що і владар, і підлеглий повинні мати чесноти, але відмінні, як, скажімо, відрізняються між собою особи, що за своєю природою панують, і ті, хто чинить послух. А такі відмінності проглядають у самій психіці цих осіб, бо саме в ній закладено засади: одне від природи владне, друге — підвладне. Можна твердити, що кожна із засад має свої чесноти, вважаймо, розумні й нерозумні. Зрозуміло також, що таке співвідношення наявне і в решті форм людських стосунків. Однак найвиразніше воно проступає саме в цьому типі відносин: влада — підлеглість. Вільна людина застосовує свою владу над рабом інакше, ніж це робить чоловік над жінкою, батько над дітьми. В усіх них є психічні властивості (розумні й нерозумні), однак відмінні між собою. Так, рабові взагалі не притаманно міркувати, жінці ж притаманно, але така здатність не знаходить застосування. У дитини здатність міркувати ще не розвинута. Таке співвідношення треба припускати і в етичних стосунках: треба вважати, що вони притаманні всім істотам, але не однаковою мірою, а так, як це необхідно для кожної людини. Звідси висновок: той, хто панує, повинен володіти досконалими моральними чеснотами, — бо йому необхідно керувати, а розум означає керувати й старшинувати. Решті людей притаманні етичні чесноти, кожній відповідною для неї мірою. Тому зрозуміло, що моральні чесноти притаманні всім, як і було сказано вище. Але, приміром, скромність, хоробрість і справедливість притаманні чоловікові й жінці не однаковою, як вважав Сократ, а різною мірою. Отож хоробрість, притаманна начальникові, — одна річ, а хоробрість, притаманна підлеглому, — інша. Те ж саме можна говорити й про решту чеснот".

Отже, філософ розв'язав поставлене питання. І спершу з'ясував його в загальних рисах. Потім — конкретно: "Це видно..." Отож він робить висновок із наведених міркувань щодо першої частини (питання): як начальникові, так і підлеглому потрібно володіти чеснотами, а то не буде діла ні з керуванням, ні з послухом. Проте їхні чесноти (начальника й підлеглого) різняться між собою. І це він стверджує, виходячи з того, що певних людей природа призначила для покори, і наводить приклад, торкаючись психіки людини й говорячи, що один з її складників — природна покора; тут мова йде про певну нерозумність — приміром, гнівливість, невситимість бажань.

Отож ми з'ясовуємо, що всім людям притаманна певна чеснотливість, але різною мірою і не однакова за якістю, — чеснотливості притаманна розсудливість, а до нерозумних якостей відносять свавільність, хоробрість тощо. Тож зрозуміло, що в такому співвідношенні, як у випадку з господарем і підлеглим, перебувають чесноти і в інших осіб, котрі керують чи коряться. І за своєю природою вони різняться між собою: чесноти у начальника й підлеглого різні. Адже вільна людина чинить свою владу над рабом інакше, ніж чоловік над своєю дружиною чи батько над дітьми. Отже, як сказано вище, усім притаманні певні складники психіки. Звідси випливає, що й чесноти, про які вже згадано, притаманні всім людям, але вони виявляються по-різному. І тут, пояснюючи співвідношення між чеснотами, Арістотель виходить із міри розумності, що виявляється у здатності розсудливо міркувати. Так раб, оскільки він раб, не має здатності судити про свої дії. Його думка така: про нас потурбуються ті, хто чинить владу над нами. Отже, раб не в силі судити про свої вчинки, а його дії залежать від господаря. Виходить, у раба немає можливості вільно міркувати. Жінка ж здатна до вільних суджень, але вони не знаходять практичного застосування. Пояснення цьому таке: через природну слабкість жіночої статі їхній розум невпевнено долучається до розсудливих міркувань, одразу зникають під впливом певних почуттів, скажімо, через бажання, гнів, любов чи щось подібне. Діти також мають здатність до міркувань, але їхні міркування незрілі. Це пояснюється так: вони не наділені зрілим розумом, аби мати змогу обмірковувати певні питання, що вимагають обговорення. Отож у них виявляється різне співвідношення в розумній частині (психіки). Подібним чином можна міркувати і про моральні чесноти. Усі люди наділені ними, але не однаковою мірою. Кожен має їх стільки, скільки це необхідно для його діяльності. Отже, той, хто панує або владарює над громадянином, чи рабом, чи жінкою, чи дітьми, мусить мати досконалі чесноти з погляду моралі, як необхідно, скажімо, архітекторові володіти засадами архітектури. І як головний архітектор керує і повеліває робітниками, що працюють вручну, достоту так державець керує своїми підлеглими. І то-

му, виконуючи свої обов'язки, він мусить бути розсудливим такою мірою, якою головний майстер може належати до людей з нижчим рівнем психіки. Треба, аби той, хто керує, мав зрілий розум. Щодо підлеглих, то вони повинні мати розуму чи чеснот настільки, аби цього було досить для виконання доручень начальника. Отже, видно, що всім людям притаманна певна моральна чеснотливість, тобто скромність, хоробрість і справедливість. Однак ці чесноти притаманні не однаковою мірою (як вважав Сократ) чоловікам і жінкам та іншим індивідам. Адже хоробрість чоловіка полягає у керуванні, тобто він без страху має виконувати свої обов'язки, нічого не випускаючи з уваги. З жінкою чи з будь-яким підлеглим справа виглядає інакше: вони чинять свою службу зі страхом. Так само відрізняється хоробрість полководця в армії від такої ж чесноти звичайного солдата. Те ж можна сказати й про решту чеснот: у людей, що мають владу, вони є головними засадами, а в підлеглих відіграють допоміжну роль. Отже, зрозуміло, що чесноти відрізняються не просто більшою чи меншою мірою, а саме певною розумністю. І потім Арістотель говорить:

> "Це видно, коли розглянути питання докладніше. Адже хибно міркують ті, хто вважає, виходячи із загального погляду, нібито гарний настрій чи правильний спосіб дій самі по собі вже є чеснотами. Правильніший погляд у тих, хто, як Горгій, розчленовує чесноти й визначає кожну з них окремо. І те, що сказав поет: "Мовчання жінку прикрашає", —можна віднести до всіх жінок, але не до чоловіків. Далі, оскільки дитина незріла, зрозуміло, що її чеснотливість не самодостатня. В цьому ж розумінні можна говорити й про чеснотливість раба щодо його господаря. Ми з'ясували, що раб буває корисним у необхідних справах. Отже, він має потребу в чеснотах невеликою мірою, аби його свавільність чи млявість не виявлялись у роботі, яку він виконує".

Таким чином, філософ говорить, що наведені твердження стануть переконливими для тих, хто хоче розглянути їх докладніше. Ті ж, хто в цих питаннях виходить із загального погляду, помиляються, неспроможні збагнути істини цілком, задовольняючись твердженням, ніби чеснота — лише хороший настрій, правильні дії людини тощо. Тому вони, не заглиблюючись у питання, мають поверхові й помилкові уявлення про чеснотливість. Правильніше мислять ті, хто називає чесноти за видовою ознакою, як то робив Горгій, а не ті, хто ділить за родовою ознакою. Розуміти це треба так: оскільки дії носять індивідуальний характер, то їх треба розглядати кожну осібно. Приміром, як мовив один поет про жінку, дуже конкретно маючи на увазі її чесноти, так треба розуміти це твердження і про всіх, — тобто, що окраса і чеснота жінки полягають у її мовчазності. Отже, на підставі вірогідних спостережень можна зробити висновок, якою мусить бути жінка. Але це не прикрашає чоловіка — йому більше личить брати участь у роз-

мовах. Навіть апостол нагадує, аби жінки мовчали у церковних приміщеннях, а коли вони хочуть розмовляти, нехай звертаються до своїх чоловіків удома. Дитину ж, оскільки її чеснотливість незріла і не самодостатня, а керується вона своїми почуттями, потрібно схиляти до корисних дій і до послуху. Тому в "Книзі Еклезіаста" мудрець говорить: "Не давай своєму синові влади замолоду і не глузуй з його думок". Так само чеснота раба співвідноситься з чеснотливістю пана. Вище було мовлено, що раб здатний виконувати повсякденні справи. Отже, він має потребу в чеснотах незначною мірою, і то такою, аби досить було притлумлювати в собі свавільність, пристрасті й нерішучість та не уникати обов'язків, покладених на нього. А потім Арістотель говорить:

> "У декого може виникнути питання, чи доречно буде говорити так і про ремісників, тобто чи вони теж повинні мати чесноти, бо ж часто у них через їхню свавільність не все гаразд із роботою".

Отже, давши відповідь на попереднє запитання, філософ порушує друге, що випливає з даного розв'язку. І тут він вирізняє три моменти. Спочатку ставить запитання. Потім відповідає на нього: "Чи тут ідеться..." Нарешті, вносить певну поправку до з'ясованого питання: "Отже, зрозуміло..." Таким чином, питання, яке стосується раба, тобто, що рабові належить мати певну чеснотливість, аби не занедбати роботу через свавільність натури й лінивство, — тепер філософ застосовує у тому ж розумінні й до ремісника, тобто чи повинен він мати відповідні чесноти (мова про ремісника у хорошому розумінні слова), оскільки часто трапляється, що внаслідок свавілля або певної недосконалості він виконує свою роботу абияк, вважай, ставиться до неї недбало, спрямовуючи зусилля на зовсім інше. Потім Арістотель продовжує:

> "Чи тут ідеться про зовсім інше? Адже раб проводить час у постійному спілкуванні з нами; ремісник же тримається осторонь, тож йому належить мати чеснотливість більшою мірою, і то настільки, наскільки праця ремісника стоїть вище рабської. Щоправда, ремісник із малоповажним заняттям нагадує певною мірою раба. Однак (треба зауважити) раб є таким за своєю природою, а швець або інший ремісник ні в якому разі таким не є".

Розв'язавши викладене питання, філософ говорить, що між рабом і ремісником існує велика відмінність і доводить це. По-перше, раб бере участь тільки у певній царині людської діяльності, тобто наскільки він раб у спілкуванні між людьми. Вже говорилося, що раб — знаряддя в усьому, що стосується діяльності, необхідної для співіснування людей. Оскільки моральні чесноти роблять людину дієздатною у повсякденному житті, то необхідно, щоб хороший раб мав певну чеснотливість. Однак ремісник у повсякденному житті тримається на біль-

шій відстані від людей, ніж раб, тому його діяльність пов'язана з людським середовищем такою мірою, як то стосується даного ремесла. Ось чому, коли кажуть: "Хороший ремісник", — розуміють не в прямому значенні, ніби він хороший за природними якостями, а мають на увазі те, що він може виробляти: скажімо, якісні ножі, коли мова йде про коваля, навіть коли ними погано користуються або нехтують. Але можна припустити, що ремісник наділений у своїй діяльності певними чеснотами, коли це віддаляє його від становища раба в людському спілкуванні. Адже ми бачимо, що декотрі люди в незначущих заняттях, як-от поденники, вважай, кухарі, — мають теж певні рабські обов'язки, тому, аби добре виконувати їх, також потребують певної моральної чеснотливості. Філософ наводить доказ: "Однак раб як такий — за своєю природою..." Тобто було вже доведено, що декотрі за природою — раби. Але ніхто з ремісників, у тім числі й кухарі, не раби за природою, адже всі ремесла винайдені розумом. Сама ж чеснотливість узгоджується з тим, що нам дано від природи. Адже ми маємо певний природний нахил до чеснот, як про це сказано в другій книзі "Етики". Звідси зрозуміло: моральні чесноти треба мати для того, щоб бути добрим рабом, а не для того, щоб бути добрим ремісником. А потім Арістотель говорить:

> "Отже, зрозуміло, що господареві треба заохочувати раба до вияву чеснотливості, хоч навчати цьому раба не входить в обов'язки пана. Але неправильно міркують ті, хто має раба за ніщо: мовляв, йому досить самих наказів. Це далебі не так: раб, більше ніж дитина, потребує постійних напучень. І ставитись до них треба саме так".

Отже, філософ вносить певну поправку до мовленого. А було сказано, що раб має потребу в чеснотах, тому необхідно, аби хтось із управителів спрямовував його у стараннях набувати такої риси: достоту так громадяни повинні здобувати чесноти завдяки законодавству (про що мова у другій книзі "Етики"). Тож, аби раб оволодів певною чеснотою, господар повинен заохочувати його старання, напучувати, як треба діяти, караючи, коли той чинить шкоду, й винагороджуючи, коли він дає користь. Але не можна твердити, ніби господар зобов'язаний навчити раба його обов'язків, наприклад, як варити страву чи щось таке. Однак він повинен навчати його стриманості, смиренності, терплячості тощо. Тому хибно міркують ті, хто говорить, що до раба не доходить розумне слово, а тільки накази. Навпаки, ми повинні напучувати рабів у чеснотливості більше, ніж дітей, бо їм зрозуміти поради ще важче від тих. І, виходячи з цього погляду, до рабів треба ставитись саме так. Далі Арістотель каже:

> "Отже, ми чітко визначили питання про стосунки між чоловіком і жінкою, батьком і дітьми, про чесноти, про їхнє співвідношення, про

те, що правильно й неправильно, і як треба чинити одне (благо), а другого (зла) уникати. Всі ці питання безпосередньо зачіпають науку про державу".

Філософ уникає докладнішого розгляду двох інших типів відносин і в сказаному вирізняє три моменти. Спершу він виправдовується, чому полишає розгляд (інших типів відносин). Потім пояснює сказане: "Оскільки всяке домашнє об'єднання..." Отже, Арістотель вважає, що саме в цих розділах, де мовиться про державу, треба було говорити про чесноти жінки й чоловіка, батька й дітей, про спілкування та стосунки між ними; було з'ясовано, що́ в цьому правильно і як треба дбати про те, щоб чинити правильне, а неправильного уникати. І тому, коли не розглянути цих питань зараз, — не можна перейти до розгляду форм державного устрою. А далі Арістотель говорить:

"Оскільки всяке домашнє об'єднання є частиною держави, а ці зв'язки — частина дому, то чеснотливість (їх усіх, взятих в сукупності) неминуче належить до цілого, тому необхідно встановити (правильні) закони й щодо дітей та жінок, які теж належать до держави. Коли ж державний устрій впорядковано правильно, то зазвичай і закони стосовно дітей та жінок правильні. В усякому разі, треба подбати про те, аби вони відповідали правильним засадам; адже жінки у державі становлять її половину (з-поміж числа вільнонароджених), а з дітей у майбутньому виростуть ті, хто управлятиме державою".

Філософ називає дві причини, чому сказане вище треба узгодити з визначенням про державний устрій. Перша з них така: усяку частину, її характерні риси, треба розглядати відносно цілого, наприклад, як фундамент і його розташування відносно будинку. Але ж дім — частина держави, до якої належать насамперед ці два види зв'язку, тобто між батьком і дітьми, чоловіком і жінкою. Виходячи з цього відношення, й треба розглянути, яким чином повинні виховуватись діти й жінки. Потім він дає друге пояснення: "Коли ж державний устрій..." Ці ж типи зв'язку зумовлюють відмінності у досягненні щастя в державі, тому треба розглянути їх у політіях. Але такі настанови стосовно дітей і жінок повинні бути правильними, оскільки жінки — половина з числа вільнонароджених, які живуть у державі. З дітей же згодом виростають мужі, котрим доведеться управляти державою. Отже, розглядаючи питання про державний устрій, необхідно з'ясувати й те, якими настановами потрібно керуватися стосовно дітей і жінок. А потім Арістотель завершує:

"Оскільки визначення про рабів було вже дано, то про решту (груп населення) піде мова в інших книгах, — наразі ж полишимо розгляд поставлених питань, вважаючи їх з'ясованими, і перейдемо до розгляду та обговорення тих міркувань, які свого часу висувалися стосовно найкращої форми державного устрою".

Філософ продовжує вести мову про завдання і говорить: оскільки вже дано визначення про рабів, а про решту (груп населення) йтиметься в іншому місці, тобто в наступних розділах, де будуть з'ясовані форми державного устрою, — ми повинні тепер припинити розмови стосовно домашнього укладу життя і, вважаючи, що тут висновки зроблені, перейти до іншого, а саме: розгляду тих тверджень, які свого часу висунули письменники у питанні про найкращий державний устрій. І на цьому закінчується перша книга.

ВИСНОВКИ ДО ПЕРШОЇ КНИГИ

— Всяка держава утворюється для певного щастя; оскільки будь-яке об'єднання утворюється кимось, то, діючи відповідним чином, дана особа прямує до певного щастя — хорошого, чи благого, чи гаданого.

— Те державне об'єднання, яке охоплює всі громади, — найкраще й утворене для досягнення найкращого і головного блага.

— Перший вид зв'язку стосується чоловіка й жінки; він називається шлюбним і зумовлений насамперед потребою у співжитті, без чого неможливе продовження людського роду.

— Інший вид зв'язку існує між господарем і рабом, що за природою призначений для добробуту; наприклад, люди зі слабким інтелектом керуються (вказівками) мудрих людей, розумово ж розвинуті особи, не відзначаючись фізичною дужістю, а володіючи натомість сильним духом, здійснюють свої справи і наміри через підлеглих.

— Зв'язок між чоловіком і жінкою відрізняється від того (зв'язку), що існує між рабом і господарем: так, коли жінка від природи покликана народжувати потомство і за природою своєю належить до слабкої статі, то раб за природою здатен виконувати важкі роботи. Тож гідний осуду варварський звичай, за яким жінка використовується замість раба і навпаки.

— Домашнє об'єднання складається з двох видів зв'язку: чоловіка й жінки, раба й господаря; з них один призначений для продовження роду, другий — для добробуту. А той вид зв'язку, що існує між батьком і сином, походить з першого.

— Домашнє об'єднання і види зв'язку існують для задоволення щоденних потреб, наприклад, для того, щоб обігрітись (біля вогню) та чогось подібного.

ПРО ПОСЕЛЕННЯ

— Поселення складається з кількох домів, але призначене не для домашньої, а передовсім для зовнішньої діяльності, наприклад, щоб вести торгівлю або воювати.

— Таке об'єднання природно утворюється внаслідок розселення родини, тому найчастіше зростає природна кількість сусідніх домів, з яких згодом утворюється поселення.

ПРО ДЕРЖАВНЕ ОБ'ЄДНАННЯ

— Держава складається з поселень і є завершеним об'єднанням, яке містить у собі все необхідне, аби не тільки жити, а й жити добре, оскільки життя людей через закони скеровується на чеснотливість.

— Громадянське об'єднання — природне, бо (складається) із громад; мається на увазі — домашніх об'єднань і поселень, які множаться (за сусідським типом зв'язку) і мета яких — досягнення певного блага у всьому об'єднанні. Доказом цього є мета усіх природних предметів, і те, що має вивершений вигляд, — є певним природним об'єднанням.

— Людина за природою — політична істота; держава ж — це певне природне об'єднання, сукупність людей, взятих у цілому. А всяке природне утворення, що відсутнє у людини, тобто те, яке змушує її жити поза суспільством і порушувати природний стан речей, робить її божевільною або чимось могутнішим (ніж людина).

— Держава первинна відносно дому і за природою, і за досконалістю. Адже матеріальна частина за природою відносно цілого є щось наступне (постеріорне), бо тільки ціле має свою форму, і вид, і здатність до дії: наприклад, людська нога з форми (людини). Отже, людина не матиме насолоди, коли, як частина держави, не житиме в державі.

— Так само, як до чеснот, людям притаманне природне прагнення до політичного об'єднання, оскільки через політичний лад людина прагне до законності (у відносинах) і до найкращих життєвих насолод.

— Власність — частина господарства: дім-бо не може існувати без необхідних предметів для життя людини, а це досягається завдяки власності.

— Предмети власності — засоби управління домашнім господарством; із них одні — неживі (наприклад, ліжко, одяг), інші — живі (наприклад, раб, який є інструментом, що приводить в рух (неживі) інструменти для того, аби виконати вказівки господаря). Далі: в мистецтвах ми бачимо різноманітність інструментів, і різниця між ними полягає в тому, що деякі з них належать до виробничих, метою яких є виготовлення чогось. З другого боку, в управлінні домом користуються діяльними інструментами, і вони годяться лише для практичного використання. Отож виходить, що й мета науки про домашнє господарство полягає у діяльності.

— Раб — власність господаря і його річ; достоту як можна говорити й про решту предметів власності. Ми говоримо зазвичай, що відносно власності вони виступають як частина її цілого. Причому іменується не тільки частина, але й предмет цілого, достоту як рука людини.

— Із сказаного зрозуміло, що це визначення можна застосувати й до раба; раб — живе й діяльне знаряддя іншого, що існує відокремлено (як людина). Поняття "знаряддя" виражає його рід. Поняття "живе" відокремлює його від неживих знарядь. Поняття ж "діяльне" відрізняє його від живих засобів у мистецтві. Поняття "відокремлене" робить його відмінним від діяльних живих (засобів) і тих, що є частинами самої живої істоти. Те, що він існує як (предмет) іншого, означає, що, на відміну від нього, вільна особа теж буває інколи слугою в домашньому господарстві (але не є чиєюсь річчю). Те, що він живе як людина, відрізняє його від тварин, які теж і живі, й діяльні, й відокремлені, і предмети власності (іншого).

— Рабство — природне й корисне: адже у всякій масі народу, що складається з багатьох осіб, природним буде такий стан речей, коли одні повелівають, інші — підкоряються. І користь помітна, особливо з того, що в живих істотах душа панує над тілом, розум над бажаннями, (звичайно, якщо не брати до уваги відхилення від природного стану). Людина ж перевершує решту живих істот, які дають тільки користь для її існування, — здебільшого це свійські тварини. Чоловік також за природою управляє жінкою, що корисно для неї. Отже, і природно, й корисно для народу такий стан речей, коли одні панують, другі — служать.

— Рабами за природою є ті, котрі відрізняються від тих, хто покликаний панувати, такою мірою, якою тіло відрізняється від душі і дика тварина від людини. Людьми, чий інтелект слабкий і чиє тіло грубе, звичайно ж, керувати корисно, і вони здатні виконувати накази. Тому й природа встановила відмінності між тілом вільних і рабів так, щоб у перших воно було витонченим і придатним до споглядальної діяльності, а в других, з огляду на масивну фігуру, — до тілесних вправ. Звичайно, інколи випадково трапляється таке, що суперечить природі. Оскільки фізична витонченість робить перших гідними того, аби керувати другими (рабами), то ще справедливіше те, що з цього проступають відмінності в їхніх душах.

— Худоба і раби коряться не в один і той самий спосіб. Так, раб чинить послух, виконуючи накази, худоба ж приводиться (до дії) через спонуки (окрики тощо). Зрештою, раб дає користі трохи більше, ніж худоба.

— Рабство якоюсь мірою законне, коли захоплених у полон на війні переможці обертають на рабів. І це певним чином справедливо, але не цілком, бо інколи розумних людей перемагають нерозумні. Однак певною мірою воно справедливе: по-перше, тим, що створює зручності для людини, — наскільки, звичайно, переможені, обернені у рабів, можуть служити. Далі: спонукані можливістю одержати таку винагороду, люди виробляють у собі мужність для здобуття перемоги у битві; в такому випадку переможець, виявивши доблесть, справедливо здобуває нагороду.

— Між рабами за природою і господарями повинні встановитися дружні стосунки: адже вони спілкуються у справах, від яких мають взаємну користь. Однак між рабами за законом і з примусу та їхніми господарями не встановлюється дружніх стосунків, оскільки вони не пов'язані справами, корисними комусь із них. А коли таким рабам і корисно було б виконувати рабські роботи, то не слугувати.

— Господарська влада відрізняється від політичної та економічної. Політична влада — це влада вільних, а не рабів. Економічна ж —влада над усіма, що проживають у домі, а господарська — лише над рабами. З другого боку, політична влада відрізняється від економічної, оскільки економічна влада — управління однієї особи, політична ж — управління багатьох.

— Наука про господарську форму правління зовсім незначна за обсягом; адже господар — особа, яка називається так не з погляду науки, а за природною здатністю панувати. До цього певною мірою додається наука про користування рабами, — вона, зрештою, не становить певної складності чи вартості, оскільки повелівати — річ нескладна, отож припускається і зневажливе ставлення до іншого. І наука про наживання статку теж пов'язана з цим, — наприклад, мистецтво ведення бою і торгівлі.

— Власність економічна — не частина домашнього господарства, оскільки в господарстві користуються предметами власності. Власність же означає — набування статку. Вона ж обслуговує господарство як допоміжний засіб, за допомогою якого діють: наприклад, вуздечки потрібні для коней.

— Здобування продуктів певною мірою є заняттям пастухів (кочовиків); певною мірою — землеробів; такою ж мірою це стосується розбійників, торговців, рибалок. І природним є добування продуктів, які дає нам природа. Так, наприклад, на початку новонародженим (вона дає) молоко або те, що є в надмірній кількості, — скажімо, в яйці створює необхідні умови для визрівання плоду. Мисливські заняття також природні, — тобто відносно тварин і варварів, які за природою покликані служити, тому їх треба обертати у рабів.

— Відмінність у харчуванні вносить відмінності у способи життя тварин і людей. Так, дикі звірі, які харчуються м'ясом інших, — ведуть самітний спосіб життя. Тварини, які належать до травоїдних, живуть стадом. Так само й серед людей: одні з них, звільнені від особливо виснажливої праці, — пастухи; інші ведуть свій спосіб життя.

— Добування продуктів має певні межі, — адже продукти служать засобом у господарській діяльності. Своєю чергою засоби мають свої межі в кількості й розмірах.

— Набування статку і природна власність — не одне й те саме. Власність установлена природою. Наживання ж статку вимагає досвіду та неабиякої працелюбності.

— Використання предметів двояке: з одного боку, предмет виступає як такий, заради чого він виготовлений: наприклад, вуздечка для загнуздування (коней). В другому ж випадку предмети виготовляються як необхідне для обміну, аби таким чином, маючи їх у надмірній кількості, обміняти на предмети, в яких відчуваємо потребу. Взагалі, обмін винайдено для природних зручностей у житті; і він стосується тих справ, які викликані природною необхідністю. Лихварство не належить до природного поняття, оскільки тут має місце обмін грошей, який суперечить природі.

— Але оскільки обмін товарами часто відбувається між краями, віддаленими один від одного, у зв'язку з чим досить важко й складно використовувати предмети, задля зручності (проводити обмін) були винайдені гроші, які мають певну вагу і розміри, в залежності від чого можна придбати необхідну кількість товарів. Згодом же зображення на монеті показувало справжню її вартість, — наприклад, сьогодні це необхідно для того, аби позбавити людей зайвих клопотів.

— Вважаймо, що природні види діяльності існують для набуття багатства, але не наживання грошей. Винайдення останніх має на меті обмін і виготовлення природних предметів.

— Наживання статків певним чином обслуговує господарство, тому є природним і обмеженим. З другого боку, коли наживання статків — самоціль, то воно не має меж, оскільки мета тут полягає у збільшенні статків, а саме прагнення, як відомо, безмежне. Але через схожість обох видів діяльності наживання статків теж стає безмежним у зв'язку з накопиченням грошей; не досягнення щасливого життя, а задоволення всіх бажань, які самі по собі безмежні. Це веде до мінової торгівлі.

— Нагромадження статків не меншою мірою обслуговує те господарство, чиїм завданням є розподіл природних предметів і грошей та завдяки цьому придбання природних речей, подібно до того як це робиться у природний спосіб. І як господарська діяльність передбачає вироблення природних предметів, так і торгівля ведеться для того, аби обмінюватися природними предметами, — таке явище гідне похвали. Але торгівля на відстані, як ми сказали, гідна осуду, бо її мета — наживання статків. Та ще більше викликає осуд лихварство, оскільки воно має на меті нагромадження грошей і здавання їх під відсоток, що само по собі позбавлене природності. Отже, треба наживати статок із предметів до певної межі, тобто узгоджувати це з природною необхідністю.

— Для всіх, хто наживає статок із природних предметів, першою настановою буде таке: (займаючись цим видом діяльності) треба з прак-

тики знати, де товари купуються дешевше і де продаються дорожче. Друге: необхідно нагромадити досить товарів для продажу — наприклад, продуктів землеробства, бджільництва чи іншого (з живих істот) або запастися рибою чи птицею.

— Своєю чергою і торгівля також сприяє нагромадженню грошей — вона ведеться через море, по суходолу (перевізна) або буває дрібною. Із цих видів найбільший зиск дає морська торгівля, однак сухопутна надійніша.

— Отже, (нагромадженню грошей) сприяє і лихварство, і торгівля, а також решта занять; з них одні корисні, інші ж викликають огиду — наприклад, кухарство. Решта (занять) не належить до мистецтва; вони пов'язані лише з фізичною працею, скажімо, перекопування поля. Але: оскільки метали видобуваються із землі, таке заняття схоже на землеробство, бо тут теж предмети видобуваються із землі.

— Певні види діяльності різняться між собою. Одні з них пов'язані з удачею, і вони навряд чи належать до мистецтв: наприклад, рибальство. Інші ж, навпаки, не залежать від волі випадку (принаймні незначною мірою) і є великою мірою мистецтвом — наприклад, ковальство й решта таких. Деякі належать до простих занять, від яких брудниться тіло, — наприклад, фарбування, кухарство. Деякі ж — рабські, от як носіння вантажів. А окремі — взагалі нікчемні, що майже не прищеплюють чеснот чи винятковых якостей.

— Ці настанови для тих, хто домагається багатства, ми взяли частково із книг інших письменників, частково ж можемо спиратися на приклади: скажімо, як виграшно віддавати на відкуп під відсоток підприємства, що у свій час зробили Фалес Мілетський і відома особа у Сицилії.

— (Щодо сімейних стосунків, то) чоловік управляє жінкою і батько — сином, однак, не як господар рабом, а як вільними. Між цими формами правління різниця в тому, що влада батька схожа на царську, бо ж, як і при царському правлінні, батько має повну владу над сином як вільною особою. З другого ж боку, влада чоловіка (над жінкою) схожа на політичну, оскільки матримоніальний (шлюбний) зв'язок спирається на закони, як, приміром, обмежені законами повноваження правителя в державі.

— Однак влада чоловіка над жінкою відрізняється від політичної, зокрема, тим, що у політичному об'єднанні одні й ті самі особи часом управляють, а часом — коряться, і між керівниками й підлеглими теж спостерігається несхожість — наприклад, у манері говорити і в отриманні почестей. Чоловік же завжди управляє жінкою.

— Влада ж батька схожа на царську і з погляду любові, і природи, й винятковості. Так, цар повинен з любов'ю управляти підлеглими, інакше він буде тираном (а не царем), і за природою та родом повинен

бути стійким, тоді він більше імпонуватиме своїм підлеглим. Далі, своїх підлеглих він мусить за природою перевершувати доблестю і чеснотами, інакше (коли управлятиме подібними собі) не буде достойним, аби правити постійно, як це буває при громадянському правлінні. В такий спосіб і батько, маючи природну любов, і милосердя, і природну досконаліть, і зрілий вік, — буде твердішим, рішучішим (за характером).

— Господар має піклуватися про вільнонароджених і рабів та про майно; але (повинен піклуватися) більше про вільних, ніж про рабів, а про рабів більше, ніж про майно.

— Чесноти батька й сина, чоловіка й жінки, господаря і раба, царя і громадян досить різні за змістом, — наприклад, як чесноти, що полягають у розумі, й ті, що пов'язані з гнівом та бажанням. (Вони відмінні тим), що в них присутня різна розумна доцільність, тому ці поняття не можуть бути однаковими. Адже раб, як чиясь власність, не має здатності щось вирішувати, — тому він перебуває у нашій владі. Жінка здатна приймати рішення, але розум у неї слабкий і непостійний. Дитина ж має недосконалий розум. І громадяни також неоднакові відносно царя. Їхня чеснота неодмінно полягає в тому, аби постійно і помірковано коритися правлячим особам. Чеснота ж царів полягає у вмінні добре правити і рішуче діяти.

— Деякі чесноти є красою жінок, але не чоловіків, — от як скромність і мовчазність. Рабові ж чи синові личить така риса, як, скажімо, покірність, аби чинити усе згідно з настановами (господаря), що батькові, звичайно, не личитиме. Раб повинен володіти такою чеснотою, аби твердо виконувати повеління господаря, тобто аби не відмовлятися виконувати накази, керуючись напливом почуттів і страхом.

— Ремісник як такий, наприклад, хороший ремісник, не має потреби в жодній чесноті (або настільки, наскільки це необхідно для спілкування з людьми), бо він не бере участі в державному житті. Чеснотливість же, як відомо, необхідна для певного виду (політичної) діяльності, а не для виготовлення (предметів). Адже мистецтво випливає не з природи, а з розуму, чесноти ж схиляються до тих дій, які нам притаманні за природою. Однак ремісник має потребу в чеснотливості, яка полягає у виконанні робіт і службових обов'язків. З огляду на останнє, він певною мірою є рабом.

— Оскільки раб має потребу в чеснотливості, як і громадянин, то господареві необхідно встановлювати закони і покарання, в тім числі й тілесні. Це схоже на те, як цар зазвичай видає постанови, спрямовані на те, аби громадяни набували чеснот.

— Про ці види зв'язку, які є частинами державного устрою, буде сказано докладніше, коли піде мова про види державного устрою.

Книга друга

"Оскільки ми вирішили розглянути питання про громадянське об'єднання, а саме те, яке з них буде найкращим, здатним забезпечити громадянам найбажаніший спосіб життя, то треба розглянути й решту видів державного устрою, яким користуються окремі держави, котрі, як видається, належать до правильно впорядкованих, і (розглянути також) деякі інші, що про них писали свого часу письменники і в яких, на їхню думку, було добре впорядковано той чи той устрій; і це ми робимо з метою, аби було зрозуміло, яке впорядкування з-поміж усіх найправильніше і найкраще".

Визначивши у першій книзі все те, що стосується дому і є певним складником держави, філософ тут починає визначати саме поняття "держава", виходячи з її статусу, про що він, власне, казав наприкінці першої книги і наприкінці десятої книги "Етики". Отож спочатку з'ясовується те, що сказано про політичне об'єднання рештою письменників. Потім Арістотель починає розглядати це питання, виходячи з власних міркувань, — це він робить у третій книзі: "Ті, що розглядають державний устрій..." Стосовно першого питання він вирізняє два моменти. Далі розвиває це питання: "Отже, почати треба..." Тут філософ знову бачить два моменти: спочатку висуває своє твердження і, як було сказано, повідомляє про свій намір. Потім обґрунтовує його: "І щоб не мали наш намір..." Тобто спочатку філософ говорить про наш головний намір – розглянути питання про найкращу форму державного устрою, де всі люди мають можливість жити у згоді зі своїми бажаннями. Для цього треба дослідити різні форми державного ладу — і ті, про які написано, і ті, якими користуються деякі держави, вважаючи їх за досконалі, — тобто розглянути теорії декотрих філософів та мудреців, що писали про досконалий спосіб правління. Все це треба розглянути, аби з'ясувати, яка з форм корисна і правильна, бо, зіставляючи багато варіантів, можна дійти певнішого висновку. Варто зауважити, що тут філософ вважає найкращою ту форму політичного ладу, за якої щонайповніше задовольняються людські прагнення, тобто бажання, що, власне, є головною метою у житті людини. Саме для цього й утворюється держава. Звідси ж випливає, що, оскільки люди по-різному тлумачать це питання (тобто задоволення власних бажань), вони по-різному судять про відносини в державі.

Одні вважають, що метою людського життя є задоволення власних забаганок, здобуття впливу та користування почестями. Другі вважають, нібито найкращий лад той, при якому можна жити і мати статок, або здобути великі почесті, або бути паном над багатьма людьми. Ті ж, хто дотримуєтья думки, що головна мета в житті людини — здобуття блага та чеснот, вважають найкращою формою правління ту, за якої громадяни живуть миролюбно і чеснотливо. Звідси легко зробити висновок, що найкраща держава та, де задовольняються людські прагнення. Зауважимо також, що філософ говорить про свій намір розглянути ті форми правління, які існують в реальності, та форми державного устрою, які описані мудрецями і вважаються досконалими. Решту ж форм державного ладу, які надто недосконалі, філософ оминає увагою, бо, на його думку, від цього розгляду мало користі для віднайдення істини. А потім Арістотель говорить:

> "І щоб не мали наш намір за мудрування — нібито ми шукаємо іншу форму державного устрою, відмінну від існуючих, — а розуміли, що в цьому є потреба, оскільки нинішні форми недосконалі".

Філософ виправдовує власний намір, твердячи, що не треба думати, ніби пошуки чогось іншого у формах державного устрою, відмінних від існуючих та від описаних, пояснюються наміром засвідчити власну мудрість. Цей намір виник тому, що наявні форми правління не викликають задоволення. А далі філософ каже:

> "Отже, почати треба із встановлення основної засади, на яку опиратиметься наш розгляд, а саме: необхідно, щоб усі громадяни або брали участь в усьому, що торкається життя держави, або в жодній справі не брали участі, або займалися тільки деякими справами".

(Філософ) розвиває свій намір, аналізуючи думки інших учених про державний лад; і спочатку він з'ясовує різні форми державного ладу, описані різними дослідниками. Потім Арістотель показує, хто з них вивчав це питання: "З тих, хто ..." З огляду на відмінності (у формах державного ладу), він ділить перше питання на дві частини, про що, власне, сказано в засновках. Отож у першій частині він з'ясовує форми державного ладу, про які писали декотрі дослідники. У другій частині з'ясовує ті форми, які спостерігаються в окремих державах: "Про устрій лакедемонців ..." Першу частину філософ ділить натроє. Спочатку він з'ясовує державне впорядкування, накреслене Сократом чи Платоном (його учнем), котрий у своїх творах виводить Сократа в ролі співбесідника. Далі Арістотель розглядає державний лад, розроблений (за проектом) відомого Фалея: "З тієї причини..." Нарешті, з'ясовує Гіпподамів проект: "Гіпподам же..." Тут він вирізняє два моменти. Спочатку трактує питання про той державний лад, який, на думку Платона, найкорисніший для держави. Потім розвиває свою думку

про впорядкування в державі: "З другого боку, дуже часто ..." І тут філософ виокремлює два моменти. Спершу він порушує питання. Далі розвиває його: "Потім містить ..." Тут він вирізняє три моменти: розглядає питання, складене з трьох частин, і усуває одну частину самого питання: "Але чи не краще ..." Отже, Арістотель, розвиваючи свій намір, говорить, що спочатку треба встановити основну засаду розгляду державного ладу, утвореного природно. Оскільки держава є об'єднанням людей, то існує певна необхідність розглянути, чи всі громадяни повинні брати участь у всіх державних справах, чи ні, чи в одних (справах) — так, а в інших — ні. А потім він каже:

"Оскільки держава є об'єднанням громадян, то, мабуть, неможливо, щоб громадяни не брали участі в жодній з державних справ, отже, спершу треба мати певне місце для об'єднання, адже громадяни — члени однієї держави".

Таким чином, філософ спростовує одне з трьох припущень, тому що неможливо, аби громадяни жили осторонь усяких державних справ. І він доводить це двояко. По-перше, об'єднання є певний зв'язок, отож суперечить здоровому глуздові твердження, нібито громадяни не мають потреби у зв'язкові. Далі, зрозуміло й те, що громадянам необхідно підтримувати зв'язок хоча б у якомусь місці, спільному для них усіх. Оскільки ж співгромадян називають спільниками в одній державі, то потрібно, аби вони спілкувалися між собою в одному місці. І Арістотель продовжує:

"Але постає питання: що краще для розбудови досконалої держави — участь громадян у всіх справах чи тільки в деяких? Тобто якою мірою громадяни можуть прилучатися до державного життя? Чи можна припускати, щоб жінки, й діти, і власність були спільними, як про це пише Платон у "Державі", висловлюючи думку Сократа? Отже, який лад кращий: теперішній чи описаний у "Державі"?"

Філософ порушує ще два питання, тобто чи буде краще, коли громадяни для нормального співжиття братимуть участь певною мірою в державних справах (у яких випадає), чи в одних братимуть, а в інших — ні. І чи припустима, як про це сказано у Платоновій "Державі", така спільність дітей, жінок і власності, щоб вони не розрізнялись, у тому числі й діти через невизначеність батьків. Так розглядає питання і Тімей. Отже, треба з'ясувати, чи кращою є нинішня форма правління, чи та, яку описав Сократ. А потім у своїй "Політиці" Арістотель говорить:

"Зрештою, щодо спільності жінок, то вона викликає багато непорозумінь. Та й ті мотиви, які наводить Сократ для свого твердження, не випливають з його міркувань. А ще воно не узгоджується з кінцевою метою, що необхідна, на його думку, для існування держави. Яким же чином можна інакше розуміти Сократове твердження — тут у нас немає певних і чітких вказівок".

Філософ досліджує назване вище питання і спочатку доводить безпідставність згаданого твердження про спільність жінок і власності. Потім він доводить недостатність обґрунтувань (самого твердження): "Сократова помилка ..." Тут Арістотель вирізняє три моменти. Спершу він спростовує Сократів закон стосовно спільного використання жінок і дітей. Потім — стосовно власності: "Далі треба розглянути ..." Нарешті, у загальних рисах він торкається обох питань: "А ще..." І тут філософ виокремлює два моменти. Спочатку наводить міркування, які пояснюють безпідставність Сократової теорії про спільність жінок. Потім він розвиває ці думки: "Мова йде про ..."

Отже, в наведених висловлюваннях чітко видно чотири моменти. По-перше, питання про спільність жінок завдає неабияких труднощів тим, хто одразу ладен здійснювати це. Далі: та причина, яку наводив Сократ для узаконення цієї спільності, не видається розумною. По-третє, узаконивши таке, неможливо досягти кінцевої мети, яку поставила собі держава, — тобто досягнення щасливого життя, про що твердив і Сократ. По-четверте, він обґрунтував це в недостатній мірі: адже спільне може належати окремим тільки тоді, коли воно чітко розділене. А він, усуспільнюючи жінок, не пояснював, яким чином можна розділяти їх для користування окремими особами. А потім Арістотель говорить:

> "Мова йде про (таке твердження): найкраще для всякої держави — її єдність. Саме такої засади дотримується Сократ".

Філософ продовжує розгляд одного з трьох (наведених) тверджень, оскільки четверте обґрунтоване само по собі недостатньою мірою. Спершу він показує причину, чому Сократів закон про державний лад не спирається на розумні засади. Далі каже, що на підставі цього законодавства держава не зможе досягти головної мети, яку ставив Сократ: "Але навіть ..." Потім він доводить, що цей проект викликає чимало ускладнень: "А ще ..." Тут філософ вирізняє два моменти. Спочатку з'ясовує причину виникнення Сократового законопроекту, а потім спростовує її: "Однак зрозуміло й те..."

Отже, філософ говорить, що Сократ висував твердження про єдність як основну засаду для існування держави. Саме виходячи з цієї засади, він хотів зробити усе спільним, навіть те, аби діти й жінки були якнайтісніше об'єднані, подібно до громадян. А потім філософ каже:

> "Однак зрозуміло й те, що держава, розвиваючи єдність у цьому напрямку, припинить своє існування. Адже за своєю природою держава являє собою певну множинність. Коли ж вона прагне до єдності, то в такому випадку з держави утворюється сім'я, із сім'ї — окрема людина; а сім'я, вважаймо, містить у собі більше єдності, ніж держава, окрема ж

людина більше, ніж одна сім'я. Отже, коли б хтось і намислив здійснювати Сократову теорію на ділі, то все ж краще не робити цього, бо він знищить державу. Далі. Державу утворюють не тільки однакові, але й різні маси людей. Держава не військова спілка, що складається з певної кількості її членів, котрі становлять немовби одне ціле, оскільки вона створюється для подання допомоги і нагадує шальки терезів, де опускається та, на якій покладено більшу вагу. Подібним чином держава відрізняється і від племінної спілки, бо плем'я розділене, воно нечисленне, от як, приміром, аркадійці. Те ж, із чого складається одне, неодмінно розрізняється за видовою ознакою. Тому-то держава може існувати завдяки утвореній у ній рівновазі, як, власне, про це сказано раніше в "Етиці": ця засада має здійснюватися між вільними й рівними. Адже всі не можуть керувати одночасно, тільки чи то порічно, чи в якомусь іншому порядку, чи періодично. За такої системи всі братимуть участь в управлінні, — все одно, як би шевці й теслярі помінялися між собою заняттями, і одні й ті самі ремісники не були б постійно теслярами і шевцями, але, оскільки такий порядок є досконалішим для впорядкування державного об'єднання, було б далебі краще, аби якомога довше керували одні й ті самі особи. Одначе це неможливо, бо природа не створила усіх рівними, тож буде справедливо, коли всі братимуть участь в управлінні, хоч би яким воно було, поганим чи добрим. За такого порядку виходить щось на кшталт рівності, бо рівні поступаються владою одне одному, немовби вони схожі між собою і заміняють одне одного почергово при владі. В такий спосіб треба управляти в установі, аби й там відбувалося взаємне заміщення на посадах. Отже, зрозуміло, що держава не може набувати такої єдності, як того вимагають декотрі особи, вважаючи це величезним щастям; навпаки, це згубить її, тоді як щастя кожного з індивідів її зберігає. З інших доказів видно, що домагатися надмірної єдності держави — не кращий спосіб для її існування. Так, сім'я — щось самодостатніше, ніж індивід, держава — певне самодостатніше, ніж сім'я. І держава існуватиме тільки в тому випадку, коли має об'єднання, куди входить багато самодостатніх одиниць. А коли треба домагатися, щоб воно існувало як самодостатніше, то так само необхіднішим буде менший ступінь єдності, ніж більший".

Отже, вказане твердження Арістотель доводить трояко: спочатку він говорить, що, коли держава у досягненні своєї єдності переступить необхідні межі, вона зникне. Вище доведено й те, що всяка держава за своєю природою складається з певної маси, яка протистоїть єдності. Тому держава розпадеться, коли матиме ступінь єдності більший, ніж це необхідно. Адже з держави виникає сім'я, тому, коли в ній єдність перевищить потрібну позначку, держава зникне, і залишиться тільки індивід. Немає ніяких сумнівів у тому, що сім'я самодостатніша одиниця, ніж держава , а індивід — самодостатніша, ніж сім'я. Отже, коли хтось матиме змогу створити таку єдність у цілій державі, нехай не робить цього, бо зруйнує державу. Отож такий діяч повинен розуміти,

що Сократ, висуваючи власне твердження, мав на увазі не єдність, звідки вилучається маса індивідів, а ту єдність, яка усуває несхожість. Тому філософ і додає, що держава повинна складатися не тільки з багатьох, але й неоднакових людей з різним становищем. Держава не утворюється з індивідів, котрі однакові за своїм становищем. І це він доводить трояко: спочатку філософ говорить, що держава — це одне, а зовсім інше — зібрання людей для ведення війни. Так, бойове зібрання неминуче складається з певної кількості воїнів, котрі являють собою певну однаковість, і вони зібрані для надання допомоги. І це можна порівняти із шальками терезів, де під час переважування хилиться та шалька, на яку покладено більшу вагу (тобто більшу кількість людей); так само більшість однакових воїнів здатна подати дієвішу допомогу для здобуття перемоги. Далі. Держава, складена з різнорідної маси, відмінна від племені, де люди не діляться на громади чи поселення, але кожен сам по собі живе окремо. Як у прикладі з аркадійцями. Аркадія — місцевість у Греції, де кожен живе сам по собі і всі певною мірою рівні між собою та подібні. І, нарешті, філософ доводить, що всяке досконале у єдності неминуче складається з елементів, відмінних між собою. Звідси випливає, що все досконале, перебуваючи в природі, складається з відмінних між собою елементів; як, приміром, людина —вона складена з тіла, кісток і нервової системи. Те ж саме ціле, що складається з частин одного виду, є недосконалим, от як повітря, вода та решта неживих предметів. Отже, держава, аби бути цілим і досконалим, повинна складатися з неоднакових елементів. І тому у п'ятій книзі "Етики" сказано, що держава зберігає себе завдяки рівновазі, тобто коли кожен індивід, вільний і рівний, отримує винагороду за зроблене, що є необхідністю стосовно нього. Однак, як було вже сказано, таке не заведено щодо раба. І ця засада рівноваги, що виявляється у винагороді, стосується рівних, як, скажімо, певна кількість дорівнює тій чи тій кількості; тобто кожен має отримати стільки, скільки він зробив. Щодо тих, хто не є рівними як кількість, а становлять немовби певну пропорцію, треба дотримуватися рівності з огляду на дане співвідношення. Приміром, зважаючи на те, який злочин учинила та чи інша людина нижчого стану, такою ж мірою вона заслуговує покарання. Провина ж значнішої за станом людини полягає в тому, що вона вдарить ще вищого за себе (з огляду на посаду чи суспільне становище). Отже, видно, що суть державного утворення в тому, що воно складається з різних елементів. Таким чином, Сократ помилявся, твердячи, нібито держава повинна досягти найбільшої єдності: (Заперечуючи, скажемо): коли порушиться рівновага між різнорідними громадянами, тоді зникне й держава. Отож зрозуміло, що неоднаковість взагалі порушиться, коли жінки й діти стануть спільною власністю. А друге пояснення таке. Необхідно, аби між гро-

мадянами існували певні відмінності. Так, потрібно, щоб одні керували, інші ж були підлеглими, бо неможливо, аби всі керували одночасно. Третє пояснення: "Адже всі не можуть...", — де філософ доводить, що між громадянами неминуче існуватимуть відмінності, тому треба, щоб одні з них правили, інші — корилися. Система управління буде найприйнятнішою, коли влада переходить з рук у руки щорічно, або через певний термін, або якимось іншим порядком (скажімо, через місяць чи день), бо ж неможливо зробити так, аби управляли всі одночасно. Тобто, вважаймо, правителів можна обирати навіть на один місяць чи день, оскільки саме в такий спосіб — наприклад, через жереб — багато людей буде залучено в різний час до державного управління. Це можна уявляти так, немов шевці й ковалі помінялися заняттями і одні й ті самі ремісники перестали виконувати одну й ту саму роботу. Однак Арістотель додає, що було б краще, якби державна система існувала у такому вигляді, щоб у ній керували одні й ті самі особи. При цьому (зазначає він) такий стан справ можливий лише тоді, коли в тій чи іншій державі є громадяни, котрі вирізняються з-поміж решти неабиякими чеснотами, завдяки чому державою управлятимуть обрані особи. Коли ж соціальна картина в державі має інший вигляд, тобто усі за своєю природою рівні (мова про ділові й моральні чесноти), тоді буде справедливо, щоб всі однаковою мірою брали участь в управлінні державою, байдуже, хороша державна система чи погана. В таких обставинах є також справедливим, коли всі однаковою мірою користуються спільними благами або несуть на собі тягар державних обов'язків. А ще у такому випадку справедливо, аби керували всі, та оскільки це неможливо, то принаймні варто було б установити нагляд за порядком заміщення посад. Адже в такій державі всі громадяни рівні, а обставини можуть скластися так, що внаслідок відмінностей, які неминуче виникають між підлеглими та правителями (хоча б з огляду на почесті, які виказують державцям), останнім може спасти на думку закріпити такий стан справ, тобто відмінності та усякі службові обов'язки. Тож зрозуміло, що для встановлення цих відмінностей між урядовцями й підлеглими потрібен певний час. Отже, держава не виникає, аби бути немов щось одне, чи, як декотрі говорять, щоб усі були подібними. І те, що вважається найвищим благом для держави, тобто найвища єдність, — руйнує державу. Звідси випливає, що не є щастям для держави, коли всякий предмет задовольняється власним благом. Філософ наводить і третій доказ для свого пояснення: "З решти доказів видно..." Він трохи відрізняється від перших двох. Коли у першому поясненні говорилося, що держава утворюється з різних частин, то тут мова йде про кінцеву мету держави — забезпечення нормальних умов для існування людей. Зрозуміло, що дім або вся сім'я є самодостатніше, ніж одна особа, а

держава самодостатніша для життя, ніж одна сім'я. Отже, держава мусить існувати, оскільки об'єднання великої кількості людей само по собі є самодостатнім для життя. Таким чином, коли одне, наприклад, сім'я, самодостатніше, ніж індивід, а держава — певне самодостатніше, ніж сім'я, то зрозуміло, що для держави доцільнішим, буде менший ступінь єдності, наскільки це стосується розрізнення громадян, а не того, що є більшою мірою спільне. І держава матиме самодостатніший стан настільки, наскільки різноманітніша маса людей житиме в ній. Отож звідси випливає, що Сократ помилявся, коли твердив, нібито найвище щастя держави — досягнення найбільшої єдності. А далі філософ каже:

"Але навіть коли, припустімо, найвищим щастям для держави є найбільша єдність, то все-таки це твердження не доводиться такими словами: "Це моє" і "Це не моє", — що Сократ вважав ознакою досконалої єдності. Насправді ж вираз "усі" двозначний. Коли розуміти вираз "усі" як "кожен окремо", то, мабуть, здійснення того, що бажав бачити Сократ, буде досягнуто швидше: кожен, маючи на увазі одного й того ж самого сина чи одну й ту ж саму жінку, запевнятиме: "Це мій син" або "Це моя дружина". Достоту так він судитиме і про власність, і про кожен предмет узагалі. Та коли спільність жінок і дітей стане реальним фактом, то кожен з них скаже: "Це наше". Достеменно так і власність вважатимуть своєю, спільною, що не належить кожному зокрема. Таким чином, вираз "усі" містить у собі, мабуть, певну двозначність: такі слова, як "усе", "обидва", "пара", "не пара", через їхню двозначність у міркуваннях приведуть до суперечливих умовиводів. Тому поняття "все" в його збірному значенні ні в якому разі не приведе до одностайності. А ще Сократове твердження містить у собі й другу негативну сторону. До того, що становить предмет володіння дуже великої кількості осіб, докладається найменше турбот. Люди турбуються передусім про те, що належить їм особисто, і меншою мірою про те, що становить предмет спільних інтересів, тобто належить їм усім; коли ж вони й турбуються про нього, то остільки, оскільки це стосується кожного індивіда. А ще люди схильні радше нехтувати спільними інтересами і через те, що кожен з них собі думає: "Про це подбає хтось інший". Таке ж спостерігаємо на прикладі з домашньою прислугою: інколи багато слуг виконують свої обов'язки недбаліше, ніж коли їх буває менше. За Сократовим проектом, у кожного громадянина буде мало не тисяча синів, і ця тисяча вважатиметься синами не кожного індивіда як такого, але будь-яка особа з однаковим правом буде вважатися сином котрогось із батьків. І станеться так, що всі сини однаковою мірою не дбатимуть про свого батька. Потім, за такого стану справ, вираз "кожен — мій" стосуватиметься кожного громадянина, незалежно від того, добре чи погано він буде поводитись, байдуже, скільки таких громадян буде (в державі). Наприклад, декотрі запевнятимуть: "Це — мій син", "Той (юнак) — (син) такого-то", — називаючи таким чином кожного, скільки б не було громадян у державі, хай навіть вони матимуть сумніви в цьо-

му. Адже буде невідомо, від кого народилася та чи та дитина і чи залишилась вона живою після народження. В якому ж розумінні краще вжити виразу "це моє" щодо всякого об'єкта? Чи відносити цей вираз байдуже до якої кількості: до двох тисяч чи до десяти тисяч (предметів)? Чи скорше користуватись ним у тому розумінні, у якому "це моє" приймається в нинішніх державах? Тепер дехто називає певну особу своїм сином, дехто — братом, а ще дехто — двоюрідним братом або якимось родичем, чи то за кровною близькістю, чи то за ознакою спорідненості спочатку із собою, а потім із домочадцями. А ще вони називають один одного фратором чи філетом. Адже краще бути двоюрідним братом у власному розумінні цього слова, ніж сином за Сократовим проектом. Хай там як, але в державі, накресленій Сократом, неможливо було б уникнути тих випадків, коли певні громадяни стали б визнавати тих чи тих осіб своїми братами, дітьми, батьками, матерями. Фізична схожість, що існує між дітьми та батьками, неодмінно правила б їм за доказ на користь їхніх справжніх родинних зв'язків. А що так буває насправді, про це свідчать декотрі географи. У Верхній Лівії у деяких племен існує спільність жінок, але новонароджені розподіляються між їхніми батьками на підставі схожості між тими й ними. Навіть у деяких тварин, наприклад, у коней і корів, самиці народжують малят дуже схожими на їхніх породжувачів. Для прикладу можна послатися на фарсальську кобилу з кличкою "Справедлива".

Отже, відкинувши Сократові докази про користь закону стосовно спільності жінок і дітей, філософ починає послідовно доводити, що найбільша єдність, узаконена в державі, не приведе до найвищого щастя, і держава як реальність взагалі зникне. І він пояснює це так. По-перше, говорить, що держава не стане досконалою, коли буде досягнуто найбільшої єдності. І те, що в такому випадку всі говоритимуть "це моє" або "це не моє", — навряд чи вважатиметься доказом. Коли все буде спільним, тоді ніхто з певністю не твердитиме, мовляв, "це моє", а тільки про те, про що й хтось інший скаже — "це моє". І таке Сократ вважав за ознаку досконалої держави. Він бачив, що у державі виникають чвари через те, що кожен дбає про свою власність, кидаючись урізнобіч, подалі один від одного. Адже коли кожен запевняє, мовляв, "це моє", — тоді поняття "однакове" чи "схожість" тут відсутні. А якщо всі говоритимуть про один і той самий предмет "це моє", зусилля і старання всіх спрямуються в щось одне. Тому Сократ вважав, нібито держава саме за такого стану справ матиме найбільшу єдність. Одначе це не доказ, коли ти твердиш нарівні з усіма "це моє". Таке твердження двозначне, оскільки слова "це моє" можна тлумачити як у роздільному, так і в збірному значенні. Коли у роздільному розумінні, то кожен може сказати про певний предмет, що "це моє", — тоді Сократ близький до істини, бо кожен вважатиме, наприклад, одного й того самого юнака за власного сина. І подібним чином можна говорити про жінок. Так само і про матеріальне, тобто про майнову власність. Але ж

ті, хто матиме спільних жінок і дітей, не запевнятимуть у цьому смислі — "це моє", натомість усі твердитимуть, нібито вони володіють спільною річчю. Тому ніхто, взятий окремо, не скаже — "це моє". Так само, коли власність буде спільною, ніхто не скаже, що то його майно. Отже, видно, що в другому випадку Сократ удався до софізму, твердячи, нібито ознакою державної єдності буде те, коли всі говоритимуть "це моє". Такі міркування через їхню двозначність утворюють так звані літігіозні софізми, тобто коли хтось припускає силогізм із трьох невідповідних частин (засновків та висновку). Так, в одному значенні тут має місце невідповідність, бо всі ведуть мову про один і той самий предмет ніби про власний, вважаючи це щастям, немовби ця річ належить усім, узятим окремо. Але ж так міркувати безпідставно, бо таке судження містить у собі суперечність. Коли певний предмет — власність окремої особи, тоді він не буде власністю іншої (особи). Якщо ж розуміти це не в роздільному, а в збірному значенні, то у державі не пануватиме згода. Потім Арістотель наводить друге пояснення: "А ще..." Філософ доводить, що Сократове твердження в разі його здійснення не дасть ніякої користі державі, а навпаки — їй було б завдано неабиякої шкоди. Ми бачимо, що, коли існує спільність власності, про неї мало хто дбає. Люди найбільше піклуються про власне майно, про спільне ж вони думають остільки, оскільки це стосується їхніх особистих інтересів. Адже в такому випадку кожен з громадян міркує: мовляв, про це нехай подбає хтось інший, — і всі вони будуть нехтувати спільними інтересами, як це буває з прислугою. Інколи багато слуг виконують свої обов'язки гірше, ніж коли б їх було менше, бо кожен з них думає, ніби ту чи ту роботу виконає хтось інший. І ще: згідно із Сократовим законом, кожен громадянин матиме тисячу синів, а то й більше. В такому випадку він менше дбатиме про кожного з них, ніж коли б мав одного сина. Додамо також, що коли ця тисяча синів не є синами однієї людини, котрогось із громадян, а невідомо чиї, то ще менше вони дбатимуть про батьків. Звідси випливає, що всі громадяни подібним чином нехтуватимуть турботою про дітей, і це заподіє неабиякої шкоди державі. Третє пояснення у філософа таке: "А ще..." За такого стану справ, тобто за Сократовим проектом, кожен з громадян з хорошою чи поганою поведінкою вираз "все моє" застосовуватиме до себе, а так само й вираз "це моє", тобто щось таке, що існує за природою, наприклад: "Це — мій син", чи "Це — син такого-то". І в такому дусі вони всі говоритимуть про будь-кого з тисячі синів чи скільки їх буває в державі. І твердитимуть це, не маючи певності в тому, чи це його син, чи когось іншого, а сумніватимуться, оскільки жінки будуть спільними і вступатимуть з багатьма у зв'язок, тому буде невідомо, від кого народилася та чи та дитина. Отже, треба розглянути, чи не буде краще, коли вираз "це моє" застосовувати до певного і відомого об'єк-

та — наприклад, того чи того сина або небожа з-поміж двох, чи десяти тисяч, чи із ще більшої кількості, щоб хтось називав цього юнака власним сином, як це робиться у нинішніх державах. Адже тут того ж самого юнака декотрі з громадян вважають своїм сином, декотрі ж — небожем або якимось близьким родичем, через певну кровну спорідненість чи родинну близькість; а ще — коли хто-небудь від початку дбав про нього як опікун чи наставник. Буває й так, що юнаки вважають один одного братом чи небожем, а то й фратером чи філетом. Так, фратерами (братами) в цьому випадку будуть двоє рідних братів, а філетами — ті, котрі походять з одного роду, вважаймо, з однієї громади в державі. Отже, видно, що багато громадян говорять про одне й те саме — "це моє", але за звичаєм, який існує і якого дотримуються в нинішніх державах. Тому краще висловлюватися в такий спосіб, а не в той, що пропонується за "Законом" Сократа, а саме: коли багато хто твердитиме, мовляв, це — його син (маючи на увазі кожного з тисячі). З другого боку, буде краще, коли різні особи вважатимуть одне й те саме своїм, але не як щось спільне, а власним, — наприклад, небожем, чи сином, чи братом. Тому, з огляду на приязні стосунки і турботу, що залежатиме від того, якою мірою кожен вважатиме внука своїм, такий стан справ буде значно кращим і дієвішим, ніж коли кожен вважатиме своїм спільного сина у спосіб, викладений Сократом. Вже було зазначено, що власне люблять більше і дбають про нього більше, ніж про спільне. Звідси зрозуміло, що Сократів закон завдав би державі неабиякої шкоди. Четверте пояснення таке: "Хай там як..." Хоча Сократ вважав, що завдяки його законові про спільність дітей та жінок ніхто не твердитиме, мовляв, "такий-то — його син чи (рідний) брат", однак таке міркування надто загальне. Насправді не можна було б уникнути і тих випадків, коли дехто все-таки почав би визнавати когось рідним братом, чи сином, чи батьком, чи матір'ю. І головним чином через схожість, яка часто трапляється між батьками й дітьми. Так, кажуть, нібито у Верхній Лівії існує спільність жінок, одначе дітей там розподіляють, зважаючи на схожість, — тому кожен з чоловіків отримує для себе сина, котрий схожий на нього. Таке ж явище спостерігається і серед тварин-самиць, наприклад, кобил і корів, діти яких схожі на своїх батьків-самців. Тут згадують про одну кобилу з Фарсалії, на кличку "Справедлива", яка народжувала малят, схожих на батьків. Отож зрозуміло, що Сократів закон про спільність жінок і дітей не зможе усунути особистих інтересів громадян. А потім Арістотель говорить:

> "А ще в окреслюваній спільності жінок та дітей важко вберегтися від таких неприємностей, як кривди від певної дії, наприклад, навмисного та ненавмисного вбивства, бійки, сварки. Всі ці злочинства зачіпатимуть релігійні почуття батьків, матерів, близьких та далеких

родичів. Тим часом ці злочинства неминуче траплятимуться тоді, коли не знаєш своїх близьких, причому значно частіше, ніж коли їх знаєш. В останньому випадку можна принаймні спокутувати вчинені злочини встановленими спокутними обрядами. А коли не знаєш, котрого з близьких ти скривдив, то не може бути ніякої спокути. Дивно також і те, що в окреслюваній спільності синів забороняється тільки тілесне співжиття між люблячими. Самій же любові перешкод не чиниться, і навіть допускаються такі стосунки між батьком та сином чи між братами, що викликає найбільше осуду, — хай-но вони й спираються тільки на любовне почуття. Дивно було б усувати тілесне єднання тільки з тієї причини, що при ньому досягається найвища насолода, і не бачити в такому випадку різниці, що в одному єднанні беруть участь батько та син, а в другому — брати. А втім, видається, що спільність жінок та дітей більше годилася б для землеробів у накресленій Сократом "Державі", а не для її охоронців. В разі спільності жінок та дітей дружні почуття будуть розвинені слабкіше, а цим і повинні відрізнятися підлеглі, коли їх хочуть бачити слухняними, а не бунтівниками. Взагалі, накреслений закон про спільність з неминучих причин призводить до наслідків, протилежних тим, що випливають, певна ж річ, із законів, установлених правильно, і задля яких Сократ вважає за потрібне встановити спільність саме у такому вигляді, як це сказано вище (мова про жінок та дітей). Ми ж вважаємо, що товариські стосунки — найбільше щастя для держави, бо за наявності таких відносин випадки бунтів траплятимуться рідше. Зрештою, і Сократ понад усе вихваляє єдність держави. А така єдність, як твердить він, виникає завдяки товариським стосункам. Про це, як відомо, говорить у своїй промові "Про любов" Арістофан, а саме — що закохані через палку любов одне до одного прагнуть до злягання, намагаючись із двох істот стати однією. Таким чином, тут обидві люблячі істоти чи одна з них неминуче приносять себе в жертву, а в Сократовій "Державі" накреслена спільність привела б до створення нетривкої дружби, і син батька, а батько сина могли б тільки у певному розумінні вважати рідним. І подібно до того, як крапля солодкого напою, змішана з великою кількістю води, робить саму суміш не відчутною на смак, — достеменно так буває із взаємною приязню, особливо коли вона існує тільки за назвою. А в накресленому Сократом державному устрої син про батька, батько про сина, брати про братів, звичайно, дбатимуть найменше. Люди понад усе турбуються і люблять, по-перше, те, що їм належить, і, по-друге, те, що їм дороге. Але ні того, ні того не можна припускати серед людей, котрі живуть у "Державі", описаній Сократом. І в питанні про заплановане Сократом переміщення новонароджених дітей з розряду землеробів та ремісників до розряду охоронців і навпаки багато плутанини. Яким чином це переміщення буде здійснюватись в реальності? Особи, котрі даватимуть і переміщатимуться, неодмінно будуть знати, кому і яких дітей вони дають. При цьому неминуче ще дужче виявлятиметься те, про що говорилося вище, а саме — безчинства, сварки, вбивства. Адже ті, кого буде передано з розряду землеробів та ремісників до розряду охоронців, не вважатимуть решту громадян своїми братами, дітьми, бать-

ками, матерями. Своєю чергою, ті, хто залишився у розряді охоронців, не будуть так називати решту громадян. Тому всі, спираючись на взаємну спорідненість, перестануть остерігатися і чинитимуть різного роду злочинства. Причому, що менше батьки знають про своїх синів, то частіше чинитимуться такі злочинства. Ось такі наші міркування про спільність жінок та дітей".

Довівши, що Сократів закон про досконале державне об'єднання, яке полягатиме у найбільшій єдності громадян, необґрунтований, філософ і далі спростовує положення цього закону, бажаючи засвідчити, що при пануванні такого закону держава зіткнеться з багатьма труднощами, які призведуть до безладу. І він наводить шість доказів. По-перше, коли буде встановлено спільність жінок та дітей, держава не уникне тих проблем, про які йшлося вище. За такого стану справ неминуче чинитимуться кривди та вбивства, хоч, може, й ненавмисні, тобто з волі випадку. Інколи ж — навмисні, тобто вчинені у стані гніву або з ненависті. А ще виникатимуть сварки та бійки, або громадяни ображатимуть одне одного, що дуже ганебно, особливо коли мова йде про батьків та близьких чи далеких родичів. Причому, що менше буде відомо про своїх синів, то частіше скоюватимуться злочини. Бо ті, кому незнайоме поняття "родина", заподіявши кривду, не зможуть належним чином спокутувати власну провину, а люди, котрим відомо, що таке родинні почуття, можуть це зробити. Звідси видно, що в державі, коли буде запроваджено спільність жінок та дітей, сподіється більше лиха, ніж коли стосунки спиратимуться на родинні зв'язки. Другий доказ такий: "Дивно ж..." Тілесні бажання за таких умов призведуть до негараздів у державі. Адже, на думку всіх, ганьбою є те, що в державі допускається співжиття синів з матерями чи батьків з дочками, тобто коли син пізнає свою матір, мов іншу жінку, а батько так само тілесно пізнає свою дочку, як іншу (жінку). Отож Сократ, розуміючи, що це непристойно для держави, хотів уникнути законоположення, за яким заборонялося б співжиття сина з матір'ю (стежити за цим входило в обов'язки правителів), оскільки правлячі особи мусили знати, хто має годувати сина. Подібним чином заборонялося співжиття дочки з батьком, і на правителів покладався також обов'язок визначити належність дочки до такого-то батька. Але таке Сократове міркування філософ відкидає з двох причин. По-перше, цей закон не розроблений до кінця. Він забороняв співжиття сина з матір'ю, але любовних зв'язків не торкався, бо не вказував, що це — його мати. Так само даний закон не забороняв і такі свідчення любові, як, скажімо, обійми, поцілунки, що взагалі непристойно, особливо коли це спостерігається між родичами. Непристойними є і любовні зв'язки між ними. По-друге, філософ не згоден і з тією причиною, яку наводить Сократ, обґрунтовуючи власне твердження. А він запевняє, мовляв, треба заборони-

ти співжиття сина з матір'ю тільки з тієї причини, аби уникнути дуже сильної тілесної жаги, яка виникає з природної любові матері та сина, до чого додається й пристрасне бажання. Пристрасної ж любові Сократ хотів уникнути з тією метою, щоб людей не охоплювала нестриманість. Отже, Арістотель говорить, що недоречно твердити, буцімто тільки з цієї причини потрібно видати закон, аби стримуватися від співжиття з матір'ю, а не з тієї, що це його мати. І такі ж міркування стосуються близьких. Вже через кревні зв'язки стосунки між родичами треба будувати на засадах поваги та пошани, що усувало б усяке бажання до злягання. Третє пояснення таке: "А втім, видається..." Філософ тут говорить, що Сократів закон про спільність жінок та дітей годиться більше для землеробів та решти громадян незначного стану, ніж для державних охоронців, бо тоді сини землеробів вивищаться у своєму стані, а сини знатних понизяться. Адже саме з охоронців призначаються правителі та решта урядовців, які турбуються про загальні інтереси держави, а це призведе до того, що в державі послабляться дружні стосунки, головним чином між людьми вищого й нижчого стану. У дев'ятій книзі "Етики" говориться, що дружні стосунки між урядовцями та підлеглими треба підтримувати, причому у відповідному співвідношенні. Підлеглість повинна існувати такою мірою, аби люди нижчого стану корилися правителям і не ставали зарозумілими. А таке трапляється, коли вони через родичання зрівнюються з вищими за рангом. Відтак зрозуміло, що Сократів закон перешкоджає створенню приязних стосунків, які мають встановитися між правителями та підданими. Четверте пояснення таке: "Взагалі, накреслений..." Тут Арістотель говорить, що з такого Сократового закону у державі пануватимуть стосунки, зовсім протилежні і тим, які ми бачимо у правильно впорядкованих державах. І це тому, що Сократ вважав за необхідне впровадити закон про спільність жінок та дітей. Зі свого боку, ми вважаємо, що дружба — найбільше щастя в державі, оскільки завдяки товариським стосункам громадяни дуже рідко вдаються до бунтів (а таке завдання ставлять усі законодавці, бажаючи, аби у державі панувала злагода). Тому всі запроваджують правильні закони, з тим щоб на засадах дружби підтримувалися стосунки між громадянами. Сократ говорить також, що для держави найкраще — бути єдиною, а єдність між людьми — наслідок товариських стосунків, про що, зрештою, вже йшлося. Також і Арістофан у своїх промовах торкався питання про любов, а саме — про взаємне бажання закоханих стати немовби одним тілом. З такого Арістофанового твердження випливає, що обоє закоханих приносять себе у жертву, аби з них двох вийшло одне, або хтось один з них жертвує собою, немовби перетворившись на іншого. Адже в суспільстві через таку спільність жінок та дітей дружні стосунки послаблюються, і любов не матиме майже

ніякої ваги, бо й батько твердитиме невпевнено, вагаючись, чи той або той його син. Так само він твердитиме й про решту. І так само говоритиме син: "Це — мій батько", — маючи на увазі всіх. Ми ж бачимо: коли до великої кількості води додати краплину солодкого, то суміш не матиме смаку, навіть якщо це буде мед. У такій державі, коли хтось і запевнятиме, мовляв, "це — мій батько, чи син, чи брат", — усе одно вони мало дбатимуть один про одного. Головна думка тут така. Двоє осіб дбатимуть одне про одного тільки тоді, коли один буде власністю другого, бо, як було вже сказано, люди більше турбуються про власні, ніж про спільні предмети. Отже, у Сократовій державі дружні стосунки, всупереч наміру законодавця, послабляться. П'яте пояснення таке. "В питанні про переміщення..." За Сократовим законом, дітей, народжених від одних матерів, віддають іншим, з тим щоб ніхто не знав своєї власності. Отож могло б трапитися, що дітей землеробів та ремісників віддавали б знатним, котрі охороняють державу, і навпаки. Але ж так чинити — означає наражатися на крайню небезпеку, бо такі переміщення дітей могли б викликати величезне невдоволення. І ще: приховати те, кому віддають дітей і хто їх приймає, — неможливо. Отже, Сократів закон не досяг би своєї мети, навпаки, він викликав би великі заворушення в державі. Шостий доказ такий: "Цьому неминуче..." Тут Арістотель говорить, що внаслідок переміщення дітей найбільшою мірою виявлятимуться безчинства, любовні зв'язки між громадянами і вбивства між близькими. Ми й бачимо нині, що, коли дітей віддають на виховання та годування іншим, вони перейняті не такою палкою любов'ю, як ті, кого виховують батьки. Останні ж шанують батьків і не дозволяють собі вдаватися до згаданих вище вчинків або чинять їх значно рідше, ніж ті, хто не знає своїх рідних, тому й не боїться робити це. Завершуючи розгляд, філософ робить висновок, що саме у такий спосіб з'ясовано питання про спільність жінок та дітей, яку Сократ хотів упровадити. А далі Арістотель каже:

> "Потім треба розглянути питання про власність, а саме: яку форму вона повинна мати у тих громадян, котрі прагнуть користуватися найкращим державним устроєм? Чи повинна вона бути спільною, чи ні? Це питання можна розглянути окремо, не ставлячи його у зв'язок із законами про дітей та жінок. Можу сказати з цього приводу таке: навіть коли діти та жінки повинні належати окремим особам, у чому ми дійшли згоди, то й все одно постає питання: чи буде краще, коли власність та користування нею усуспільняться? Мова йде ось про що: наприклад, земельні ділянки є приватною власністю, продуктами з них користуються всі спільно, як це спостерігається у деяких племен; або навпаки, землю обробляють спільно, а її плодами наділяють кожного зокрема (кажуть, що в деяких варварських племен земля та плоди є спільною власністю)".

Спростувавши Сократове твердження в питанні про жінок та дітей, тепер філософ розглядає друге міркування про власність. І стосовно цього він вирізняє два моменти. Спершу висуває твердження, а потім з'ясовує весь силогізм: "Коли б землю обробляли інші..."

Стосовно першого питання Арістотель вирізняє три моменти. Спочатку він продовжує розгляд цього питання, говорячи: оскільки висновки стосуються питання про власність, то треба порядкувати так, щоб той, хто володіє досконалим умінням належним чином підтримувати стосунки у громадянській державі, — мав власність, причому не спільну (вважав) спільною. Потім: "Окремо це..." — філософ доводить, що це питання треба розглянути окремо від питання про жінок. І, вважаючи за нормальний той стан справ, коли жінки та діти не будуть спільною власністю, пропонує поміркувати, чи буде краще, коли власність та користування нею будуть спільними, коли кожен громадянин матиме власність приватною, як це спостерігається й нині. Далі філософ висловлює таку думку. Він розрізняє форми спільної власності. Так, в одному випадку кожен громадянин має власне поле, але плодами з нього користуються всі, зносячи та розподіляючи їх, як це ми бачимо у деяких племен. Друга форма така: земля є спільною власністю і спільно обробляється, але плоди землеробства розподіляються між громадянами для власного користування. Таке явище спостерігається у деяких варварських народів. І третя форма спільної власності буде та, коли і земля, й плоди є спільною власністю, за що й виступав Сократ. А потім Арістотель говорить:

"Коли б землю обробляли окремі особи, то все було б інакше і легше. Та все ж, коли землероби працюють для себе самих, то зустрічаються з неабиякими труднощами, особливо коли доводиться розв'язувати певні питання. Оскільки неможливо провести рівність між результатами роботи й самою роботою, неминуче виникають звинувачення проти тих, хто користується і споживає значну частину плодів, оскільки ті, що більше працюють, менше отримують з плодів. Взагалі, спільне життя та спільна участь у всьому — річ складна, а ще складніша вона у царині людських стосунків, як, скажімо, у тих, хто подорожує разом, коли вони не миряться між собою навіть через якісь дрібниці. Найчастіше ж виникають суперечки із слугами, котрі обслуговують нас у повсякденному житті. Отже, можна твердити, що спільність власності пов'язана з усілякими й чималими труднощами".

Таким чином, філософ доводить, що є істинним у названому вище питанні. І спочатку він спростовує Сократове твердження про спільність власності, показуючи, які шкідливі наслідки випливають з цього. Потім Арістотель доводить, що власність може взагалі зникнути через існування спільного майна: "Отже, корисніший спосіб ..." Перше міркування він пояснює трояко: по-перше, коли існує спільна влас-

ність усіх громадян, то вона повинна належати й решті (двом розрядам громадян), тобто лани можуть обробляти або якісь чужинці, або декотрі з громадян. І коли обробіток землі виконують інші, постає ще одна проблема: яким чином зібрати потрібну кількість чужинців для обробітку. Ускладнення спроститься, коли до обробітку землі залучатимуть співгромадян. Одначе неможливо, щоб усі громадяни займалися обробітком ланів. Треба, щоб особи вищого стану займалися іншими видами діяльності, особи ж нижчого стану працювали на ланах. Навіть необхідно, аби громадяни значнішого стану, мало займаючись землеробством, більше отримували плодів; тому-то й існує нерівність у розподілі продуктів, через що й виникає найбільше суперечок, а то й звинувачень. Зрештою, саме з цієї причини землероби, працюючи більше від усіх на ланах, ремствують на знатніших громадян, котрі мало працюють, натомість більше отримують. (Вони й скаржаться), мовляв, ми, гаруючи, мов коні, маємо крихти, а ті (знатні), нічого не роблячи, мають усе. Отже, видно, що з цього закону не виникне такої єдності в державі, яку хотів (бачити) Сократ, навпаки, державу роздирали б чвари. А потім Арістотель наводить другий доказ: "Взагалі, спільне життя..." — говорячи, що дуже складно для багатьох людей жити разом і користуватися спільно громадським майном, а головним чином багатствами. Ми бачимо, що ті, хто користується спільним майном, часто сваряться, — це добре видно на прикладі з подорожніми. Нерідко вони не можуть дійти згоди з тими, хто готує їм їжу та питво. Інколи ж полишають один одного з лайкою або із взаємними докорами. Тож зрозуміло, що, коли б громадяни мали всю власність спільною, між ними часто виникали б суперечки. Третій доказ у філософа такий: "Найчастіше виникають суперечки..." — де Арістотель говорить, що люди дуже часто сваряться з тими, хто щоденно їм прислуговує, і все це внаслідок їхнього співжиття. Звідси випливає, що спільність, існуючи між людьми, не раз стає причиною незлагод. Насамкінець філософ робить висновок, що згадані вище труднощі пов'язані із спільною власністю, яка існує у державі. І продовжує:

"Отже, корисніший спосіб — це той, що існує нині, тим більше що його освячено звичаями і впорядковано правильними законами: цей спосіб користування власністю містить у собі кращі риси обох систем, про які я веду мову, а саме — (складники) спільної і приватної власності. Взагалі, треба, щоб власність була приватною і тільки певною мірою — спільною. Поділивши власність, можна уникнути будь-яких взаємних докорів. Натомість із цього маємо неабияку користь: кожен дбав би про свою власність, і чесноти обмежували б визиск, як у тому вислові: "У друзів усе спільне". І на сьогодні у деяких державах можна знайти приклади такої системи, які доводять, що це можлива річ. У добре впорядкованих державах її запроваджено, в інших же існують умови для її запровадження. Маючи приватну власність, окремий громадя-

нин частково дає її для загального користування; наприклад, у Лакедемоні кожен з громадян користується рабами іншого, немовби власними, і так само кіньми, і псами, і їстівними припасами. Тож зрозуміло, що краще, аби власність була приватною, використання її — спільним. Тому законодавцеві треба подбати про впровадження такого порядку. А ще неможливо передати словами, наскільки усвідомлення того, що тобі щось належить, дає втіху. Адже не випадково за природою кожному з нас дано почуття любові до самого себе. А втім, самозакоханість як така осуджується, — щоправда, у даному випадку йдеться не про неї, бо вона проявляється дужче за любов до себе, як, приміром, корисливість, до чого схильні всі люди. Також дуже приємна річ — виявляти свою щедрість, подавати допомогу друзям, знайомим і товаришам. Але це можливо, коли маєш власність. І навпаки, цього не вдається зробити тим, хто прагне до найбільшої єдності в державі".

Арістотель доводить, що через названий вище закон власність зникне, і наводить три докази. По-перше, він говорить: коли систему власності встановити такою, як вона існує нині, — тобто коли її поділено між громадянами, закріплено хорошими звичаями та справедливими законами, — ми матимемо неабияку користь та зиск. На відміну від тієї системи, що пропонує Сократ, тут можна побачити поєднання обох видів власності — спільної та приватної. Завдяки тому, що власність поділено і кожен дбає про власне майно, — в цьому є неабияка користь. Відтак зникають чвари між людьми, що мають місце, коли багато осіб володіє одним і тим самим предметом. Ще одного блага досягають тоді, коли кожен з громадян постійно дбатиме про збільшення своєї власності, а завдяки чеснотам, щедрості й добродійності власність можна використовувати у спільних інтересах. Як у тому прислів'ї — " У друзів усе спільне". І на підтвердження філософ додає, що в деяких державах вважається за звичайний стан справ, коли якась частина майна певною мірою використовується у спільних інтересах. У деяких випадках самі господарі виявляють добру волю, і кожен з них, маючи власність, певну частину свого добра віддає друзям на користування, а ті розпоряджаються ним як спільним майном. Так, наприклад, це спостерігалося у Лакедемоні, де будь-який з громадян міг для повсякденних потреб використати чийогось раба так, наче той був його власністю. Подібним чином там користувалися кіньми, псами, одягом тощо, особливо коли надходила пора роботи на полях. Тож зрозуміло, що буде краще, коли приватна власність належатиме господареві, але певна частина майна буде використовуватися у спільних інтересах. Тому законодавці мусять турбуватися про те, як можна при потребі використати приватне майно в інтересах багатьох. Філософ наводить другий доказ, говорячи, що кожен відчуває невимовну радість, коли думає про свою власність. Такі почуття пояснюються тим, що людина любить саму себе і вважає себе хорошою людиною.

Тут мова не про марнославну самозакоханість, а про природну любов до себе. Звичайно, інколи людину осуджують (за таку любов до себе). Та це в тих випадках, коли вона занадто любить себе. Докоряють і власникам майна, але також у тих випадках, коли вони занадто люблять своє майно. До речі, згідно із Сократовим законом, така радість у них зникла б. Третій доказ Арістотель наводить: "Також дуже приємна річ..." — говорячи, що для людини дуже приємно надавати допомогу друзям чи знайомим, але це можливо за умови володіння власністю. Сократів закон усуває і це благо, бо скасовує приватну власність як таку. Насамкінець філософ робить висновок, що в державі будуть негаразди, коли ті, хто бажає об'єднати її у незвичайних розмірах, запровадять спільність власності, жінок та дітей. А потім Арістотель говорить:

"А ще, зрозуміло, вони знищать вияви двох чеснот — скромності щодо жіночої статі (бо стриманість до чужих жінок — річ, гідна похвали) і щедрості з огляду на свою власність. Адже тоді щедра людина не зможе виявити себе, і взагалі ніхто не матиме змоги засвідчити щедрість на ділі, бо це можливо тільки тоді, коли власник розпоряджається своїм майном. Тому висунута нами система у вигляді закону має, звичайно, привабливі риси, і слухач охоче її сприймає, вважаючи, що тоді настане гідна подиву певна всезагальна любов, особливо коли дехто з громадян викриватиме негаразди в державі, через те що в ній відсутня спільність майна: тобто існуватимуть судові процеси по стягненню податків, позови через кривосвідчення, лестощі перед багатими. Насправді ж усе це зло виникає не через відсутність спільності майна, а через моральну зіпсутість людей. Ми ж бачимо, що й ті, хто користується спільним майном, сваряться між собою, незгірше ніж ті, хто володіє власністю. Тож було б справедливо не лише вказувати на те, скільки зла зникне, коли власність стане спільною, але й скільки доброго щезне при цьому. Здається, саме життя за таких умов буде неможливе".

Отже, філософ заперечує обидва твердження: і спільність власності, і спільність жінок, — використовуючи для цього три докази. Перш за все ті, котрі бажають досягти найбільшої єдності в державі, знищать вияви двох чеснот, а саме: скромність жінок, наскільки вона їм притаманна. Адже скромність чужих жінок полягає у стриманості. Цього не буде, коли жінки будуть спільною власністю. По-друге, впровадження такої системи знищить саме поняття про щедрість і не дасть змоги взагалі виявити комусь дану чесноту, бо ніхто не матиме своєї власності. Людина, дбаючи про своє, розумно витрачає і дає. Із спільного майна небагато візьмеш, тому навряд чи можна виявити до когось щедрість. Другий доказ такий: "Тому висунута нами..." Тут Арістотель говорить, що Сократова наука про власність на перший погляд видається начебто дуже досконалою, і можна повірити, що за такої системи запанує любов і благо. Так, коли хтось почує про

спільність усього майна, то зрадіє, гадаючи, ніби після цього настане гідна подиву загальна любов. А ще він вважатиме, начебто через таке законодавство зникне зло. Адже дехто викриває пороки, що мають місце у нинішніх державах і становлять предмет обговорень між громадянами: і судові процеси у справах по стягненню податків, і розбирання справ із кривосвідчень, і (точаться розмови) про лестощі убогих перед багатими. Вони запевняють, ніби все це виникає через відсутність спільної власності. Одначе, коли хто-небудь правильно розгляне питання, то зрозуміє, причина тут не у відсутності спільної власності, а в людській злостивості. Ми ж бачимо, що люди, котрі певною мірою володіють спільним майном, сваряться між собою частіше, ніж ті, хто має свою власність. Але тих, що володіють спільним майном, небагато порівняно з тими, у кого своя власність і котрі б вели судові процеси між собою за майно. Одначе, якби все було спільним, тоді б виникло значно більше суперечок. Третій доказ у філософа такий: "Навіть більше..." Тут він говорить, що людина має не тільки розглянути, які негативні явища щезнуть, коли власність і жінки стануть спільними, а й усвідомити, які хороші моменти зникнуть при цьому. Законодавець повинен також зауважити, аби певне зло не перевершувало добра; згідно ж із законом Сократа, зникає стільки хороших моментів, що, видається, таке життя буде нестерпним, — і це видно з викладених міркувань.

"Наважусь мовити, що Сократова помилка полягає у хибній засаді, з якої він виходить, викладаючи власне твердження. Треба визнати, що єдність у державі повинна бути відносною, а не абсолютною. Так само і щодо сім'ї; коли ж ця єдність зайде дуже далеко, то держава зникне. А якщо навіть існуватиме, все ж вона на шляху до власної загибелі перетвориться на розладнане об'єднання, так ніби хтось симфонію замінив одним голосом або ритм тактом. Одначе треба прагнути об'єднання і єдності громадян через їхнє виховання (як і було сказано). І той, хто візьметься за цю справу, керуючись Сократовими порадами, побачить, що чинити так — безглуздо: безглуздо вдосконалювати суспільство такими засобами, а не прищепленням добрих звичаїв, філософії, законів, як це чинив законодавець у Лакедемоні, впроваджуючи спільну власність, і на Криті, узаконюючи сиситії".

Спростувавши Сократів проект про державу і показавши його необґрунтованість, Арістотель доводить, що цьому законові бракує достатніх підстав. І тут він вирізняє два моменти. Спочатку філософ стверджує, що законові бракує достатніх мотивів. Потім каже, що викладеним вище (Сократовим) твердженням бракує достатніх пояснень: "У який спосіб..." Тут філософ також вирізняє два моменти. Спершу він говорить, що через хибне припущення мотив не досить обґрунтовано. Далі (продовжує, що тут дається взнаки) відсутність

досвіду, який вимагається у законотворчій роботі: "Не варто випускати з уваги ..." Отже, філософ спершу з'ясовує, в чому полягає хибність Сократової теорії (мова про спільність майна, жінок та дітей). Вважаймо, що Сократ виходив з неправильної засади, а саме: нібито найвище щастя можливе тільки тоді, коли в державі пануватиме найбільша єдність. Хибність даного твердження в тому, що, на його (Сократову) думку, у державі і в сімейному об'єднанні треба досягти абсолютної, а не відносної єдності. В такому випадку (твердить Арістотель) держава, зайшовши дуже далеко у розвитку цих відносин, буде зруйнована. Немає сумніву, що за таких обставин усі громадяни виконуватимуть одні й ті самі обов'язки і мешкатимуть в одному будинку. Навіть коли припустити, що держава на шляху до власної загибелі певний час існуватиме, — то, безперечно, вона буде поганою. І якою мірою у громадян не буде доступу до власності, такою ж мірою вона буде гіршою; і насамперед зникнуть усякі службові посади, куди призначають певних осіб, аби отаким чином удосконалювати державу. Тут Арістотель наводить приклад, —мовляв, тоді вона перетвориться немовби на один звук, що замінить собою симфонію з її різноголоссям: не забуваймо про те, що держава складається з різних осіб. А ще вона нагадуватиме певний одноманітний і нудний такт, під який виконується одна й та сама пісня, — а ми ж знаємо, що її складники — певні ритми. Отже, (можна з певністю твердити), що наслідком такої єдності буде загибель держави, котра, як уже мовилося, складається з різних осіб. Зрештою, єдності та усуспільнення в державі досягають головним чином через виховання її громадян. Так-от, коли хто-небудь візьметься за цю справу, тобто почне об'єднувати громадян, то переконається, що такий закон про спільність власності, жінок та дітей зовсім не годиться для вдосконалення держави. Тож невдовзі він зрозуміє, що такими засобами марне щось поліпшити, натомість (дійде висновку, що) це треба робити, упроваджуючи хороші звичаї, закони і розвиваючи науку (про це йшлося вище). Так, скажімо, вчинили у Лакедемоні, де певною мірою усуспільнили власність, і на Криті, де, згідно із тамтешнім законодавством, певна частина власності — спільна. Тут Арістотель має на увазі громадські трапези, куди час від часу скликалися громадяни, аби між ними зміцнювалися товариські стосунки. Далі філософ каже:

> "Не слід випускати з уваги і той факт, що ці громадські трапези пройшли випробування часом завдяки тому, що виявилися правильною інституцією. Адже майже все винайдено людьми, та одне не впроваджене, інше ж відкинуте знавцями. Безпідставність Сократової теорії особливо впадатиме у вічі, коли розглянути, яким чином її можна впровадити на ділі (мова про єдність держави). Державу можна утворити не інакше, як розділивши та розмежувавши складники, що стано-

влять її, або за прикладом громадських трапез, або на кшталт фратрій та філ. Отже, за допомогою закону вдасться зробити тільки одне, а саме: щоб охоронці не обробляли ланів, — і саме це нині намагаються впровадити лакедемонці".

Отже, філософ доводить, що безпідставність Сократових тверджень пояснюється браком досвіду в цій справі, і говорить, що не можна нехтувати законами, які пройшли випробування часом. Треба добре їх розглянути, бо ж той (законодавець), що писав їх, зрозуміло, на досвіді переконався у їхній досконалості. Не слід забувати й про те, що донині люди практично винайшли все, дотичне до їхнього життя; однак дещо з цього так і не знайшло свого застосування, отже, воно виявилося непридатним для узаконення, бо не відповідало вимогам (державного життя). Дещо ж, хоч і було впроваджено законами, з плином часу відійшло: люди відкинули його, зрозумівши недоречність даних законів. Тому, коли хто-небудь з досвідчених розгляне спосіб утворення запропонованої Сократом держави, то навіч переконається у безпідставності його міркувань. Адже держава утворюється тільки через певне розділення та відокремлення — вважаймо, розподіл громадських благ полягатиме в організації усяких спільних трапез по фратріях чи філах, тобто по окремих громадах чи областях. А щоб здійснювати подібні заходи (скажімо, розподіляти спільне майно) відповідно до законів, — для цього потрібна наявність у державі певних органів влади, які постійно виконували б такі обов'язки, а посадові особи не працювали б на ланах, тобто не мали б земельних ділянок у власності. Та навіть коли й відсутній спільний обробіток ланів, усе одно це можна зробити так, як запроваджують лакедемонці. У них-бо на ланах, хоч вони і є власністю лакедемонців, працюють зовсім інші люди. А потім Арістотель говорить:

"Яким чином буде утворено такий державний устрій, де усуспільнення досягне крайніх меж, — про це Сократ нічого так і не сказав, бо, зрештою, нелегко з'ясувати це. І хоча основна маса громадян у державі різнорідна, про неї мова не йде: чи треба, скажімо, усуспільнити власність у землеробів, чи зробити її приватною, а так само (вирішити), чи повинні бути спільними жінки та діти. В такому разі, чим уся решта громадян відрізнятиметься від охоронців? У чому полягатиме їхня перевага, коли вони коритимуться охоронцям? І на якій підставі вони підпорядковуватимуться їм? Чи охоронці вдадуться до чогось такого, як свого часу критяни, котрі, надавши усі права рабам, заборонили їм тільки відвідання гімнасій і придбання зброї? І коли в Сократовій державі усе робитеметься за прикладом інших держав, то в який спосіб буде здійснено усуспільнення? В такій державі неминуче виникне дві (держави), причому ворожі одна одній. Зі свого боку, Сократ (у проекті) відводить охоронцям роль на кшталт військового гарнізону, а землеробів, ремісників і решту перетворює на громадян. При цьому

(він каже, що) чвари, позови і всяке зло, яке має місце у державах, трапляти муться і в його державі. Щоправда, Сократ твердить, начебто у майбутньому громадяни завдяки своєму вихованню не матимуть потреби у багатьох законах; наприклад, будуть скасовані закони про охорону порядку (астиномію), землеробство тощо. Однак, за Сократовою теорією, виховання стосуватиметься тільки охоронців. А лани селянам він надає у власність лише за умови сплати оброку. Тож можна вважати, що в таких обставинах вони почуватимуть себе немовби у пригнобленому стані, а тому ремствуватимуть більше, ніж у деяких державах ілоти, пенести чи раби".

(Філософ) доводить безпідставність Платонового законодавства у питанні про спільність майна, жінок та дітей. І тут він відрізняє два моменти. Спершу твердить, що названий вище закон про складники держави не досить обґрунтований. Потім торкається решти загальних питань: "Так само йшлося про те, чи необхідно..." З'ясовуючи перше твердження, філософ наводить три докази. Спочатку він доводить недосконалість (названого вище) закону, який не розрізняє громадян. При цьому в Сократовому законі не йде мова ні про те, чи оброблятимуть охоронці селянські лани, ні про те, у який спосіб буде впорядковано усе політичне життя, що опиратиметься на закони усуспільнення. Зі свого боку, зауважимо, що досі навіть немає відомостей про те, коли і де користувалися даним законом. Для існування держави необхідно, щоб у ній проживали громадяни з різноманітним статусом. Про це у Сократовій теорії теж не сказано нічого певного. В останньому ж випадку можливі два способи (усуспільнення): або земельні ділянки, як жінки та діти, є спільною власністю, або кожен з громадян має свою власність та жінок. Знову ж таки, в другому випадку можливий розподіл між громадянами в залежності від рівня їхньої власності, — тоді можна буде визначити і батьків у тих чи тих дітей. Коли ж мова йде про перший спосіб, то навряд чи кому вдасться з'ясувати відмінності між громадянами, за винятком хіба що селян та охоронців. (У такій державі) неможливо буде визначити, хто ж, зрештою, відіграє більшу чи меншу роль в управлінні, оскільки його діяльність не даватиме певної користі. Нинішні ж форми власності дають неабияку вигоду (державі), та й до дітей тут ставляться з належною пошаною. Так само не вдасться визначити, хто ж усе-таки здатний управляти, тобто буде незрозуміло, з яких засад треба виходити, аби ту чи ту особу призначити на посаду. В нинішніх-бо державах зазвичай посади обіймають знатніші за родом або багаті особи. Чесноти ж громадянина, коли доводиться залучати його до управління, не завжди беруться до уваги. А хто схвалює Сократів закон, той може вчинити те, що намагаються (зробити) критяни, котрі породжували землю рабам і дозволили їм усе, окрім відвідання гімнасій (де гартують тіло) та використання зброї. Однак, працюючи на ланах і займаючись ремеслами, вони

все одно залишаються рабами, а не громадянами. Тому, коли в Сократовій державі буде узаконено той стан речей, що має місце в других державах, тобто хтось із громадян буде і селянином, і ремісником водночас, — все одно в державному об'єднанні не запанує певна єдність, у ньому неминуче утвориться дві ворожі одна одній держави. По один бік будуть охоронці, котрі, оберігаючи державу, нічого більше не робитимуть, а по другий — селяни та ремісники, котрі займатимуться різними видами діяльності, але плодами їхньої праці користуватимуться ті, хто буде вільним від занять. Тому між ними виникне протистояння. Коли ж власність не буде спільною (а належатиме тій чи тій особі), тоді не виникатиме й суперечок, бо кожен з громадян (чиїмись чи своїми руками) подбає про належний обробіток свого поля. Відтак власники зможуть обслуговувати осіб вищого стану, віддаючи певну частину свого прибутку й отримуючи взамін теж певну винагороду. Наслідком цього буде те, що між ними зміцняться дружні стосунки. Другий доказ у філософа такий: "Чвари..." Тут Арістотель каже, що державу, де все стане спільною власністю (як стверджує Сократ), неминуче роздиратимуть чвари, позови і всяке зло, про що, власне, й говорить Сократ. Так, наприклад, громадяни зчинятимуть сварки між собою з приводу того, що панує несправедливий розподіл: мовляв, ті, хто працює і виробляє, отримують менше, ніж ті, хто не працює. А ще зло пануватиме й з інших причин, хоч (Сократ і гадав), нібито у державах із спільною власністю воно не матиме коренів. Далі. У цій (окресленій Сократом) державі громадяни, виховані на засадах спільної власності, не матимуть гострої потреби у багатьох законах, а тільки в деяких, — наприклад, про обіймання посад, ринок, торгівлю тощо, без чого держава неможлива. І закон про виховання стосуватиметься лише охоронців, а не селян, котрі житимуть немовби поза суспільством та владою. Отож зрозуміло, що Сократів закон недосконалий, бо він не зможе викоренити у державі зло, яке намагалися і досі намагаються усунути. Третій доказ такий: "Навіть більше..." Тут Арістотель говорить, що Сократ припускав можливість віддати землю в користування селянам, котрі своєю чергою сплачували б оброк, тобто постачали продукти тим громадянам, що проводять час на дозвіллі. Завдяки цьому законові (вважав Сократ) селяни покірно й запопадливо обслуговуватимуть решту громадян. Однак швидше станеться усе навпаки. Правдоподібніше, що, володіючи всіма засобами, але утискувані рештою громадян, селяни ще більше вдаватимуться до хитрощів та обману, а не служитимуть їм покірно. Тож зрозуміло, що Сократів закон про спільність жінок та власності був недосконалим, бо не міг розв'язати дане питання. І потім Арістотель каже:

> "Так само не йдеться (у Сократовому проекті) про те, чи, зрештою, є необхідність упроваджувати ці закони чи ні. Не обмовився (Сократ) і

про те, що випливає з такого впорядкування, тобто (він не торкається питання) про способи обробітку землі, виховання селян, а також про закони, що стосуватимуться їх. А тим часом важливо з'ясувати, як буде вирішене питання про самих селян за умови збереження державних охоронців".

Отже, спочатку Арістотель каже (аналізуючи в загальних рисах недосконалість Сократового закону), що, висловивши свої міркування про спільність жінок та дітей і власності, Сократ усе-таки нічого не сказав з певністю про чинники, тісно пов'язані (з його державою), а саме: яким має бути виховання, закони та безпосередньо впорядкування за умови, коли панує суспільна власність. Все це, звісна річ, запровадити нелегко, до того ж дуже важливо знати, як зможе таке впорядкування співіснувати з державними охоронцями. Звідси випливає, що треба ухвалювати окремі закони і впроваджувати окреме виховання. А далі філософ говорить:

"Припустімо, жінки у селян будуть спільними, а власність не належатиме кожному окремо. Хто ж тоді візьме на себе турботу про дім? Як дбатимуть про обробіток ланів чоловіки? А коли у селян і жінки, і власність будуть спільними? Безглуздо було б тут шукати прикладів із тваринного світу, припускаючи, що жінки повинні робити те саме, що роблять чоловіки. Адже у тварин домашнього господарства немає".

Тепер на конкретному прикладі Арістотель доводить безпідставність Сократової теорії. І спочатку він розглядає те, що стосується жінок. Потім властей: "Небезпечним, за Сократовим проектом..." Насамкінець філософ торкається питання про загальне благо в державі: "А ще, хоч і в охоронців..." У питанні про жінок Арістотель вирізняє два моменти. По-перше, він зазначає, що навряд чи вдасться належним чином керувати жінками, коли останні будуть власністю охоронців та селян, навіть за умови, коли власність розділено. Отже, припустімо, що вони будуть спільними. В такому випадку селяни, працюючи на ланах, не зможуть одночасно обробляти землю й користуватися жінками — спільною власністю у державі. А ще, коли існує така спільність, жінки не зможуть виконувати свої обов'язки вдома, як це роблять чоловіки на полі. Коли ж, навпаки, власність спільна, а жінки належать окремому чоловікові, — тоді селяни зможуть і обробити поля, і дати роботу своїм жінкам, котрі живуть з ними. Далі. Сократ у питанні про жінок твердив, нібито вони мають виконувати ту ж саму роботу, що й чоловіки: наприклад, обробляти поля, воювати тощо. Звідси випливає, що тоді вони стануть подібними до тварин, де самці й самиці роблять те ж саме. Зі свого боку, Арістотель, вказує, що таке порівняння недоречне, бо ж тварини не мають домашнього господарства. Тому треба, щоб жінки бралися за ту роботу, яка притаманна їм, і завжди утримувалися від громадянських справ. А потім Арістотель говорить:

"Небезпечним, за Сократовим проектом, є і утворення державних інституцій. Згідно з його твердженням, влада має завжди перебувати в руках одних і тих самих осіб. Але це викликає обурення навіть у тих людей, котрі зовсім не відчувають власної гідності, а що вже казати про войовничих та запальних осіб? Зрозуміло, чому для Сократа важливо, аби влада перебувала в руках одних і тих самих осіб: божественне золото не вноситься в душі різних осіб, воно завжди в одних душах. Сократ твердить: мовляв, одразу ж після народження божество вносить одним золото, другим срібло, а мідь і залізо призначені тим, хто в майбутньому буде ремісником чи селянином".

Отже, Арістотель доводить недосконалість Сократового проекту і в питанні про владу, говорячи, що держава не матиме засобів безпеки, коли система влади сформується за його законом. А Сократ постановив, аби влада завжди перебувала в руках одних і тих самих осіб. На думку ж Арістотеля, це постійно спричинятиме бунти навіть серед людей незначного стану, не кажучи вже про тих запальних та войовничих людей, котрі ніколи не погодяться, аби одні завжди корились, другі повелівали. І тут Арістотель розкриває причину того, чому, власне, Сократ наполягав на незмінній владі одних і тих самих осіб. Він уявляв це приблизно так: в одних надрах землі містяться поклади золота, в других — срібла, в третіх — заліза, в четвертих — міді. Щось схоже і в людських душах: в одних людей (на думку Сократа) міститься золото, тому саме вони, вирізняючись з-поміж решти чеснотами та мудрістю, мають всі підстави керувати державою. В інші (людські душі) вноситься срібло — тому інші особи належать до нижчого стану. А хто не відрізняється чеснотами й мудрістю, — в їхніх душах міститься щось на кшталт заліза та міді, — ті повинні бути селянами та ремісниками. Зрозуміло, що такий стан справ не вимагає змін, тобто не треба переливати в людські душі чи то золото, чи то срібло, а треба, щоб усе залишалося, як є. Звідси й висновок, що одні й ті самі особи повинні управляти державою. А далі Арістотель каже:

"А ще, хоч і в охоронців (згідно із Сократовим твердженням) відбирають щастя, усе-таки (як говорить Сократ) законодавець повинен зробити державу щасливою. Однак домогтися цього у державі неможливо, оскільки в ній не почуватимуть себе щасливими всі (громадяни), — або більшість із них, або ж тільки частина буде щасливою. Ціле ж (як ми знаємо) існує завдяки частинам, і неможливо досягти загального щастя, коли жодна або більшість частин не відчуватиме цього. І коли охоронці нещасливі, то й решта (ремісники, народ) також не будуть щасливими. Отже, і ці моменти, та й інші, що стосуються державного устрою, викладеного Сократом, і не менш істотні, аніж наведені, — безперечно, викликають значні ускладнення (при розгляді)".

Філософ доводить, що даний проект недосконалий і в питанні про загальне щастя. Так, Сократ твердив, що законодавець повинен праг-

нути до створення такої держави, де панував би загальний добробут, тобто домогтися найбільшого вияву чеснот та зовнішніх благ. Однак при цьому він, з огляду на свій закон, позбавляє щастя окремих громадян, оскільки бажає, щоб вони не мали ані своєї власності, ані своїх жінок, ані дітей. А щастям він вважав усе те, що стосується несення служби (як про це й сказано у першій книзі "Етики"). Але ж неможливо, щоб уся держава була щасливою, коли всі чи більшість громадян не користуються благами. Держава позбавлена загального щастя, навіть коли невелика кількість її громадян чи сімей не мають можливості досягти його. А коли частини держави як цілого не почувають себе щасливими, то й саме ціле не буде таким. І ще: коли охоронці у державі не будуть щасливими, як тоді почуватиме себе решта? Не забуваймо про те, що саме охоронцям доручено охороняти блага. Отож можна сказати, що ні селяни, ні наймити — особи найнижчого стану в державі — теж не користуватимуться благами. А коли найнижча частина у державі не втішатиметься щастям, тоді й держава в цілому не може вважатися досконалою. Насамкінець філософ робить висновок про те, що Сократові міркування у цьому питанні (стосовно політичного устрою держави) хибні, — особливо коли розглядати ці та інші не менш істотні моменти, що, втім, неабияк ускладнює сам (розгляд). А потім Арістотель говорить:

> "Майже з такими ж труднощами зустрічаєшся при розгляді "Законів", написаних пізніше Платоном. Тому доцільно стисло розглянути і той проект державного устрою, що викладається в них. У творі "Про державу" Сократ висловив тільки деякі міркування: про спільність жінок та дітей, власність, державні інституції".

Спростувавши Сократові міркування про спільність жінок та дітей, а також інші, головні, на його думку, у творі "Про державу", Арістотель переходить до розгляду тих тверджень, що випливають з них, а саме законів, і веде про них мову. Потім він полемізує з цього приводу: "Усі Сократові міркування..." У першому питанні філософ виріжняє два моменти. Спочатку він окреслює власне завдання. Потім розвиває дану тему: "Отже, (Сократ) поділив..." Тобто Арістотель говорить, що як закон про спільність жінок та власності, так і решта законів викликають чимало ускладнень. І тому краще не зупинятися довго на цих питаннях, бо, власне, і Сократ з'ясовує їх стисло (мова про спільність жінок, дітей та власності), говорячи насамперед про співвідношення між ними. Причому (Сократ) з'ясував і характер політичних відносин. І Арістотель продовжує:

> "Отже, (Сократ) поділив усе населення на дві частини: на селян та воїнів. Третій розряд становлять особи, котрі перебувають на вищих щаблях влади — в законодавчих та урядових органах. Щодо селян і ремісників, то Сократ так і не обмовився, чи беруть вони участь в

управлінні, чи ні, повинні володіти зброєю і брати участь у війнах чи ні. Жінки ж (за Сократом), навпаки, — зобов'язані вирушати в бойові походи і мати таке ж виховання, що й охоронці. Стосовно решти питань, то Сократ торкається їх зовсім побіжно".

Філософ переповідає те, що Сократ говорив про державне впорядкування (про спільність вже досить сказано вище). І спочатку він береться за розгляд питання про Сократів поділ держави на частини. Потім — про виховання громадян: "І про виховання охоронців..." У першому питанні Арістотель виокремлює чотири моменти. Перший з них торкається Сократового поділу: усіх громадян у державі він ділив на дві частини — селян та ремісників, з одного боку, і воїнів — з другого. Додавав Сократ і третій розряд — урядових осіб та членів законодавчої влади. Другий момент: Сократ так і не з'ясував, чи селяни та ремісники повинні брати певну участь в управлінні або війнах, чи ні? Третій момент: Сократ вважав, що жінки теж мають брати участь разом із воїнами у походах та виконувати решту обов'язків, як і чоловіки. Четвертий момент: (Арістотель окремо звертає увагу на те), що Сократ надто дивно й незрозуміло висловлюється про інші частини в державі, які взагалі не стосуються питання про державний устрій, — він вносить туди багато чого з натурфілософії та інших наук. А потім Арістотель говорить:

"Так само побіжно згадує і про виховання охоронців. А щодо "Законів", то там головним чином іде мова про законодавчі питання, а про сам державний устрій в них сказано мало. І хоч автор "Законів" розглядає державний устрій, котрий, на його думку, годився б для всіх, та поступово він знову вдається до того ж самого способу міркувань, що викладений у "Державі". Окрім спільності жінок та дітей, у решті питань законодавець схвалює ті самі твердження, що й у Сократовому проекті: таке ж, як і там, виховання, спосіб життя, що полягає в уникненні необхідних робіт, і громадські трапези — усе те ж саме. Відмінність лише в тому, що, згідно з цим проектом, викладеним у "Законах", громадські трапези призначені також і для жінок; і ще: коли в "Державі" визначено тисячу зброєносців, то в "Законах" — п'ять тисяч".

Філософ переповідає те, як Сократ уявляв собі виховання громадян, і вирізняє тут три моменти. Спочатку він говорить, що в окресленій Сократом державі громадяни повинні мати певне виховання. Потім переходить до розгляду самих "Законів": "І спочатку порівнює їх із "Державою"..." Арістотель зазначає, що багато законів, викладених Платоном, збігаються за змістом із Сократовими. Отож, коли не брати до уваги питання про спільність жінок і власності (де автори мають різні погляди), то Платон поступово схиляється до Сократових законів. Наприклад, як тут, так і там говориться про спосіб життя, який полягає в уникненні необхідних робіт, про громадські трапези тощо. (Тут зазначимо), що Платон, однак, на відміну від Сократа, дає

право жінкам брати участь у трапезах, з тим, щоб міцнішали стосунки між громадянами. Зрештою, спільність виявляється і в питанні про зброєносців, щоправда, з неістотною відмінністю — Сократ у своїй "Державі" веде мову про тисячу воїнів, тоді як Платон у "Законах" збільшує їх кількість до п'яти тисяч. І Арістотель підсумовує:

> "Усі Сократові міркування витончені, вирізняються незвичайністю думки, примушують замислитись, але важко сказати, чи все в них правильне".

Філософ сумнівається в істинності й решти міркувань, які висловив у своїй "Державі" Сократ. І спочатку він торкається питання про закони. Потім (заперечує) поділ держави на частини: "Увесь державний лад..." У першому питанні Арістотель вирізняє два моменти. Спочатку з'ясовує власний намір. Потім висуває твердження: "Навряд чи можна..." І тут Арістотель говорить, що, хоч Сократові думки витончені, оригінальні за змістом, однак їм бракує досконалості, відчувається брак досвіду. Але попри те, що вони суперечать усталеним уявленням та звичаям, — його думки примушують замислитись. А ще (додає Арістотель) їх нелегко збагнути. Потім філософ каже:

> "Навряд чи можна погодитися з тим, що для всіх (здатних носити зброю) громадян потрібно мати територію, що дорівнює, скажімо, Вавилонові чи якомусь іншому великому місту, аби прогодувати п'ять тисяч чоловік, котрі нічого не роблять, та ще з жінками й великим натовпом прислуги. Звісно, можна висувати будь-які проекти, однак передовсім треба зважати на реальність, тобто на те, чи можливо їх здійснити, чи ні. Далі в "Законах" говориться, що законодавець, видаючи закон, мусить брати до уваги два чинники: землю та людей. Можна додати сюди й поняття "сусідня країна", якщо вже держава збирається підтримувати зовнішні зв'язки з іншими (державами). Адже їй доводиться користуватися не тільки власними збройними силами, здатними воювати і захищати свою територію, а й засобами, що розташовані на чужій землі. І навіть коли хтось не схвалює такого способу життя, бо він не відповідає ані загальним, ані частковим засадам, все ж треба нагаяти страху ворогам не тільки тоді, коли вони вдираються у межі держави, й коли вони перебувають далеко від її кордонів".

Таким чином, Арістотель висловлює власний погляд і спершу відкидає Сократове твердження про кількість (громадян). Потім з'ясовує розбіжності в думках: "Декотрі ж говорять..." У першому питанні він вирізняє два моменти. Спочатку відкидає (Сократову) думку про кількість зброєносців, потім — про розміри власності: "Також і про розміри...". Отже, спочатку філософ говорить, що, знайомлячись із Сократовим твердженням про п'ять тисяч зброєносців, необхідних для держави, можна дійти висновку, що, аби прогодувати таку кількість, держава повинна мати для таборів територію, не меншу від тієї, яку займає Вавилон. До того ж треба зарахувати до них ще більшу ма-

су: цілий гурт слуг, жінок та дітей. Звичайно, той, хто окреслює такий державний устрій, має право керуватися бажаними уявленнями, але вони можуть виявитися нездійсненними. Тому, видаючи закон, законодавець повинен закладати в його основу не вигадки, а реальні можливості, зважаючи при цьому на два чинники: землю — тобто слід відвести державі певну територію, яка не виходить за межі даного краю, і людей — тут необхідно закони узгодити з реальними потребами та можливостями громадян. Нарешті, слід брати до уваги такий чинник, як сусідство з іншими (державами). При цьому (мати на увазі й те), що держава має не замикатися в собі, а проводити активну, політичну діяльність, — наприклад, підтримувати зв'язки з рештою держав, особливо з тими, з ким пов'язана угодами, як у мирний, так і в воєнний час. Така держава повинна дбати не лише про власні збройні сили, — тобто мати їх у такій кількості, щоб вони були здатними відбивати напад ворогів іззовні, — але й володіти усякими засобами на чужій території чи в чужих державах, з якими вона підтримує дружні стосунки або ж ворогує. Потім: навіть коли дехто несхвально ставиться до войовничості чи то держави в цілому, чи то громадян зокрема, все одно громадяни мусять бути готовими до всяких випробувань або ж войовничими такою мірою, щоб вселяти страх у ворогів, і не тільки тоді, коли вони вдеруться в межі держави, а й тоді, коли вони перебувають ще далеко за її межами. А потім Арістотель говорить:

> "Також і про розміри власності, — треба розглянути, чи не краще визначити їх чіткіше, (ніж у "Законах"), де сказано, що розміри цієї власності повинні бути такими, аби жити скромно, неначе хтось зрозумів це як "жити в достатку". Але таке визначення надто загальне. Адже можна жити скромно й однак відчувати нестачу. Тому ліпше було б сказати так: жити скромно, але й не забувати щедрості. Бо коли відокремити ці поняття, то в одному випадку це означатиме — жити в розкоші, в другому — жити, терплячи скруту. А тому лише названі чесноти можна брати до уваги, говорячи про користування нашою власністю. Вважаймо, що бути скнарою або марнотратником не можна, жити ж скромно, не забуваючи при цьому щедрості, — можна. Тож, розглядаючи питання про користування власністю, необхідно брати до уваги саме ці чесноти".

Філософ спростовує Сократові міркування про розміри власності, які той встановлював у державі, й тут вирізняє два моменти. Спочатку відкидає розміри власності, встановлені Сократом. Потім веде мову про те, що (Сократ) оминув увагою у питанні про чисельність сім'ї: "Безглуздо і те ..." У першому твердженні Арістотель виокремлює два моменти. Спочатку говорить, що треба розглянути це питання в інший спосіб, аби чіткіше осягнути розміри спільної власності, ніж у визначенні (Сократа). А він твердив, що розміри спільної власності мають бути такими, аби громадяни могли жити скромно. Але ж кожен

з громадян може зрозуміти ці слова по-своєму, наприклад, як "жити в достатку". Тому-то це (Сократове) міркування "жити скромно" розумітимуть скорше як "жити в достатку". Арістотель наводить і другий доказ, спростовуючи дане Сократове твердження: "І жити скромно..." І тут філософ зазначає, що, хтось, можливо, й житиме скромно, але при цьому завжди відчуватиме нестачу, тобто житиме в злиднях. Отже, й дане твердження безпідставне, а тут ліпше сказати, що власність повинна бути такою, аби жити скромно, але виявляти щедрість. Коли ж відокремити ці два поняття і говорити про кожне з них окремо — вийде якесь безглуздя. Адже в одному випадку, коли говорять "жити щедро", — можна припустити, начебто людина живе у розкоші. В другому ж випадку, коли говорять "жити скромно", — можна міркувати, нібито котрийсь із громадян животіє, попри те що надсадно гарує. А тому, щоб уникнути такої недоречності, треба говорити: жити скромно і виявляти щедрість, — і цього твердження досить, оскільки саме ці дві чесноти дають змогу людині користуватися розсудливо предметами власності. Далі. Звідси випливають інші чесноти. Так, наприклад, не можна вказувати, що кожен з громадян має ставитись до своєї власності надто ощадливо або марнотратно. Надмірна ощадливість пов'язана з почуттям гніву, а марнотратність — від страху та зарозумілості. В такому випадку годі й говорити про розумне користування власністю. Натомість скромність стосується ставлення до предметів першої необхідності, коли відповідно до потреб кожен з громадян споживає свою частку. А щедрість стосується дарів та гостинців, що, зрозуміло, відноситься до користування власністю. Отже, можна твердити, що кожен у такому випадку користується своєю власністю скромно і щедро. Коли ж хтось позбувається бодай однієї з цих чеснот, тоді користування власністю зводиться нанівець, тобто має місце безрозсудство; отож треба особливо домагатися набуття цих чеснот: скромності та щедрості. А потім Арістотель каже:

"Безглуздо й те, що, урівнюючи власність, "Закони" нічого не говорять (чітко) про кількість громадян, а допускають можливість народжувати необмежено. Вважається, що, хоч би скільки народжувалося дітей, усе ж, завдяки якійсь частині бездітних шлюбів, кількість дітей відповідатиме певній масі населення, що, зрештою, і спостерігається у деяких державах. Однак у проекті "Законів" картина виглядає інакше порівняно з тим, що має місце у теперішніх державах. Зараз ніхто не відчуває нужди, оскільки власність поділена між усіма громадянами. В цьому ж проекті, де власність не підлягає поділу, всі зайві (особи) не матимуть нічого, незалежно від того, багато їх чи мало. Дехто, далебі, вважатиме, що швидше треба визначити межі для народжування дітей, ніж для власності, аби уникнути зайвої кількості новонароджених. Одначе й це число можна вирахувати, коли взяти до уваги різні випадкові моменти, — наприклад, те, що декотрі з новонароджених помруть або

що деякі шлюби виявляться безплідними. Обійти увагою це питання (приріст населення), що має місце у більшості держав, — означає спричинити зубожіння громадян. Зубожіння ж, як відомо, породжує бунти та злочини".

Філософ далі спростовує Сократове міркування щодо розмірів власності й каже, що він, розглядаючи дане питання, обійшов увагою таку річ, як кількість населення. І для спростування Арістотель наводить шість доказів. По-перше, неузгодженість Сократових тверджень видно хоча б із того, що він, урівнюючи власність та обмежуючи її, не встановлює відповідних меж для народжування дітей, а допускає безмірне збільшення кількості громадян. Далі: "Хоч би скільки ..." — каже, чим керувався Сократ, висловлюючи таку думку. А той вважав, що, оскільки в державі багато жінок бувають безплідними, решта може народжувати необмежено, — все одно кількість дітей відповідатиме загальній масі населення, що ми й спостерігаємо у державах. Тобто Сократ не вважав за потрібне хоч якимось чином обмежити приріст населення. По-третє: "Тепер ніхто..." — де Арістотель доводить, що така думка безпідставна. Так, у нинішніх державах, де власність поділено, не виникає ніяких питань із кількістю населення, незалежно від того, багато його чи мало, оскільки кожен з громадян старається якимось чином подбати про власних дітей. Коли ж власність не поділено між громадянами, як це ми бачимо у Сократовому проекті, то при збільшенні кількості громадян нижчого стану вони нічого не отримуватимуть із предметів власності, тоді як особи вищого стану, навіть коли їхня кількість зросте, все одно зможуть отримувати необхідні для себе предмети. По-четверте: "Дехто вважатиме ..." — де Арістотель з'ясовує питання, чому треба визначити певну кількість у приростi населення, вважаючи, що законодавець має встановити межі скорше у цій справі, ніж у розмірах власності. Тут мова про те, що законодавець (мусить подбати про те), аби у котрогось із громадян не народжувалося дітей понад установлену межу, — а вона, як відомо, залежить від розмірів власності. По-п'яте: "Але й це число ..." — де Арістотель доводить необхідність при дотриманні цієї засади не забувати, що декотрі з новонароджених помирають, скажімо, з волі випадку, і зважати також на безплідність окремих жінок. Тут проводиться думка, що в державі треба певною мірою допускати приріст населення понад установлену межу, аби уникнути можливої нестачі з названих вище причин. По-шосте: "Обійти увагою ..." — де Арістотель доводить, що треба чітко визначити можливий приріст населення, бо коли кількість громадян незмірно зростатиме, то цим можна спричинити зубожіння в державі. Так, у багатодітній сім'ї сини отримуватимуть невелику спадщину від своїх батьків, тому перетворяться на убогих громадян. А бідність громадян у державі, як відомо, часто стає причиною бунтів та

озлоблення. А ще ті, хто не має засобів до існування, займаються крадіжками та грабунком. І далі Арістотель каже:

> "Ось чому коринфієць Фідон, один з найдавніших законодавців, вважав, що кількість сімейних наділів має відповідати кількості громадян, хай навіть спочатку всі володіють неоднаковими наділами. В цих "Законах"... усе навпаки. Тому ми скажемо згодом і про те, як, на нашу думку, треба облагодити цю справу. В "Законах" також обійдено увагою питання, яким чином правлячі особи відрізнятимуться від підлеглих. Сократ говорить про це так: як у тканині основа робиться з іншої вовни, достеменно так урядовці повинні ставитися до підлеглих. І коли, припустімо, збільшити всіляку власність, то чом не встановити певної межі і в земельній власності? (В "Законах") також бачимо, що там не допускають розподіл будівель, аби це не заподіяло шкоди домашньому господарству. Згідно з проектом, кожному з громадян надається дві ділянки для будівель, а жити в двох будинках — річ непроста".

Отже, філософ несхвально ставиться і до Сократових думок про відмінності в державі, наводячи (для спростування) чотири докази. По-перше, він з'ясовує, у чому Сократ розходився з рештою законодавців у питанні про поділ. І говорить, що один із законодавців, коринфієць Фідон, вважав, що в державі необхідно дотримуватися двох засад — з одного боку, треба, аби господарства всіх громадян за розмірами власності були приблизно однаковими, а самі вони (мова про корінних мешканців) користувалися однаковими почестями. А то запанує право сили. Далі йдеться про те, яким чином можна досягти рівності. Друга (засада) — кількість населення не повинна зростати. У Сократовому ж законі усе навпаки: він не припускає ані рівності громадян, ані рівності у розмірах власності. Саме тут стверджується, що декотрі з громадян перевершуватимуть інших своїм багатством, про що, зрештою, йде мова далі, як і про те, що краще: рівність чи нерівність у володінні багатством. По-друге: "Обійдено увагою ..." — де Арістотель несхвально ставиться й до поділу влади. І говорить, що, за Сократом, незрозуміло, чим усе-таки повинні урядовці відрізнятися від підлеглих, хоч він (Сократ) і зазначає, що певна відмінність мусить існувати, як, скажімо, існує відмінність між ниткою, вплетеною у тканину, і самою вовною. Отож з його думки випливає, що одні покликані управляти, інші — коритися, але за яких умов — це так і залишається незрозумілим, оскільки, з огляду на спільність жінок та дітей, неможливо з'ясувати походження тих чи тих громадян. По-третє: "Коли збільшити..." — де Арістотель заперечує Сократову думку про поділ власності. Він говорить, що Сократ допускав можливість п'ятикратного збільшення рухомого майна у кожного з громадян. Але з таким же успіхом можна було б домогтися законного дозволу на збільшення земельних наділів, причому в стільки ж разів, аби усі поля не стали суспільною власністю. По-четверте: "Можна також бачити ..."

— де Арістотель відкидає Сократів поділ будівель. Він каже, що треба уважно розглянути, чи цей поділ, впроваджуваний Сократом, не завдасть шкоди господарству. А той твердив: мовляв, кожен з громадян повинен мати два будинки, оскільки в майбутньому доведеться ділитися майном із сином. Але ж непросто для однієї сім'ї мешкати в обох будинках, і для господарства також збитково, коли кошти йдуть на утримання немовби двох сімей. А потім Арістотель говорить:

> "Увесь державний лад, окреслений "Законами", не схожий ні на демократію, ні на олігархію, а посідає середнє між ними місце і має назву політії. До її складу входять тільки ті, хто наділений правом носити зброю".

Отже, відкинувши Сократові закони, філософ переходить до розгляду та спростування його міркувань про державний устрій. І спочатку Арістотель з'ясовує те, що стосується народу. А потім — влади: "Декотрі говорять..." Для кращого розуміння наведених вище думок зазначимо, що у третій (книзі) йде мова про шість форм державного устрою. Усякою-бо державою можуть правити або одна, або кілька (осіб), або багато. Влада однієї особи може бути царською або (владою) тирана. Поміркований цар турбується про загальну користь для своїх підлеглих. А тиран, як злостива людина, усі наміри своїх підданих використовує для власної вигоди. Коли державою править кілька осіб, то, якщо їх обирають завдяки чеснотам, вони служать інтересам народу. І таке правління відносять до влади оптиматів (тобто найкращих громадян). Коли ж на найвищі посади обирають кількох осіб з огляду на їхнє багатство чи вплив, а не чесноти, — тоді вони всі зусилля своїх громадян скеровують для власного зиску. Таке правління вважається олігархією (тобто владою кількох осіб). Коли керівництво державою здійснює багато осіб, обраних завдяки їхнім чеснотам, — таке правління має загальну назву "політія". Одначе навряд чи в державі знайдеться стільки чеснотливих громадян, — переважно це будуть люди з військовими чеснотами. В такому випадку матимемо справу з військовою диктатурою. Коли ж у державі править юрба, — тоді правління вважається охлократією. Отже, Арістотель говорить, що Сократові думки про державний устрій в цілому не передбачають ні демократії, ні олігархії, а встановлення чогось середнього між ними, що ми вважаємо політією. І складається вона з тих громадян, котрі мають право носити зброю. Тому Сократ усіх громадян ділить на дві частини: воїнів та розряд селян і ремісників. Своєю чергою селяни мусять працювати на ланах. Решта ж народу належатиме до воїнського розряду. І філософ продовжує:

> "Коли законодавець вважає, що така форма устрою найпридатніша для найбільшого усуспільнення, то, мабуть, він не помиляється. Але якщо він вважає таку форму взагалі найкращою, — то, звичайно, не має

слушності. В такому разі легко знайдеться котрась особа, що почне всіляко вихваляти лакедемонський устрій або ще якийсь, де особливо добре можна бачити владу олігархів".

Отже, Арістотель говорить, що Сократ, накресливши такий державний устрій, вважав його найпридатнішим для якнайбільшого усуспільнення майна, — і в цьому випадку він мав слушність. Адже олігархія — влада кількох, але дуже впливових осіб. Демократія — правління звичайних громадян. (Окреслена Сократом) політія являє собою щось середнє між цими обома формами, тож із них можна з більшим успіхом запозичити певні закони. Але те, що Сократ вважав свій державний устрій найкращим, — він, звичайно, не мав підстав (твердити так). Навіть більше, він вважає дану форму першою (тобто ідеальною) в часі. Але ж відомо, що спочатку всіма громадянами правили царі, котрі зазвичай були хорошими, — як тоді може (Сократів) устрій бути найкращим? Не можна також вважати політію першою і найкращою формою тільки через те, що в ній правлять воїни, бо тоді деякі вчені ще з більшою підставою вважатимуть найкращим упорядкування в лакедемонців, де теж управляють доблесні воїни, або ту державу, в якій правлять оптимати (найкращі громадяни). А потім Арістотель говорить:

"Дехто запевняє, нібито найкраща форма державного устрою має складатися з поєднання всіх форм; тому вони вихваляють устрій у лакедемонців, де поєднуються складники олігархії, монархії та демократії. Царська влада в них уособлює монархію, влада старійшин (геронтів) — олігархію, демократію ж репрезентують ефори, оскільки вони обираються з народу. А дехто бачить у владі ефорів тиранію, ознаки ж демократії вони вбачають у громадських трапезах (сиситіях) та в інших явищах повсякденного життя".

Арістотель спростовує Сократові думки і в питанні про державний лад, а саме — про форми правління, і тут він вирізняє два моменти. Спершу філософ з'ясовує (Сократів) погляд (на це питання). Потім відкидає його твердження: "Однак ці форми..." У першому питанні Арістотель відрізняє два моменти. Спочатку висуває твердження про те, що в державі корисно поєднувати названі вище форми правління. Потім показує, яким чином Сократ поєднував їх: "Але в "Законах"..." І спершу Арістотель говорить, що дехто вважає найкращим той державний устрій, у якому поєднуються складники з різних форм правління. І в цьому є слушність, бо тоді влада однієї особи завдяки втручанню другої стане поміркованішою, а коли всі (громадяни) впливатимуть на діяльність державних інституцій, то буде менше підстав для обурення. Тобто (у даному випадку) вважаймо, що в такій державі чи то одна особа, чи то кілька впливових (громадян) відіграватимуть певну роль в управлінні. Ось чому найбільше вихваляють лакедемонський

устрій, бо вважають, що там існують три форми правління: олігархія, демократія та монархія. Так, лакедемонці мають царя (ознака монархії), старійшин, котрих обирають з найстарших у державі. Є в них і правителі, що обираються народом: їх називають ефорами, тобто наглядачами. Щоправда, дехто вважає, що влада ефорів пов'язана з тиранією, бо вони правлять зі своєї волі. Та (в лакедемонців) існували інші форми правління, у відання яких входив обов'язок влаштовувати громадські трапези та решту заходів, що стосувалися повсякденного життя людей, — головним чином їхнього прогодування тощо. А далі Арістотель говорить:

> "Але в "Законах" сказано, що найкраща форма державного устрою повинна складатися з охлократії (крайньої демократії) і тиранії".

Філософ розглядає, яким чином Сократ у своїй політії поєднував ознаки (з різних форм правління). І він говорить, що в "Законах" висунуто твердження про те, нібито найкраща форма політії — поєднання тиранії з охлократією. Завдяки цьому вплив народу буде обмежуватися владою тирана. Своєю чергою народ (у певних випадках) приборкуватиме тирана. А потім філософ каже:

> "Однак ці форми ніхто не вважатиме формами державного устрою, а як вважатиме, то мусив би визнати їх найгіршими з-поміж усіх. Тому правильніше міркують ті, хто вважає найкращою формою поєднання усіх форм, бо державний устрій, поєднуючи в собі кілька форм, справді кращий".

Відкидаючи Сократове твердження про найкращий державний устрій, Арістотель говорить, що він зовсім не годиться для впровадження (мова про політію з ознаками охлократії та тиранії). Адже в такому разі правителі керуватимуться не розумом, а силою почуттів та бажань. Такий устрій треба скорше вважати найгіршим з-поміж усіх. Ось чому безпідставно твердити, що найкраща політія може утворитися з найгіршого. Слушнішими будуть думки тих учених, котрі хочуть бачити в державі поєднання багатьох ознак з різних форм правління. При цьому що кращим виявиться таке поєднання, то досконалішим буде державний устрій, оскільки в даній державі багато громадян зможуть впливати на діяльність органів влади. Далі Арістотель говорить:

> "Потім, політія у "Законах", видається, не містить у собі ніяких складників, а тільки ознаки олігархії та демократії, причому остання схиляється теж у бік олігархії".

Філософ доводить, що Сократова політія не відповідає загальному уявленню про поєднання різних форм правління. І спочатку він вирізняє два моменти. Спершу з'ясовує безпідставність Сократових

тверджень про названі вище поєднання. Потім (говорить) про те, що (Сократові) міркування самі по собі небезпечні: "Обрання ж..." У першому питанні Арістотель виокремлює три моменти. Спочатку ставить завдання. Потім з'ясовує твердження: "Це видно..." Нарешті філософ доводить, яким чином може відбуватися вказане поєднання: "Те, що..." Отже, Арістотель говорить: хоча Сократ і бажає створити таку політію, у якій поєднувалися б ознаки охлократії й тиранії (котра певною мірою нагадує царську владу), однак при уважному розгляді виявиться, що в його "Державі" не знаходиться місця для монархії, а всі справи вирішуватимуть або певні впливові особи (ознаки олігархії), або ж народ (ознаки демократії). А потім Арістотель каже:

> "Це видно з того, яким чином створюються державні інституції. Те, що посадові особи визначаються за жеребом із числа обраних, робить цей спосіб схожим на демократію та олігархію. Але те, що тільки багаті громадяни зобов'язані брати участь у народному зібранні, призначати урядовців і взагалі провадити державні справи, решта ж громадян позбавлена цього, — уподібнює форму правління до олігархії".

Арістотель спочатку з'ясовує Сократові міркування про спосіб призначення урядовців. Потім (веде мову) про обрання радників: "А ще..." Отже, філософ робить висновок: (за Сократом) на державні посади призначають тих чи тих осіб. І декого з них, з числа обраних, призначають за жеребом. Тут маємо поєднання ознак демократії та олігархії. Однак спосіб правління таких урядовців (з числа народу та осіб знатного стану) нагадує скорше олігархію, бо тільки багаті особи мали право скликати народні зібрання, хоча сам Сократ волів бачити на посадах обранців з народу, а все, що стосувалося усуспільнення в державі, — здійснити через поділ. При цьому він припускав, що в органах влади можуть працювати громадяни з інших станів. Оскільки Сократ усе-таки віддавав перевагу багатим, прагнучи бачити їх на вищих посадах, то можна твердити, що його правління нагадувало олігархію. І Арістотель продовжує:

> "А ще Сократ хоче, щоб більшість урядовців призначалася з багатих людей, а на найвищі посади — особи з найбільшим майновим цензом. Так само і в державну раду (сенат). Отже, з першого розряду у виборах до сенату можуть (при першому обранні) брати участь усі, потім таким же чином — особи другого розряду, далі — третього. В останньому випадку, однак, у виборах належить брати участь не всім особам третього й четвертого розрядів. (У виборах членів ради) з четвертого розряду можуть брати участь тільки особи, що належать до перших двох розрядів. Потім, говорить законодавець, з обраних у такий спосіб треба визначити однакове число з кожного розряду. При такій організації виборів більшість, безперечно, становитимуть особи, що належать до найвищих майнових розрядів, тоді як декотрі з простолюду не брати-

муть участі у виборах, оскільки (на думку Сократа) необхідності в цьому немає".

Отже, філософ говорить про те, яким чином на виборах членів ради форма правління схилялася до олігархії. І з'ясовує, що Сократ ділив усе населення на чотири розряди, звідки обирали радників, але тільки з першого розряду участь у виборах брали всі. З другого ж не всі, а тільки рівні за числом першим, однак вони були зобов'язані обирати з необхідності. Далі, однакове число громадян обиралося (до ради) з третього та четвертого розрядів. Але не було потреби, щоб усі, обрані з третього та четвертого розрядів, обирали (до найвищої ради). З четвертого розряду взагалі ніхто не міг обирати (тобто брати участь у виборах членів ради), а тільки особи з другого та третього розрядів. Отже, при такій організації більшість завжди становитимуть особи з найвищим майновим цензом. До того ж не всі з простолюду могли брати участь у виборах, оскільки Сократ не бачив у тому необхідності. А потім Арістотель говорить:

"Те, що державний устрій у такому вигляді не матиме поєднання демократії та монархії, зрозуміло з викладеного вище. Ми пересвідчимося в цьому й тоді, коли розглянемо такий державний устрій загалом".

Отже, Арістотель говорить, що із сказаного зрозуміло, яким чином державний устрій має поєднувати ознаки демократії та монархії. Однак детальніше це з'ясується згодом, коли він перейде до розгляду державного ладу взагалі. І філософ продовжує:

"Однак обрання заздалегідь обраних урядовців пов'язане з ризиком: коли певна кількість кандидатів захоче дійти між собою попередньої згоди, вибори завжди пройдуть згідно з їхнім бажанням. Ось такий зміст державного ладу, викладеного в "Законах".

Філософ доводить, що обрання урядовців за Сократовим способом таїтиме в собі небезпеку. Вона полягатиме саме у системі виборів, яку пропонує Сократ. Обране число кандидатів невелике відносно всієї маси громадян, тому їх легше привернути на свій бік, ніж решту (громадян). Отож ті, хто бажатиме постійно перебувати при владі, діятимуть помірковано, аби здобути перемогу на виборах, і вони немовби заступатимуть один одного на посаді. Насамкінець Арістотель говорить, що викладені вище міркування із "Законів", власне, й становлять їхній зміст. А далі філософ каже:

"Є й інші проекти державних устроїв, написані як приватними особами, так і філософами, й політичними діячами. Всі ці проекти більше, ніж ті два — "Про державу" й "Закони", нагадують нині існуючі форми державного устрою. Жоден з авторів не вводив якихось новацій,

скажімо, про спільність жінок та дітей чи жіночі трапези. Навпаки, ці проекти спираються переважно на життєві вимоги".

Розглянувши Сократову (чи Платонову) політію, Арістотель переходить до розгляду політії, названої Фалеєвою. І тут він вирізняє три моменти. Спочатку переповідає її зміст, тобто саме впорядкування. Потім схвалює правильні міркування: "Те, що..." Насамкінець відкидає хибні твердження: "Те, що ..." У першому питанні Арістотель виокремлює два моменти. Спочатку він порівнює (Фалеєву) політію із Сократовою (чи Платоновою). Потім з'ясовує головні риси (Фалеєвої) політії: "Декотрі з авторів..." Отже, (Арістотель) говорить, що, крім названих вище державних упорядкувань (за Сократом чи Платоном), існують інші накреслення державних устроїв. Їхні автори — приватні особи, письменники або філософи. Про державний устрій писали й політичні діячі, котрі знаються на цьому. В одних накресленнях ми маємо справу з такими формами державного устрою, яких ніде не подибуємо. А в інших пропонуються знайомі нам форми, оскільки вони наявні в нинішніх державах. Усі такі політії схожі між собою і більшою мірою, ніж Сократові (чи Платонові) накреслення, нагадують теперішні форми правління. Відмінності ж між тими й тими виявляються у питанні про спільність жінок та дітей. Ніхто з авторів не порушує того питання, яке розглядає Сократ у своїй першій (і найкращій) політії. Так само в них не згадуються й жіночі трапези, про що веде мову Сократ, розглядаючи другу форму своєї політії, а всі питання про державний устрій і спосіб їх вирішення спираються переважно на життєві вимоги. А потім Арістотель говорить:

"Декотрі з авторів дотримуються такої думки: мовляв, треба насамперед правильно облагодити усі питання, пов'язані з власністю, оскільки (вважають вони) через це виникає всякий безлад".

(Філософ) продовжує вести мову про політію, впорядковану за Фалеєвим накресленням. І тут він вирізняє чотири моменти. Спочатку Арістотель з'ясовує, яку мету ставить перед собою більшість законодавців, і говорить, що декотрі з них вважають найголовнішим питання про правильне впорядкування власності (громадян), бо через це найчастіше спалахують бунти. Тому автори накреслень пропонують таке розв'язання цих питань, яке допомогло б уникнути потрясінь (у державі). Далі Арістотель каже:

"Тому й карфагенець Фалей передовсім запропонував таке: уся земельна власність (говорить він) повинна бути однаковою в розмірах. І зробити це, на його думку, треба тоді, коли держави починають утворюватися, бо після заснування держави облагодити це буде важче. Отож якомога скорше це можна зробити таким чином: багаті (громадяни, видаючи своїх дочок заміж), повинні давати за ними посаг. Та (ко-

ли багаті беруть шлюб з багатими) — вони не повинні отримувати посагу. І навпаки, бідняки (у таких випадках) посагу не дають, але отримують його. Платон у своїх "Законах" вважав, що треба допускати збільшення власності до певної межі, а саме: кожен з громадян, як про це згадано вище, мав право збільшувати розміри своєї власності не більше ніж у п'ять разів від того мінімуму, яким він володіє. Впроваджуючи цей закон, законодавець мусить зважити на те, що, встановлюючи розміри власності, потрібно також визначити і прийнятне число дітей. Коли воно перевищить розміри власності, тоді треба скасувати закон, бо багато заможних людей зубожіє, що, безперечно, викличе обурення".

Філософ з'ясовує те, що пропонував Фалей у питанні про впорядкування державного устрою. І говорить, що він (Фалей) міркував так. Насамперед треба, на його думку, урівняти земельну власність, а зробити це неважко тоді, коли взятися за цю справу одночасно з утворенням держави. Важче домогтися цього у державах, де вже закріплено певний устрій і громадяни володіють різними за розмірами ділянками землі. Ось чому (в останньому випадку) він, аби якнайшвидше урівняти громадян в земельній власності, запропонував, щоб багаті особи, видаючи своїх дочок заміж за бідняків, давали посаг, самі ж не отримували його. Убогі громадяни, навпаки, повинні отримувати посаг, а не давати. У такий-от спосіб, вважав він, власність усіх громадян урівняється. Далі: "Платон же ..." — Арістотель з'ясовує зміст Платонових міркувань (з цього питання). А той твердив, що кожен громадянин має право збільшувати свою власність не більше ніж у п'ять разів від того мінімуму, яким володіє. Але Платон мав на увазі рухоме майно, нерухоме ж, за його уявленням, усуспільнювалося. Насамкінець ще один момент: "Законодавець мусить..." — де Арістотель з'ясовує, що не брали до уваги усі ці автори. Так, на думку Арістотеля, хто збирався встановити певну межу в розмірах власності — той мав би встановити межу і щодо кількості дітей. Адже коли число дітей перевищить розміри власності, визначені певним громадянам, тоді закон про рівність у володінні земельними ділянками неминуче втратить чинність. Поміркуймо: коли в одного громадянина четверо дітей, а в другого — одна дитина, станеться так, що діти першого батька не отримають у спадщину земельної власності, однакової за розмірами із спадщиною одинака. Тому й закон сам по собі виявиться нечинним. І такий стан справ спричинить зло у державі, бо спадкоємці з багатодітних сімей зубожіють, оскільки між ними доведеться ділити землю. А тому вони можуть вдатися до розбою. Отже, для спокою в державі цього допускати не годиться. Коли ж скасувати обмеження у набуванні статку — подібних явищ ми уникнемо, оскільки, маючи багато дітей, батько старатиметься і збільшувати власність. Отже, не варто обмежувати законами розміри власності або ці питання треба пов'язувати з кількістю дітей. І Арістотель продовжує:

"Те, що рівність у розмірах власності важить певною мірою в державному устрої, здається, добре розуміли декотрі із стародавніх законодавців. Так, наприклад, Солон видав закон, що діє і в решті держав, згідно з яким забороняється набування земельної власності в необмежених розмірах. Так само деякі закони забороняють продаж власності. Так, у локрійців існує закон, за яким кожен з громадян може продавати (земельну) власність тільки в разі тяжкої скрути. (Є й закони), що стосуються охорони земельних наділів, отриманих у спадщину. Порушення цього закону на Левкаді призвело до того, що державний устрій там став надто демократичним. Певний майновий ценз, що вимагався для заміщення органів влади, з тих пір утратив чинність".

Арістотель схвалює законодавство, яке встановлює певні межі щодо власності. І то з двох причин. По-перше, тому, що такого погляду дотримувалися декотрі із стародавніх законодавців. І філософ говорить, що вони добре розуміли необхідність в обмеженні власності громадян, оскільки тут потрібно опиратися на поняття про загальне благо, а не благо окремої особи. Тому-то Солон, один із семи мудреців, установив для афінян закон, який існує і в інших державах і за яким ніхто не міг збільшувати необмежено свою земельну власність. Подібним чином деякі закони в окремих державах забороняють громадянам продаж своєї власності. Так, у локрійців стародавній закон велів, щоб ніхто не продавав своєї власності, за винятком тих випадків, коли громадянин терпить неабияку скруту, — наприклад, коли його схоплено у полон або спіткало якесь лихо. Так само деякі закони вказували, що споконвічні наділи громадян не підлягають продажу. Отже, всі ці закони стосуються обмеження власності. Далі: "Порушення цього..." Арістотель говорить, що, коли не дотримуватися законів, у державі виникнуть чвари. І тут наводить приклад, мовляв, коли в одній державі було порушено такий закон, в ній установився надто демократичний устрій, бо власність дозволяли продавати кому завгодно. І сталося так, що багато хто з простого народу піднявся нагору у своєму становищі, особи ж вищого стану зазнали утисків. А це змінило характер виборів: з тих пір перестали обирати до державних органів осіб з певним майновим цензом, оскільки (новий) закон відповідав (новим) вимогам громадян. А потім Арістотель говорить:

"А втім, припустімо, що майнової рівності досягнуто. В такому разі вона буде або дуже значною, через що пануватиме розкіш, або ж дуже мізерною, — тоді громадяни зубожіють. Отож зрозуміло, що законодавцеві не досить просто урівняти власність. Він повинен визначити її середню цифру. Проте, коли б хто-небудь і встановив середню цифру власності для всіх — ніякої користі з того не було б, оскільки тут треба радше урівняти людські бажання, а не власність. А цього можна досягти тільки в тому разі, коли громадяни будуть вихована належним чином з допомогою законів. Фалей далебі погодився б із таким мір-

куванням, вважаючи, що урівняння у власності треба здійснювати у державі двояко: у володінні майном і у вихованні. Та Фалей мав би вказати й на те, у чому полягає таке виховання, бо, коли воно буде однаковим для всіх, — не буде ніякої користі. Можливо, воно й буде подібним за змістом, але, здобувши його, кожен з громадян усе-таки домагатиметься грошей чи почестей, або того й того разом".

(Арістотель) не схвалює описаного впорядкування, перш за все тому, що Фалей випустив з уваги решту чинників. А також (через те, що) він не облагодив майнових відносин: "Так само..." Насамкінець (з тієї причини, що) він невдало з'ясовує роль мистецтв: "З Фалеєвого накреслення..." У першому питанні Арістотель вирізняє три моменти. Спочатку він вказує на те, що (Фалей) обійшов увагою питання про виховання громадян. Потім (веде мову) про спокій у державі: "Навіть більше..." Нарешті філософ говорить і про (випущені з уваги) стосунки між громадянами: "А ще..." Отже, Арістотель не схвалює останнього закону і наводить два докази. По-перше, говорить він, коли, приміром, у державі вдасться досягти певної рівності у власності, може статися так, що громадяни, живучи в розкоші, зіпсуються у звичаях і в моралі. А може бути, що вони житимуть надто скромно, навіть животітимуть, тому й не зможуть допомогти одне одному. Отож за обох ситуацій буде завдано неабиякої шкоди вихованню громадян. Тому зрозуміло, що законодавець недостатньо обґрунтував закон, урівнявши тільки власність громадян. У такому разі йому необхідно вирахувати середню цифру цієї власності, тобто такі розміри, аби вона не була надто великою, бо це викличе в людини надмірні бажання. Так само (повинен подбати про те), щоб її розміри не виявилися мізерними, бо тоді громадяни ремствуватимуть. Другий доказ такий: "А ще..." — де Арістотель говорить, що даний закон, встановивши середні розміри власності, навряд чи дасть якусь користь, — навпаки, його зміст має зводитись до того, аби усувати загалом нікчемні бажання тих людей, котрим бракує стриманості. А цього можна досягти тільки завдяки вихованню, тому й треба видавати відповідні закони, яких Фалей так і не визначив. Отже, його законоположення розроблені не досить добре. Потім: "Але, мабуть..." — де філософ говорить, що (Фалей) мав би вказати й на те, що обидва закони — про рівність власності й виховання — повинні діяти в державі. Однак сам Арістотель не погоджується і з цією думкою, бо, коли виховання матиме однаковий для всіх зміст, не всі бажатимуть навчати інших осіб, наприклад, як розбагатіти чи домогтися почестей. Отже, Фалей випустив з уваги і закон про виховання, розглядаючи його досить поверхово. І Арістотель продовжує:

"Навіть більше: вони ремствуватимуть через майнову нерівність та неоднакові почесті, що їм виказуються. І в кожного з них причина

своя: юрба ремствуватиме через майнову нерівність, вихованні ж люди — через почесті, коли вони будуть однаковими. Про це й мовить поет: "Шану одну мають і чеснотливець, і звичайна людина". Люди кривдять одне одного не тільки через нерівність у необхідній власності; тому й Фалей запропонував, як ліки від цього, рівність власності, аби люди не вдавалися до грабунку від холоду чи голоду, а ще тому, що вони хочуть жити в радощах і задовольняти власні бажання. Коли ж люди прагнутимуть мати більше, ніж це викликано необхідністю, то через (своє прагнення) вони кривдитимуть інших, і не тільки через це, але й заради того, щоб жити в радощах, утіхах, без злигоднів. Ліками від цих трьох зол будуть: в одному випадку — володіння невеликою власністю і праця, в другому — скромність. Щодо третього випадку, то, коли б хто-небудь захотів знайти радість у самому собі, мусив би шукати ліків у філософії, бо в решті випадків необхідна допомога з боку людей. Найчастіше ж злочини чиняться людьми через їхні прагнення до надміру в усьому, а не в набутті предметів першої необхідності. Так, наприклад, тиранами стають не з метою уникнути холоду. Тому найбільші почесті має не той, хто вб'є злодія, а хто вб'є тирана. Таким чином, Фалеїв закон про державний устрій може запобігти тільки незначним правопорушенням".

Арістотель з'ясовує, що Фалей випустив з уваги питання, які стосуються спокою в державі. І наводить пояснення. По-перше, (говорить філософ), громадяни не миряться між собою не тільки через нерівність власності, але й через нерівність у користуванні благами (почестями). І вони реагують на це по-різному. Так, основна маса людей не турбується про почесті, а головним чином про багатство. Тому вони й сваряться через нерівність власності (багатства). З другого боку, особи шляхетного стану, вирізняючись з-поміж решти чеснотами, сперечаються за почесті, коли їх удостоюють нарівні з іншими. Тому законодавець мав би чітко визначити, що почесті треба виказувати чеснотливим громадянам. Почестей може удостоїтися і той, хто в часи неспокою та чвар відновить лад у державі. Фалей і цьому не надає значення, тому питання про мир у державі з'ясоване у нього поверхово. Друге пояснення таке: "Не тільки..." Люди кривдять одне одного не лише через прагнення набути необхідних предметів — ліками від цього, на думку Фалея, буде рівність власності (мовляв, у такому випадку всі матимуть необхідні для прожиття засоби і ніхто не вдаватиметься до грабунку, аби уникнути холоду чи голоду), — а (кривдять головним чином) через бажання пожити в розкошах і володіти чимось таким, що не так просто придбати. Отже, маючи більші, ніж це викликано необхідністю, бажання, декотрі, аби задовольнити їх, вдаються до злочинів, наприклад, грабують когось, застосовуючи силу або обман. А ще злочини чиняться через те, що декотрі люди хочуть втішатися життям і не знати якихось злигоднів. Вони-то й чинять несправедливості тим особам, котрі, на їхню думку, стають їм у житті певною пере-

шкодою. Отже, законодавець мусить вишукати ліки від цих трьох зол, аби в державі панував спокій. Так, хто скоює злочини через бажання мати необхідне для прожиття — тим треба надати (як ліки) невелику власність і можливість працювати, щоб вони могли забезпечити себе необхідним. За своєю природою такі люди задовольняються мінімальним. А хто скоює злочини через бажання порозкошувати — тим особам як ліки необхідні такі чесноти, як скромність, стриманість тощо. Адже саме вони утримують людину від надмірних прагнень. А хто чинить несправедливість, прагнучи звільнитися від певного смутку, — їм у пригоді (як ліки) стане філософія. Тоді вони зможуть втішатися мудруваннями, що позбавляють усякого смутку, і не дають впадати у відчай навіть у неймовірній скруті. Однак у перших двох випадках необхідне сприяння з боку людей. Отже, (ми бачимо): Фалей запропонував ліки тільки від першого зла, полишивши поза увагою решту, тому його закон у цьому питанні недосконалий. Третє пояснення таке: "Коли кривди..." Тут Арістотель говорить, що люди переважно чинять несправедливості, прагнучи домогтися великих багатств і почестей, а не предметів першої необхідності. Адже видно, що ті, хто встановлює тиранію, роблять це не через холод чи голод, а прагнучи здобути особливі багатства. І тому вбивцям тиранів, котрі є причиною неймовірного зла в державі, надають особливі винагороди, удостоюють їх неабияких почестей, куди більших, аніж належать убивцям злодіїв. Однак Фалей так і не вишукав ніяких ліків проти злочинів з боку тиранів. А тому (і це одразу впадає у вічі) його закони можуть запобігти тільки дрібним, а не значним правопорушенням. І далі Арістотель каже:

> "А ще Фалей прагне облаштувати державу так, щоб між громадянами встановилися добрі стосунки. Але ж при цьому не можна випускати з уваги як відносини з найближчими сусідами, так і з усіма чужинськими державами. Впорядковуючи державу, необхідно також приділити належну увагу і військовій силі, про що Фалей не обмовився бодай словом".

Філософ з'ясовує, що Фалей розглядав питання і про встановлення хороших стосунків між громадянами. Однак при цьому не слід забувати, що такі ж відносини необхідно налагодити з найближчими сусідами і рештою держав: наприклад, вирішити, з якими з них підтримувати дружні зв'язки, а з якими — ні. У державі треба також створити і бойові сили. Усе це Фалей оминає увагою. Отож зрозуміло, що його твердження про державу недосконалі. А потім Арістотель говорить:

> "Так само (не обмовився він) і про власність. Тим часом власності для держави потрібно надбати стільки, аби її вистачило не лише для потреб суспільства, а й на випадок загрози ззовні. З одного боку,

розміри власності не повинні бути такими, щоб викликати пожадливі бажання в тих сусідів, котрим неможливо вчинити опір. З другого — цих засобів має вистачити, аби успішно вести війну з однаковими за силою державами. Фалей не визначив чітко цього питання. Тим часом не слід випускати з уваги й того, володіння якою кількістю майна дає користь. Можливо, найкращою межею була б така, за якої могутніші не вважали б вигідним воювати, аби придбати собі надлишок, але все-таки воювали б і в тому випадку, коли їхні противники не мали б значних матеріальних засобів. Так, Євбул радив Автофродатові, коли той збирався взяти в облогу Атарней, поміркувати, упродовж якого часу він здобуде цю фортецю, і відповідно до цього визначити (пов'язані з облогою) витрати; зі свого боку, він погоджувався залишити Атарней за суму, меншу від тієї, у яку обійдеться облога. Після цієї поради Автофродат, поміркувавши, відмовився від облоги Атарнея. Отже, майнова рівність певною мірою буває корисною у стосунках між громадянами, усуваючи між ними можливі незгоди. Однак, кажучи загалом, великої ваги вона не має. Бо виховані люди радше обурюватимуться з такої поради, вважаючи її не гідною їх; тому-то вони часто стають призвідниками бунтів. До того ж людська жадібність ненаситна: спочатку (вони кажуть), їм досить і двох оболів; тільки-но отримавши їх, вони хочуть більше, і так до безмежності. Річ у тому, що бажання людей за природою безмежні, і більшість людей живе, задовольняючи тільки їх. Тож тут постає засада вагоміша, ніж рівність власності: треба налагодити справи у державі так, аби чеснотливі за своєю природою громадяни не домагалися більшого, а погано виховані не мали можливості (бажати цього). Не станеться ж такого в тому випадку, коли вони належатимуть до нижчого стану; тоді вони не зазнаватимуть якихось кривд. При цьому Фалей неправильно окреслив майнову рівність: з багатства він урівнює тільки земельну власність. Але ж багатство складається і з рабів, стад, грошей, різноманітних предметів так званого домашнього вжитку. Таким чином, в усьому цьому треба або прагнути досягнення рівності, або встановити певну середню міру, або все залишити, як є".

Після того як Арістотель відкинув Фалеєві закони про виховання, мир у державі, стосунки між громадянами, він спростовує його міркування і про майнову рівність, вважаючи їх недосконалими. І тут філософ виокремлює чотири докази, з яких перший той, що Фалей хоч і встановив певну межу в набутті власності на засадах рівності, однак не визначив чітко розмірів суспільного багатства, які відповідали б щоденним потребам громадян (мова про їжу, одяг і т. ін.). Нічого не сказано й про те, що треба зважати і на загрозу ззовні. А тому варто розглянути два чинники, які істотно впливають на розміри суспільної власності. Перший з них полягає у тому, що вона не повинна бути дуже великою, аби сильніші сусіди, яким громадяни неспроможні вчинити опір, не перейнялися бажанням заволодіти нею. Другий (з чинників) характеризується тим, що власність не повинна бути й надто

мізерною, бо тоді незмога буде воювати з однаковими за силою противниками. А втім, треба знати, що великі розміри власності загалом корисні для держави, бо тоді задовольнятимуться життєві потреби громадян і в належному порядку утримуватимуться бойові сили. Однак найкращою межею тут були б такі розміри власності, щоб не було її надмір і дужчі противники не мали приводу затіювати війну; а коли б і зробили це, то навіть за відсутності надміру (власності) завжди знайдеться досить способів, щоб дати відсіч. Це можна розуміти по-іншому: межа у розмірах власності громадян має бути такою, щоб дужчі не могли вчинити громадянську війну через те, що інші громадяни володіють значнішим статком. Тому співвідношення власності тих і тих громадян не повинно бути таким, аби це стало приводом для сильніших вдаватися до грабунків та розтіювати чвари у державі. Наведений приклад яскраво ілюструє це. Так, коли відомий правитель Автофродат зібрався у похід, щоб здобути місто Атарней, мудрець Євбул, як хороший порадник, спонукав його замислитися над тим, за скільки часу він здобуде місто й відповідно до цього підрахувати витрати. І коли виявиться, що облога міста обійдеться значно дорожче, ніж його здобуття, то нехай ліпше відмовиться від свого наміру. Звичайно, коли здобуття міста дасть неабиякі вигоди і покриє всі витрати, — тоді справа варта заходу. Зрозуміло, що такі межі у розмірах власності корисні державі. Однак Фалей не обмовився про це бодай словом. Друге пояснення таке: "Отож має..." Тут Арістотель говорить, що майнова рівність певною мірою полегшує громадянам підтримувати стосунки між собою. За таких умов удається запобігати різним невдоволенням. Однак навряд чи можна вважати проблему вирішеною: коли ремствувань з боку простого народу не спостерігатиметься, то невдоволення виявлятимуть особи шляхетного стану. Кращі громадяни в державі, вважаймо, знатні та чеснотливі, будуть обурюватися з приводу такої рівності, вважаючи це за приниження своєї гідності. Так, на їхню думку, навряд чи справедливо, коли різні за становищем громадяни користуються однаковими (правами) або коли однакові за становищем мають різні права. Саме з цієї причини кращі люди часто стають призвідниками заколотів. Мир у державі, як відомо, зберігається завдяки пануванню справедливості, а недотримання її призводить до заворушень. Фалей так і не з'ясував до кінця питання про власність. Третє пояснення таке: "А ще заперечення..." Тут Арістотель говорить, що, коли бажання громадян узгоджуються з необхідними життєвими потребами, справа до озлоблення в державі не доходить. Спочатку-бо люди, не маючи нічого, задовольняються найменшим. Коли ж хто-небудь отримає свою частку з батьківської спадщини, тоді він переймається більшими бажаннями. І так до безкінечності. Але ж неможливо задовольнити пожадливі бажання більшості, яким немає меж! Ось чо-

му в державі спалахують бунти. Тому треба, щоб законодавець ліпше впорядкував їхні бажання, а не те, що стосується питання про власність. І закони в цьому випадку мають бути різними за змістом: одні стосуватимуться чеснотливих громадян, другі — порочних. Законодавцеві потрібно також встановити такий закон, що не давав би змоги чеснотливим людям пройматися заздрощами, — наприклад, зазіхати на чуже майно. Для цього їм треба прищеплювати любов до справедливості. А нікчемним особам бажано створити такі умови, щоб у них не було можливості хапати чуже, навіть коли вони схочуть. При цьому необхідно, аби в державі нікчеми належали до осіб найнижчого стану, — тоді вони не шкодитимуть решті. Треба також подбати, щоб і їм ніхто не чинив зла, бо з цієї причини вони можуть вдаватися до протиправних дій. Отже, виходить, Фалей випустив з уваги і питання про виховання громадян, принаймні його закон про це недосконалий. Четверте пояснення таке: "При цьому Фалей неправильно..." Тут Арістотель зазначає, що Фалей досить ґрунтовно з'ясував лише питання про рівність у володінні нерухомим майном, тобто землею. Але ж є різне багатство: сюди можна віднести рабів, худобу, гроші та все, що використовується для повсякденних потреб. Про це ж не сказано нічого. А безперечно, треба встановити рівність як у рухомій, так і в нерухомій власності або скористатися якимись іншими законами. Одначе все це обійдено увагою. Тим часом з обох причин — і через рухому й нерухому власність — у державі виникає неспокій. І Арістотель продовжує:

> "З Фалеєвого накреслення державного устрою видно також, що йдеться про створення невеличкої держави, оскільки, за його законами, усі ремісники перетворюються на державних рабів і не становитимуть прошарку громадян. Та коли всі, що працюють на потреби держави, повинні стати державними рабами, то вийде щось схоже на той суспільний стан, який існує в Епідамні, чи той, що колись Діофант установив в Афінах. Отже, визначаючи характер Фалеєвого законодавства, можна міркувати, що в ньому окреслено добре, а що — погано".

Філософ не схвалює і Фалеєвого наміру перетворити ремісників на рабів, бо внаслідок цього держава зубожіє. Він (Фалей) хотів, щоб усі ремісники працювали разом, а виготовлені предмети розподілялися між громадянами, як необхідні для вжитку. Він також вважав, що ремісники мають становити об'єднання рабів, аби загальна кількість громадян не збільшувалась. Таким чином, (за його накресленням), держава ставала бідною, бо збагачують її великою мірою саме ремісники. В такому випадку необхідно заснувати громадські майстерні, де виконувалися б державні замовлення, як це є в Епідамні або що свого часу Діофант зробив в Афінах. Насамкінець, завершуючи розгляд Фалеєвого закону, Арістотель говорить, що кожен (з дослідни-

ків) може із мовленого вище зробити висновок, відзначивши як хороші, так і невдалі закони.

"(Кажуть), Гіпподам з Мілета розбив місто на квартали й розділив (прямими вулицями) Пірей. Він і в інших справах виявляв честолюбство, зайву дратівливість, так що декому здавалося, начебто він дбає більше про власні кучмері та зачіску, а також про теплий і простий одяг, який він носив не тільки взимку, а й улітку. Тож він, бажаючи довести, що краще од усіх розбирається в природі, перший із приватних осіб намагався з'ясувати дещо про найкращий державний устрій".

Після аналізу Фалеєвого законодавства філософ переходить до розгляду Гіпподамової держави. І тут Арістотель напочатку вирізняє три моменти. Спершу він переповідає про Гіпподамів характер. Потім веде мову про його державу (політію), яку той описав: "За Гіпподамовим накресленням..." Далі Арістотель не погоджується з його (думками) у певних питаннях: "І спочатку ..." Отож спочатку філософ перераховує його новації: розпланування міста (Мілета) і розділення передмістя (Пірей). Сам Гіпподам був уродженцем Мілета, сином Евріфонта. Арістотель зупиняється на його способові життя, вирізняючи честолюбство Гіпподама, яке, щоправда, той виявляв переважно в особистому житті. Так, здавалося, що його турбує тільки власна шевелюра, зачіска й простий, але теплий одяг, який він носив не лише взимку, а й улітку. Насамкінець філософ говорить про інтерес Гіпподама до природи, яку він хотів досліджувати, а тому першим з філософів став вести споглядальний спосіб життя. От він і намагався з'ясувати й окреслити найкращу форму державного ладу. А потім Арістотель говорить:

> "За Гіпподамовим накресленням, державу складають десять тисяч громадян, поділених на стани: перший утворюють ремісники, другий — селяни, третій — воїни, до чиїх обов'язків належить захист держави".

Отже, (філософ) починає розгляд Гіпподамового накреслення. І спочатку він говорить про поділ у державі. Потім — про судові органи: "Гіпподам вважав, що й закони..." Насамкінець — про виховання громадян: "А ще..." У першому питанні Арістотель вирізняє два моменти. Спочатку з'ясовує, яким чином Гіпподам поділив усе населення. Потім — яким чином поділив державну власність: "Він поділив також..." Отже, на Гіпподамову думку, найкраща держава складається з десяти тисяч громадян, поділених на три стани: ремісників, землеробів та воїнів. А далі Арістотель каже:

> "Територію держави він теж поділив на три частини: священну, громадську і приватну. Священна частина — та, з доходів якої мав би чинитися релігійний обряд. Громадська — та, з доходів якої отримували засоби для існування захисники держави. Нарешті, третя частина перебуває у приватному володінні селян".

Арістотель з'ясовує, яким чином (Гіпподам) ділить державну власність. І говорить, що весь край, тобто територію держави, він ділив на три частини: одну з них хотів зробити священною, з чого можна було б отримувати засоби для виконання релігійних обрядів. Друга частина (на його думку) — громадська, або спільна, з чиїх доходів воїни мали б засоби для існування. Третя ж — приватна, поділена між селянами. І Арістотель продовжує:

> "Гіпподам вважав, що й закони існують у потрійному вигляді, відповідно до категорії тих злочинів, що тягнуть за собою судові справи: образа честі, порушення права власності і вбивство. Гіпподам планував також заснування одного верховного суду, куди передавались усі судові справи, розглянуті неправильно. І цей суд, на Гіпподамову думку, мав складатися з обраних старійшин. Судові ухвали повинні (говорив Гіпподам) виноситися не камінцями, а щоб кожен суддя приносив із собою дощечку, на якій писав би, коли доведено провину, просто: "Винен". Якщо ж підсудного виправдано, дощечка залишається чистою. У випадку умовного засудження чи виправдання треба було обґрунтувати рішення. Гіпподам вважав, що сучасні йому закони, стосуючись судових процесів, далекі від досконалості, бо судді, ухвалюючи вирок або виправдання, діють всупереч даній клятві (судити за сумлінням)".

Арістотель розповідає про характер судочинства у (Гіпподамовій) державі. І спочатку він говорить, що Гіпподам ділив судові органи на три частини, виходячи з трьох видів злочинів, які можуть вчинити люди: образа честі, зазіхання на чуже майно та вбивство. Під образою честі йшлося про порушення звичаїв та моралі, тобто все, що стосується зганьблення особи. Під зазіханням на чуже майно треба розуміти захоплення чиїхось речей або пошкодження їх, а під вбивством — замах на життя тієї чи іншої особи. Далі: "Гіпподам окреслював ..." — де Арістотель говорить, що Гіпподам створив якийсь верховний суд, де розглядалися всі судові справи, оскаржені з боку підсудних, оскільки, на їхню думку, їх було витлумачено неправильно. Гіпподам хотів також, аби суд складався з обраних голосуванням старійшин, котрі, на загальну думку, правили б за зразок чеснотливості. Насамкінець філософ, починаючи із слів: "Судові ж ухвали..." — з'ясовує, яким чином треба вести судові справи. Отже, Гіпподам вважав, що їх не варто розглядати на спільному зібранні, а кожен із суддів має наодинці обміркувати і, дійшовши висновку, написати власне рішення на дощечці. І коли котрийсь із громадян, на його думку, був винен у тому чи тому злочині, треба так і написати: "Винен". Коли ж підсудного було виправдано, дощечка залишалася чистою. А коли у справі виникали сумніви, тоді кожен із суддів чинив на власний розсуд, ухвала ж приймалася на підставі більшості однакових за змістом на-

писів. І ще. На думку Гіпподама, теперішнє судочинство має помилкові закони: судді, вносячи ту чи іншу ухвалу, часто порушують клятву. А потім Арістотель каже:

> "А ще Гіпподам установлював закон стосовно тих, хто давав певну користь державі: їм виказували почесті. Так само (за його законом) дітей тих, хто загинув на війні, утримували за державні кошти. Однак такі закони були й раніше, та й донині вони чинні в Афінах та інших державах. Всі органи влади, за Гіпподамовим накресленням, обирає народ, тобто ті три розряди населення, про які говорилося раніше. Обрані ж урядовці мусили дбати про державні справи, а також про справи чужинців і дітей-сиріт. Такі найприкметніші положення Гіпподамового законодавства про державний устрій".

Арістотель веде мову про виховання громадян і говорить, що, за Гіпподамовим накресленням, таких законів є чотири. За першим з них, у державі віддавалися почесті тим громадянам, котрі власними діями удосконалювали державний устрій. Другий закон: "Дітей тих..." — велів утримувати за державні кошти тих дітей, чиї батьки полягли на війні. За винятком Афін та кількох держав, такого закону тоді ще не існувало. Третій закон: "Посадові особи..." — з'ясовував спосіб обрання урядовців. Згідно з Гіпподамовим накресленням, у виборах властей брав участь весь народ — тут мова йшла про три розряди (селян, ремісників та воїнів). Четвертий закон зобов'язував органи влади турбуватися про державні справи, іноземців, сиріт та решту убогих громадян: "Обрані ж..." І насамкінець (Арістотель) зазначає, що наведені вище закони, власне, найкраще окреслені у Гіпподамовому творі про державний устрій. А потім Арістотель говорить:

> "І одразу в когось виникне питання щодо поділу громадян. Адже ремісники, селяни та зброєносці беруть участь в управлінні. Тим часом селяни не мають права носити зброю, ремісники не мають ні зброї, ні землі, — тож певною мірою вони опиняються у становищі рабів відносно зброєносців. Отже, неможливо припустити, щоб за такого поділу селяни й ремісники володіли громадянськими правами, бо звідси випливає, що тільки зброєносці мали право висувати із свого середовища осіб, котрих призначали командувачами та охоронцями (в державі) і взагалі (верховними) урядовцями. Тож хіба могли ставитись до державного устрою приязно ті, хто не брав участі в управлінні?"

З'ясувавши зміст Гіпподамової держави, Арістотель відкидає її основні твердження. І перш за все поділ (на розряди), встановлений Гіпподамом. Потім те, що він твердив про судові органи: "І про судочинство..." Насамкінець (з'ясовує) питання про виховання громадян: "А щодо Гіпподамової..." У першому питанні Арістотель вирізняє два моменти. Спочатку він не погоджується з тим поділом, що встановив Гіпподам у державі, потім (з розв'язанням питання) про власність:

"Коли воїни..." У першому питанні філософ виокремлює три моменти. Спершу він відкидає поділ громадян на розряди, зокрема на ремісників. Потім — на воїнів ("З другого боку...") і на селян ("А ще..."). Арістотель говорить, що в котрогось із дослідників можуть одразу виникнути сумніви (в тому, чи досконалий даний закон). Отже, за Гіпподамовим накресленням, у державному управлінні брали участь усі громадяни — і ремісники, й селяни, і зброєносці. Але ж селяни (за законом) не мають права носити зброї, а тільки володіють землею. Ремісники ж не мають ані зброї, ані землі. З такого стану речей випливає, що ремісники будуть рабами тих, хто володіє зброєю, оскільки у них відсутня будь-яка власність. Вони служитимуть інтересам тільки зброєносців, удостоєних у державі найбільших почестей. Ремісники ж позбавлені таких переваг. Навіть більше: командувачів військом та правлячих осіб (за Гіпподамом) призначають тільки з воїнів, котрі, на його думку, здатні до цієї справи. Обирати ж на посаду котрогось із ремісників вважалося непристойним вчинком. Тож з огляду на такий політичний устрій у державі (встановлений Гіпподамом), навряд чи можливо домогтися, аби громадяни, не беручи участі в управлінні, підтримували його: законодавець не усунув причин для бунтів. (Отже, можна зробити висновок), що він окреслив помилковий закон щодо ремісників. Далі філософ говорить:

> "З другого боку, зброєносці мають бути дужчими за тих, хто належить до перших двох розрядів. Але домогтися цього нелегко, коли зброєносців небагато. Коли ж вони володітимуть більшою силою, навіщо тоді решті брати участь в управлінні державою і призначати урядовців на посади?"

Арістотель відкидає Гіпподамові твердження і про воїнський стан, оскільки, згідно з ними (твердженнями), воїни мають відрізнятися силою од решти двох розрядів — селян та ремісників. Це пояснюється тим, що в обов'язки воїнів входить не тільки захист держави, а й придушення повстань. А можливо таке лише за умови, коли вони перевершуватимуть силою решту громадян. З одного боку, досягти цього нелегко, особливо коли воїнів у державі небагато. Коли ж вони переважатимуть решту (громадян) і в кількості, і в чеснотах, і в почестях — тоді немає смислу надавати ремісникам та селянам право обіймати державні посади, бо це завжди буде привілеєм воїнів. В такому разі допускати до влади решту — безглуздо. Звідси напрошується висновок, що Гіпподам не зовсім вдало відокремив воїнів від інших (громадян). Потім Арістотель говорить:

> "А ще: яку користь дають державі селяни? Ремісники необхідні, бо всяка держава має в них потребу, і вони можуть, як і в інших державах, існувати на доходи від свого ремесла. Селяни становили б певний розряд у державі тільки тоді, якби забезпечували продуктами воїнів; за

Гіпподамовим накресленням, вони володіють земельними ділянками як власними, і ці ділянки вони оброблятимуть для власних потреб".

Отже, Арістотель не погоджується і з поділом (громадян) на селян, бо незрозуміло, яку користь даватимуть державі селяни? Про ремісників відомо, що вони необхідні державі, оскільки постачають їй різні вироби, а це підвищує рівень життя громадян, що ми й спостерігаємо в інших державах. (Гіпподамове твердження) можна розуміти й так, що ремісники спроможні прогодувати себе, не маючи потреби в чиїйсь допомозі, зокрема з боку селян. Тому було б доцільніше, щоб селяни, як певний розряд (громадян) у державі, забезпечували воїнів харчами. Тобто необхідно, аби частина цілого турбувалася про ціле як таке. Однак, за Гіпподамом, селяни володіють земельними ділянками, обробляючи їх, але для власних потреб, тому користі від них буде мало. Отже, селяни не становлять повноцінного розряду (громадян) у державі. А далі Арістотель каже:

"Навіть більше: коли воїни оброблятимуть частину державної землі, з якої отримуватимуть засоби для життя, то такі збройносці нічим не відрізнятимуться від розряду селян. Але ж цього хоче законодавець. А коли з'явиться ще один, четвертий розряд громадян, відмінний від селян і воїнів, який не братиме участі в жодній із справ, тобто стоятиме осторонь від управління державою? Коли ж котрийсь (із законодавців) влаштує справу так, що одні й ті самі особи оброблятимуть як приватні, так і державні ділянки, то, по-перше, одна особа, обробляючи дві ділянки, не зможе виробити стільки продуктів, аби їх вистачило на дві сім'ї, а по-друге, чому б цим окремим особам не брати своїх продуктів, отриманих від обробітку своєї землі, й не віддавати їх воїнам? Тут є чимало плутанини".

Отже, Арістотель не схвалює поділу власності. Гіпподам установлював частину спільної власності, з якої харчувалися воїни. Тому треба визначити, хто мав би обробляти цю державну землю. (За Гіпподамом), існує три способи обробітку: (перший з них той), що самі воїни обробляють державну землю. В такому випадку вони будуть і воїнами, й селянами. Але законодавець не хоче їх розрізняти, бо це не давало б ніякої користі. Другий спосіб: декотрі з воїнів обробляють як власні, так і державні ділянки. Звідси випливає, що у державі з'явиться ще один, четвертий стан, який не братиме ніякої участі в управлінні державою, залишаючись немовби осторонь, оскільки до виборів посадових осіб допускалися тільки три розряди громадян. Третій спосіб: самі селяни обробляють як власні, так і державні ділянки. Однак в результаті врожайність на ланах буде низькою, бо ж нелегко (одному) селянинові обробити старанно стільки землі, аби забезпечити дві сім'ї продуктами. За умови існування останнього способу обробітку поділ власності на три частини буде зайвим. Можливий ще

один, четвертий спосіб: кожному селянинові можна за жеребом надати земельну ділянку, зобов'язавши його утримувати не тільки членів своєї родини, а й частину воїнів. Отже, стає зрозуміло, що Гіпподамів поділ власності призводить до неабиякої плутанини. А потім Арістотель говорить:

"І про судочинство Гіпподамів закон містить хибні думки. Так, за цим законом вимагається, щоб вирок ухвалювався або як звинувачення, або як виправдання, бо судову справу розглядають лише з такого погляду (тобто що підсудний або винен, або не винен); отже, суддя перетворюється на звичайного посередника. Такий порядок здійснюється тільки через третейський розгляд, — і навіть у тому випадку, коли третейських суддів декілька, бо вони можуть дійти згоди щодо вироку. Але в судах такого порядку не прийнято; навпаки, більшість законодавців уживають заходів, аби судді не спілкувалися між собою. І потім, хіба не викликатиме роздратування вирок, коли, на думку судді, підсудний мусить сплатити певну суму, але не таку, як стягує з нього позивач? Останній вимагає двадцять мін, один суддя присудить сплатити йому десять мін, другий — п'ять, третій — чотири. В такий спосіб сума дробитиметься: одні присудять сплатити її повністю, другі ж — нічого. І як тоді бути з підрахунком голосів?"

Отже, Арістотель не схвалює і законодавства про судові процеси, тому що в ньому відсутня домовленість суддів про вирок. Тут у нього два докази. Спочатку філософ відкидає сам закон. Потім наводить перший доказ: "А ще ніхто..." Щодо першого твердження (Гіпподама), Арістотель знову наводить (для спростування його думки) два докази. По-перше, (говорить філософ), Гіпподамів закон не задовольняє існуючих вимог, бо, з огляду на його зміст, судді ухвалювали вирок окремо один від одного, вважаючи своє рішення остаточним. Але в такому випадку думки суддів могли розійтися, бо кожен з них розбирав справу на власний розсуд, чого, власне, й хотів Гіпподам. З другого боку, траплялося, що судді могли розслідувати справу спільно, наприклад, вирішувати її разом удома (оскільки в судовій установі спільне вирішення справи заборонялося). А це таїло в собі неабияку загрозу, бо ж, приміром, котрийсь із суддів міг схилити другого на свій бік, тобто до такого рішення, яке в суді могло бути взагалі іншим, особливо коли справу розглядають у присутності слухачів. Недаремно ж багато законодавців, аби протиставити щось приватному розборові і взаємній домовленості суддів, постановляли, щоб самі судді не домовлялися між собою, а тільки через третейський суд. Отож, видається, (Гіпподамів) закон був просто небезпечним і суперечив решті законів, (які існують у державі). Другий доказ: "Потім, якимось чином..." — де Арістотель говорить, що другий (Гіпподамів) закон викличе хіба що обурення: так, (на його думку) можлива ситуація, коли, за вироком

судді, підсудний може сплачувати не таку суму, якої від нього вимагає позивач. Наприклад, позивач зажадав двадцять мін, а перший суддя присудить сплатити десять, другий — п'ять, третій — чотири тощо. В такому випадку потрібен буде додатковий розбір справи, тобто взаємна домовленість уже після ухвалених вироків! Якби окремих вироків не виноси, тоді одні погоджувалися б із вимогою позивача, другі — ні. А так — яким чином можна розглянути окремі вироки? Мабуть, тільки через третейський суд. Отже, викладений закон не зміг уникнути того, чого прагнув (уникнути), а саме — третейського суду. Тому зрозуміло, що закон (про заборону таких судів) зайвий. Далі Арістотель говорить:

> "А ще, ніхто не примушує суддю складати кривоприсягу, коли він безумовно засуджує або виправдовує, якщо позов написано у правильній формі: суддя, виправдавши підсудного, не ухвалює, що той нічого не винен, а лише — що не винен двадцять мін; але ж суддя порушує клятву, коли вважає, нібито підсудний, хоч і не винен двадцять мін, підлягає судові".

Отже, Арістотель не схвалює і закону про уникнення кривоприсяги. Він говорить, що в разі безумовного вироку ніхто не примусить суддю складати кривоприсягу, якщо позов написано правильно і суддя погоджується з ним. Виправдавши ж підсудного, суддя не ухвалює, що обвинувачений нічого не винен, а що не винен двадцять мін, хоча позивач і вимагатиме сплати цієї суми. Отож, міркуючи так, цей закон впроваджувати не можна. І філософ продовжує:

> "А щодо Гіпподамової пропозиції про необхідність удостоювати почестей тих осіб, котрі винаходять щось корисне для держави, то впроваджувати такий закон — річ не без ризику. Такі пропозиції привабливі тільки на позір, насправді ж вони породжують наклепи і навіть потрясіння в державі. І цей (Гіпподамів) закон зачіпає ще одне питання й вимагає окремого розгляду. Річ у тім, що в декого виникають сумніви з приводу питання, шкідливо чи корисно для держави змінювати предківські закони, навіть тоді, коли якийсь закон виявиться кращим. Тому-то нелегко одразу погодитись із вказаною пропозицією, коли дозволяється змінювати (існуючий лад): може статися, що хтось, немовби для загального щастя, внесе пропозицію про заміну (існуючих) законів або державного ладу".

Відкинувши Гіпподамове накреслення про поділ і судочинство, Арістотель тут не схвалює і його міркувань про виховання, яке той узаконив, і тих постанов, за якими всі громадяни, що чимось прислужилися державі, мали право на отримання винагороди. І тут філософ вирізняє два моменти. Спочатку він відкидає самі закони. Потім порушує певні питання: "Проте, оскільки..." Отже, спершу філософ говорить, що цей закон становить загрозу для держави. Хоч і приємний на

слух, він, однак, породить наклепи, бо ж одні (громадяни), виходячи з власних інтересів, вважатимуть корисним щось одне, інші — інше. А це, своєю чергою, призведе до зміни існуючого ладу. А ще даний закон порушує друге питання, котре вимагає окремого розгляду. Так, дехто замислюється над тим, корисно чи шкідливо скасовувати предківські закони, коли хтось (із законодавців) вносить якийсь кращий закон. Також нелегко погодитися із думкою про те, що винахідники нових законів заслуговують винагороди, або про те, нібито із скасуванням стародавніх законів громадяни набудуть досконаліших чеснот. (Не забуваймо), що в такому випадку, тобто після впровадження даного закону, можуть знайтися особи, котрі, бажаючи змін у державі і домагаючись почестей, буцімто задля загального щастя скасують існуючі закони і знищать державний устрій. Тому цей закон сам по собі небезпечний і не відповідає вимогам державного життя. А потім Арістотель каже:

"Проте, оскільки ми згадали про цей предмет, коротко зупинимося на ньому ще раз. Отже, (як ми сказали), розв'язати це питання складно. (На перший погляд) може видатися, що зміни дадуть змогу покращити (стан справ у державі). Справді, у певних науках поступ корисний, — наприклад, у медицині, коли вона розвивається від своїх вихідних засад. Подібну картину маємо в гімнастиці та в інших мистецтвах і науках. Оскільки ми відносимо до них і політику, то в ній також, мабуть, має відбуватися розвиток. І хто міркує так — має слушність, бо це підтверджується самою історією: адже стародавні закони були дуже простими й нагадували варварські. Так, у давнину греки ходили озброєними й купували один в одного жінок. І ті закони, що подекуди збереглися й дотепер, відзначаються неймовірною простотою, от як закон про вбивство в Кумах: коли позивач приведе достатню кількість свідків із числа своїх родичів, котрі підтверджують факт убивства, то обвинувачений визнається винним у злочині. Взагалі люди прагнуть не до того, що освячено предківськими переданнями, а до того, що є щастям само по собі. (Для прикладу) візьмімо перших людей: чи то народжені від землі, чи то врятувавшись від якогось світового потрясіння, вони скидалися на звичайних людей, не обдарованих розумовою діяльністю, як це й мовиться про людей, народжених від природи, — тож було б безглуздям жити за їхніми постановами. Навіть більше: і писані закони не слід залишати незмінними. Як у решті мистецтв, так і в державному устрої неможливо викласти все досконало. Необхідно викладати закони у загальному вигляді, людські ж дії несуть у собі відбиток особистості. З цього випливає, що деякі закони час від часу доводиться змінювати".

Отже, піднімаючи певне питання, філософ говорить, чи треба, власне, змінювати закони. Потім (говорить): коли можна змінювати, то кому (із законодавців) і яким чином: "А ще, коли закони..." У першому питанні Арістотель вирізняє два моменти. Спочатку він проводить

аналіз, аби довести, що треба змінювати. Потім розглядає (питання) з протилежного погляду: "З другого боку..." І спершу наводить чотири докази. Починає з такого: торкнувшись питання про зміни законів, коротко побесідуймо про них. Отже, декотрі (з громадян) гадають, ніби з винайденням кращого закону потрібно неодмінно скасувати давні (закони). Адже видно, що подібні заходи корисні розвитку наук: в них спостерігається помітний поступ — наприклад, у медицині. Протягом певного часу вона невпинно розвивалась і вдосконалювалася завдяки змінам, що відбувалися в ній спрадавна. Те ж саме спостерігаємо і в гімнастиці, тобто в науці про фізичну досконалість. Гімнасіями ж називали школи через те, що в них учні вправлялися (тобто виконували вправи) голими. Те ж саме ми бачимо і в решті мистецтв та занять, до яких відносимо й політику, бо це — наука про управління державою. Отже, у державі треба змінювати те, що передане предками, особливо коли випадає нагода впровадити кращі закони. Друге пояснення таке: "І хто говорить..." Тут Арістотель твердить, що доказом на користь зміни законів править сама історична дійсність. Так, ми бачимо, що давні закони були прості за змістом і досить грубі — тобто не зовсім розумні, а ще досить дивні. Наприклад, стародавній закон у греків, за яким дозволялося купувати жінок за гроші, — а в ті часи роль грошової монети виконувало залізо, решта ж металів не мала свого застосування. Бачимо також, що такі само нерозумні за змістом закони мають чинність ще й дотепер (у деяких державах). Так, у Кумах і досі діє закон про вбивство, за яким позивач для підтвердження своєї справи може привести родичів у ролі свідків, і тоді обвинувачений визначається злочинцем, — а це взагалі безглуздо. Отож люди, пропонуючи закони, повинні думати про те, щó приносить щастя, а не щó треба зберегти від предків. Тому, коли винаходять кращий закон, доцільніше скасувати якийсь із давніх. Третє пояснення таке: "Візьмімо..." Тут зауважимо, що наш розгляд певною мірою стосується світогляду. Арістотель вважав, нібито світ походить від ефіру, як це видно з восьмої книги "Фізики", головним чином від неба. І з античної історії відомо, що з часом почали заселятися краї. Арістотель вважав також, що земля знелюднювалася багато разів через якісь потопи і катастрофи; а коли вони відступали, регіони знову заселялися людьми. Тому саме (походження людей) він розглядає двояко. Він твердить, що люди народилися від землі. Декотрі ж міркують, буцімто внаслідок поступового розвитку земних істот народилася людина, тобто вона за походженням — природна істота, от як миша. Однак такі думки не видаються слушними, бо ж природа бере початок у своєму розвитку теж з певних вихідних засад і через дані їй засоби вступає у дію. Так, наприклад, ніяка тварина не може народитися без існування особини жіночої статі (самиці). А тому ми не віримо, нібито людина народже-

на від землі, а (віримо в те, що) тільки від певної божественної сили. З другого боку, Арістотель припускав, що могло статися по-іншому, а саме: нібито декотрі люди врятувалися від всесвітньої катастрофи в горах або десь-інде. Так, ми віримо в те, що Ной врятувався у ковчезі під час потопу. Девкаліон врятувався у горах під час повені, що сталася в часи царя Огіга в Греції. Та хай там як, а зрозуміло, що перші люди навряд чи відзначалися логічним мисленням, скорше були дурними й наївними. Тож недоцільно, на нашу думку, дотримуватися їхніх законів та постанов. Четверте пояснення таке: "І писані закони..." Дехто може запевняти, мовляв, закони нерозумних предків треба змінити, і навпаки, закони, написані мудрецями, не треба зачіпати. Однак, висновуючи таке, він заперечує сам собі, твердячи, що не буде користі, коли писані закони залишаться незмінними. Ми ж бачимо, що й декотрі мудреці, пишучи закони, не все продумують як слід. Це так само, як неможливо встановити щось певне й остаточне в решті мистецтв. Адже мудреці пишуть закони в загальних рисах, тому не можуть розглянути все з подробицями. Отже, неможливо, пишучи закони, передбачити все, що стосується питання про напрямки діяльності тієї чи тієї людини. А тому, коли винаходять щось досконаліше, краще скасувати (старий закон). Тож можна зробити висновок, що на підставі даних міркувань видається за доцільне інколи змінювати ті чи ті закони. І Арістотель продовжує:

> "З другого боку, цю справу належить вирішувати з якнайбільшою обачністю. Так, коли зміна закону веде до незначного поліпшення або, навпаки, коли вже повелося легко порушувати існуючий закон, що заподіює шкоди, — то, певна річ, ліпше витерпіти певні помилки законодавців чи урядовців, бо буде не стільки користі, коли до закону внесуть поправки, скільки шкоди від засвоєної звички не коритися існуючій владі".

Таким чином, Арістотель переходить до розгляду попереднього твердження. І спочатку він доводить доречність самих питань. Потім розв'язує одне з них: "Оманливий також..."

Отже, спочатку філософ говорить: коли хто-небудь розгляне (дане питання) з іншого боку, то пересвідчиться, що треба більше остерігатися порушення давніх законів, тобто заміни їх позірно кращими. Буває так, що поліпшення (в державі) від цих змін буде зовсім незначним, тоді як скасування закону може завдати чимало шкоди. Звідси зрозуміло, що краще змиритися з певними похибками, чи помилками, яких припускаються урядовці й мудреці, коли встановлюють ті чи ті закони. Той же, хто замінює чинний закон якимось іншим, хай навіть і кращим, — принесе по стільки користі, скільки завдасть шкоди державі, бо спонукатиме громадян не дотримуватися схвалених постанов. А потім Арістотель говорить:

"Оманливий також і приклад, узятий із царини мистецтва. Адже змінити закон і змінити мистецтво — не одне й те саме. Закон не матиме ніякої ваги, якщо не примусить чинити послух існуючим звичаям. А звичаї ж, як заведено, випробовуються часом. Ось чому легковажне порушення чинних законів, заміна їх іншими, послаблює силу закону".

Отже, Арістотель відповідає на питання, наводячи одне з міркувань, протилежне за змістом. І застерігає, що приклад з мистецтвом, де всякі зміни дають значну користь, вводить нас в оману. Адже зміни в мистецтві і в законах — не одне й те саме. Так, мистецтво удосконалюється завдяки розумним діям. Закон же не матиме ніякої дієвої сили, коли не примусить громадян коритися існуючим звичаям, які спрямовують їх на досягнення певного щастя. А воно здобувається з плином часу. Ось чому той, хто легко порушує закони, — зменшує силу його дії. Отже, напрошується висновок: не можна легковажно змінювати закони. Одначе деякі закони, безперечно, погані, тому правильно буде час від часу їх змінювати. А далі Арістотель безперечно каже:

"А ще, коли закони й підлягають змінам, то виникає питання: чи всі закони і за всякого державного устрою (треба змінювати), чи ні? Чи можна допускати до цієї справи будь-кого, чи тільки певних осіб? Адже це має істотне значення. А втім, полишимо розгляд даного питання на інший час".

Арістотель порушує ще одне питання й говорить: припустімо, інколи доводиться вносити до законів поправки, то (треба робити це) з усіма законами й за будь-якого державного ладу чи ні? І хто має змінювати їх: будь-хто чи призначені для цього особи? Бо це питання далеко не другорядне. І тому розгляд його відкладається на майбутнє.

Потім Арістотель каже:

"Обговорюючи державний устрій лакедемонців та критян, а так само решти держав, належить розглянути два питання: по-перше, відповідають чи ні закони в цих державах найкращому державному устроєві. По-друге, чи міститься в цих законах щось протилежне основним засадам того державного устрою, який мав на увазі законодавець".

Отже, Арістотель переходить до розгляду існуючих політій — у лакедемонців та критян. І спочатку (веде мову) про устрій у лакедемонців. Потім (говорить про) критський устрій: "Щодо критян..." Насамкінець про устрій у карфагенців: "Здається..." Оскільки устрій у цих державах удосконалювався, то філософ спочатку з'ясовує прийнятний спосіб розгляду цих політій. Потім (веде мову) про устрій у лакедемонців: "Те, що..." Отже, Арістотель говорить, що в даному випадку виникає два питання: по-перше, треба розглянути, чи їхні закони містять думки, які схиляють громадян до чеснот, що є метою усякого законодавства. Бо коли закон не відповідає цій кінцевій меті, він

не буде чинний. Друге питання: чи є в цих законах щось таке, що суперечило б основним засадам політії, яку законодавець має на увазі. Дане питання треба розуміти ще й так: суперечність виникає тоді, коли, наприклад, котрийсь (із законодавців), прагнучи встановити демократію, вносить закони, які узгоджуються з владою особливо впливових осіб. Так само (виникає суперечність), коли в науках випробовується щось нове, що не відповідає усталеним поглядам. А потім Арістотель говорить:

"Загальновизнано, що в державі, яка бажає встановити правильний устрій, громадяни не повинні турбуватися про предмети першої необхідності. Але як це здійснити — сказати важко. Так, пенести у Фессалії часто повставали проти фессалійців. Так само й ілоти проти спартанців: завжди вичікували слушну нагоду, аби, скориставшись скрутою останніх, повстати проти них. Натомість у критян нічого такого не відбувалося. Це пояснюється, мабуть, тим, що сусідні міста, розташовані на Криті, навіть коли воювали між собою, то ніколи не підтримували повсталих. Це могло нашкодити їм самим, зважаючи на той факт, що у них були свої періеки. Навпаки, у спартанців усі сусіди були їхніми ворогами: і аргосці, й месенці, й аркадійці. Перші ж повстання пенестів проти фессалійців були спричинені ще й тим, що останні вели війни із сусідами: ахейцями, перребами й магнесійцями. А ще було й інше: украй складно, мабуть, організувати нагляд за рабами, визначити, яким чином поводитися з ними. Бо коли їх відпустити на волю — вони нахабніють, вимагаючи для себе однакових прав з панами. А коли ставитися до них суворо — вони замислюють зло проти своїх панів і проймаються ненавистю до них. Таким чином, лакедемонці, тримаючи ілотів у покорі, не винайшли найкращого способу поводження з ними".

Отже, Арістотель веде мову про устрій у лакедемонців і в першу чергу про добробут громадян. Потім — про сам громадянський устрій: "Так само..." У першому питанні він вирізняє два моменти. Спочатку філософ веде й далі мову про рабів. Потім — про жінок: "А ще легковажність..." Насамкінець він говорить про те, що стосується власності: "Після цього..." Отже, спершу він каже, що (і це загальновизнаний факт) в нормальній державі, яка прагне встановити хороший політичний устрій, громадяни звільнені від турбот про предмети першої необхідності — тобто про рабів чи щось інше, необхідне для зручностей. І це робиться з метою, аби вони самі вдосконалювалися у вихованні. Однак досягти цього — нелегко. А те, що треба прагнути (встановлення нормального устрою), зрозуміло з явищ, які виникають через недосконаліть у вихованні. Так, у Фессалії бідняки часто ремствують на багатих. Так само у лакедемонців ілоти (раби) не раз піднімалися проти своїх панів. Вони вичікували слушної нагоди, наприклад, коли виникали якісь внутрішні негаразди і панам важко бу-

ло впоратися з ілотами. Саме в таких обставинах вони найбільше дошкуляли своїм володарям (спартанцям). На Криті ж подібних явищ не спостерігалося. Причиною цього було те, що сусідні міста, розташовані на Криті, хоч і воювали між собою, однак трималися осторонь, коли в тому чи іншомі місті виникали внутрішні чвари, хоча це й могло принести їм здобич. А ще критяни не мали сусідів, котрі могли б затіяти з ними війну, оскільки жили на острові посеред моря, в них рідко бували такі ускладнення, з яких могли б скористатися раби чи неімущі. Лакедемонці ж, навпаки, зазнавали напастей від усіх сусідів. А вони (сусіди), як говорить Вегецій у книзі "Про військове мистецтво", повністю віддавалися військовій справі, достоту як афіняни філософії. Тож до них вороже ставилися аргосці, месенці, аркадійці, а ще давніше спартанці мали незгоди і з фессалійцями. Вони воювали також із ахейцями, перейцями й магнезійцями, котрі теж проживали по сусідству. І тому часто, коли їм випадали якісь нещастя, додавалися й підступи з боку рабів. Звідси зрозуміло, що і рабів, і решту підданих треба належно виховувати. Однак це — нелегке завдання, що й доводить філософ, говорячи так: звичайно, кожен (з панів) замислюється над тим, яким чином поводитися з рабами або ж як до них ставитися взагалі. З одного боку, коли ставлення до них приязне, вони загордяться, знахабніють, ба більше, можуть зажадати однакових прав із панами. З другого ж боку, коли визискувати їх, вони відчуватимуть ненависть, а то й чинитимуть усякі підступи. Тож зрозуміло, що знайти правильний спосіб поводження з ними — завдання досить складне. Ліпше було б (у цьому випадку) схилитися до чогось середнього: тобто поводитися з ними так, аби не завдавати їм якоїсь кривди, але й не виявляти якихось надмірних почуттів. Отож із мовленого Арістотель робить висновок, що лакедемонці зазнають чималої шкоди від своїх рабів, оскільки не мають закону, який вважався б найкращим у справі управління рабами. Далі Арістотель говорить:

> "А ще легковажність (лакедемонського законодавства) у питанні про жінок шкодить, з огляду на мету, яку ставлять перед собою лакедемонці, і не сприяє досягненню щастя у державі взагалі. Зрозуміло, як сім'я складається з чоловіка й дружини, так і держава повинна ділитися на дві частини — чоловіків та жінок. Тому, коли в державі жіноче питання нехтується, (можна вважати, що) половина населення немовби не узаконена".

Отже, Арістотель веде мову про лакедемонські закони стосовно жінок. І тут він вирізняє чотири моменти. Спочатку філософ доводить необхідність у тому, аби виховання жінок у державі здійснювалося належним чином. Потім показує, яких засад дотримувалися в цьому питанні лакедемонці: "Це й сталося..." Насамкінець Арістотель з'ясовує, що така політика лакедемонців призводить до небажаних наслідків:

"А в такій державі..." Після цього філософ розкриває причину цієї політики: "Спочатку..." І спершу він говорить, що відсутність законів у жіночому питанні, тобто якими правилами (виховання) вони мають керуватися в житті, шкідлива з двох причин. По-перше, з погляду виборів у державі. Не встановивши законів про жінок, не можна досягти певних змін у всій державі. По-друге, з погляду щастя держави. Коли жінки не підлягають законам, державі загрожує чимало негараздів. І філософ доводить це так. Як кожна сім'я складається з чоловіка й жінки, достоту так і всяка держава, утворена із сімей, повинна ділитися на чоловіків та жінок. Отже, можна вважати, що в тих державах, де не вирішено справу з жінками, половина населення не узаконена. І Арістотель говорить:

> "Це й сталося у Лакедемоні. Законодавець, прагнучи зробити цілу державу придатною до всіляких випробувань, встановив закони лише стосовно чоловіків. А жінок він випустив з уваги. Вони ж у Лакедемоні живуть розманіжено й поводяться дуже свавільно".

Отже, Арістотель з'ясовує, що саме такий стан справ із жінками панував у лакедемонців. Тобто там сталося те, про що й говорилось: жінки, так би мовити, не ввійшли до закону. Це пояснюється тим, що законодавець, маючи намір зробити державу готовою до всіляких злигоднів та уникнути розкоші, добре вчинив це щодо чоловіків. А жінок він оминув увагою. Тому вони живуть там, керуючись власними бажаннями, свавільно та ще й розманіжено. І філософ продовжує:

> "А в такій державі, звичайно ж, багатство має неабияке значення, особливо, коли чоловіками управляють жінки, що спостерігається майже у всіх воєнізованих племенах, за винятком кельтів та, можливо, деякотрих інших, де відкрито практикується співжиття з чоловіками. Здається, небезпідставно вчинив той оповідач міфів, що перший поєднав Арея з Афродитою, бо всі згадані вище племена воліють підтримувати любовні зв'язки з чоловіками, ті ж племена — із жінками. Достоту так було і в лакедемонців. За їхнього панування багатьма справами завідували жінки. А втім, яка різниця: чи правлять жінки, чи посадовими особами керують жінки. Це одне й те саме. Оскільки свавільність жінок не дає ніякої користі, а їхня відвага потрібна хіба що на війні, то лакедемонські жінки дуже нашкодили саме на полі борні, коли вторглися фіванці. Користі тут, як і в інших державах, жінки не дали ніякої, а галасу зчинили більше, ніж вороги".

Отже, філософ з'ясовує, які шкідливі наслідки цього закону. І пояснює так. По-перше, (говорить він), коли жінки живуть дуже розманіжено, у такій державі чоловіки надто цінують статок і бажають надбати його, аби задовольнити усякі забаганки жінок, котрі звикли до марнотратності. А це призводить до зіпсуття звичаїв, бо люди жадають одного: багатства. Звідси випливає, що в даній державі усе мож-

на продавати або купувати, що розладнує державну систему. Друге пояснення таке: "Особливо..." Арістотель говорить, що чоловіки, коли намагаються жити подалі від жінок, впадають у ганебні пороки, тобто вдаються до співжиття із чоловіками, як це трапилося майже з усіма найманцями і войовничими племенами. І хто перший розповів міф про шлюб Марса й Венери, — той керувався слушними підставами: войовничі люди — послідовники (Марса), — живучи у розкоші, прагнуть до співжиття або з чоловіками, або з жінками. У книзі "Проблеми" говориться також, що вершники, терплячи від співжиття з жінками різні прикрощі, часто покидають їх, пускаючись у мандри, що робить їх дуже марнотратними. Так було і в лакедемонців, оскільки законодавець не встановив ніякого закону, який би спонукав жінок до стриманості. Третє пояснення таке: "Багатьма справами..." Тут Арістотель говорить, що жінки у Лакедемонії, живучи розманіжено, поводилися дуже зухвало і втручалися у всякі справи, тому в державі значною мірою керували вони. І вже не було різниці, чи самі чоловіки управлялися жінками, чи посадові особи корилися їм з огляду на їхню свавільність. Хоч би як це відбувалося, за такого стану справ, державне управління надто недосконале, оскільки жінкам бракує розуму. Четверте пояснення таке: "Оскільки..."

Через власну розманіженість жінки у лакедемонців поводилися свавільно й зухвало. А зухвалість, як відомо, у державі ні до чого доброго не призводить, особливо у повсякденних справах. Така риса може стати в нагоді хіба що на війні, але й там вона завдає шкоди. Це видно хоч і з війни, яку вчинили спартанцям фіванці. Жінки, прагнучи виконувати не притаманні їм обов'язки, не принесли в ній ніякої користі, — навпаки, під час бою вони намагалися втрутитись у суто чоловічу справу і зчинили такий галас, якого не чули й від ворогів, що завдало прикрощів саме спартанцям (бо налякало їх). Звідси випливає, що потурати жінкам — шкідливо. А потім Арістотель говорить:

> "Спочатку поблажливе ставлення лакедемонців до жінок мало, здається, підстави, бо чоловіки тривалий час були відсутніми удома через військові походи, ведучи війну спершу з аргосцями, потім з аркадійцями і месенцями. З настанням мирних часів чоловіки, з погляду законодавця, були загартованими завдяки частим походам, що дає, безсумнівно, чимало користі. І коли Лікург спробував підпорядкувати законам і жінок, вони стали чинити опір, тому він полишив власний намір. Отже, вони винні в тому, що сталося. І те, що в законах були відсутні положення про них, — пояснюється спротивом жінок. А втім, ми розглянемо не те, хто в цьому винен, а хто ні, а — що правильно і що неправильно. Як було сказано, ненормальне становище жінок у Лакедемоні, мабуть, не тільки вносить розлад у його державний устрій, але й сприяє розвиткові корисливості".

Отже, Арістотель з'ясовує причину того явища, яке спостерігається (у лакедемонців). І він говорить, що в давнину лакедемонці мали слушність, даючи свободу жінкам, бо чоловіки, повністю віддаючись військовій справі, проводили час поза домівкою, воюючи з аргосцями, аркадійцями та месенцями. Тому жінки, залишаючись удома, жили без чоловіків і, не маючи ніякого нагляду, керувалися примхами. Як наслідок, з одного боку, чоловіки дуже загартувалися, набули чеснот, а звільнившись від військових походів, привчені до суворого солдатського життя і послуху, з готовністю прийняли постанови законодавця. Адже бойове життя корисне з різних поглядів. Воно вимагає безумовного послуху і стриманості від багатства, наполегливості у праці, здатності переборювати скруту. З другого ж боку, коли законодавець Лікург спробував підвести під дію законів жінок, аби й вони мали правильне виховання, то останні, керуючись поганими звичками, які засвоїли за цей час, учинили спротив. І сталося так, що законодавець полишив свій намір. Отже, жінки стали причиною того, що відбувалося в лакедемонців (мова про їхню свавільність). Звичайно, подібне явище мало за собою певні і слушні підстави, тому навряд чи виправдано звинувачувати в усьому жінок. Однак ми не з'ясовуємо, хто винен, а хто ні, не маємо також наміру хвалити чи докоряти їм, а хочемо довести, що тут правильно, а що неправильно. Бо ж зрозуміло, що недбале ставлення до жінок не тільки розладнує (що є ганьбою) політичний устрій, а й вносить у душі людей якусь жадобу до грошей, багатства (про що йшлося вище). Далі Арістотель говорить:

> "Після цього дехто, — можливо, докоряючи, — вказуватиме на нерівність у розподілі власності в Лакедемоні: одні з громадян стали власниками незвичайних багатств, іншим випало надто мало. Тому (внаслідок такого розподілу) земля потрапила в руки небагатьох".

Отже, Арістотель веде мову про розподіл власності у лакедемонській політії. І спершу він не схвалює їхнього державного устрою з огляду на те, як у них було розв'язано питання про власність, доводячи, що такий розподіл завдає державі шкоди.

Потім він з'ясовує, що суперечило намірам законодавця: "Закони ж..." У першому питанні філософ вирізняє три моменти. Спочатку твердить, що в лакедемонців питання про власність не було розв'язане: Потім з'ясовує причини цього: "А трапилося це тому..." Насамкінець, Арістотель виявляє шкідливі наслідки від дії даних законів: "Вийшло ж так..." І після того, як філософ відкинув лакедемонські закони про рабів та жінок, він не погоджується також і з розподілом власності, говорячи, що нерівність, яка панує тут, викличе хіба що осуд. Адже декотрі з громадян володіли значними земельними багатствами, решта ж не мала майже нічого. Отже, земельна власність в Лакедемонії опинилася в руках небагатьох. І Арістотель продовжує:

"А трапилося це тому, що закони у даному питанні надто недосконалі. Законодавець учинив правильно, коли заборонив продавати чи купувати сімейну власність, але дарувати цю власність і заповідати її в спадщину — це він дозволив.

Наслідки в обох випадках однакові. З усієї землі жінкам належить дві п'ятих. Пояснюється це тим, що в Лакедемоні, з одного боку, існує багато дочок-спадкоємиць, а з другого — їм дають великий посаг. А було б краще, якби не давалося ніякого посагу або ж принаймні незначний чи скромний. А зараз батько може видавати дочку-спадкоємицю за кого схоче; так само, коли він помре, не склавши заповіту, його спадкоємець може видати дочку-спадкоємицю за кого схоче".

Отже, Арістотель доводить, що через хибний закон виникають ненормальні явища. Так, з одного боку, законодавець постановив, що громадянин не має права продавати чи купувати земельну власність (тобто продавати свою, а купувати чужу). Регулюючи таким чином власність, він керувався хорошими намірами, але все-таки вчинив неправильно, або, ліпше мовити, не досить добре. Так, він надавав громадянам можливість передавати чи заповідати у спадщину земельну власність будь-кому з громадян. Отже, заборона купівлі-продажу власності по своїй суті даремний захід. З другого боку, у лакедемонців дві п'ятих землі припадало на долю жінок. Оскільки багато з них були спадкоємицями після смерті чоловіків, то, одружуючись, вони брали із собою значний посаг. А краще було б, якби взагалі не давалося посагу або він давався скромний. Однак у лакедемонців дозволялося заповідати своє майно кому завгодно, і навіть коли в разі смерті батька не було складено заповіту — все одно спадкоємець міг оддати дочку за кого бажав, а заразом і виділити у вигляді посагу власність. А потім Арістотель каже:

"Вийшло так, що в державі, яка була спроможною прогодувати 1500 кіннотників і 30 000 важкоозброєних воїнів, не могли утримувати й тисячі. Тож зрозуміло, як погано були розв'язані ці питання. Одного ворожого удару держава не витримала і загинула саме через малолюдність. Кажуть, за колишніх царів права громадянства надавалися і прибульцям, тому в ті часи, попри тривалі війни, малолюдності в Лакедемоні не спостерігалося і (кажуть) число воїнів-спартіатів становило навіть 10 000 чоловік. Так це чи ні, усе-таки краще, коли держава завдяки урівномірені власності мала достатньо людей".

Отже, філософ доводить, яка шкода від такого закону, говорячи, що даний регіон міг прогодувати півтори тисячі кіннотників і понад тридцять тисяч важкоозброєних воїнів. Одначе країна дійшла до такої убогості, — бо основна власність опинилася в руках небагатьох, — що могла утримувати не більше тисячі воїнів. Тобто можна переконатися, що через дію даних законів державний устрій було впорядковано надто погано, тому держава (лакедемонців) не змогла витримати й одного

ворожого удару. А колись, як кажуть, лакедемонці мали у своєму розпорядженні до десяти тисяч важкоозброєних воїнів. Правда це чи ні, але зрозуміло, що держава поповниться людьми тільки за умови, коли закони обмежуватимуть розміри власності; інакше вона перейде в руки небагатьох осіб, решта ж громадян залишить межі країни через власну вбогість. А потім Арістотель говорить:

"Закони ж, які стосуються народження дітей, мають на меті також заохочувати багатодітність. Законодавець, бажаючи, аби число спартанців зростало, спонукає громадян до якомога більшого народження дітей. У Лакедемоні з цього приводу навіть існує закон, за яким батько трьох дітей звільняється від служби, а батько чотирьох — звільняється від усяких повинностей. Проте, — і це видно, — якщо зростає кількість населення, то за існуючих законів поділу земельної власності неминуче збільшується кількість бідняків".

Отже, Арістотель доводить, що існуюча невпорядкованість у питанні про власність суперечила намірам законодавця, котрий законом про народження дітей намагався збільшити число громадян у державі, надаючи певні переваги багатодітним батькам. Так, за його законом, батько трьох дітей звільнявся від військової служби, а батько чотирьох дітей звільнявся від усяких податків та повинностей. Проте зрозуміло, що за існуючого законодавства про поділ власності громадяни з багатодітних сімей убожіли, а це, як уже сказано, завдавало державі шкоди. Далі Арістотель говорить:

"Так само погано розроблено закон і про ефорів. Ця головна інституція у них завідує найважливішими справами управління. До колегії ефорів відбирають людей з усіх верств населення, тому часто туди потрапляють дуже вбогі громадяни, котрих, зважаючи на їхні злидні, можна було підкупити. Таке не було й раніше, а востаннє це мало місце в андроській справі. Декотрі з ефорів, зіпсовані підкупами, розвалили, наскільки це залежало від них, усю державу. Оскільки повноваження ефорів дуже великі і їхня влада схожа на владу тиранів, то й самі царі (лакедемонців), бувало, вдавалися до загравань із народом, через що чинилася шкода й державі: з аристократії виникала держава демократичного ладу. Ефорія охоплює всю державну систему, тому народ, маючи доступ до неї, поводиться спокійно. Чи то сталося завдяки законодавцеві, чи то випадково, — однак таке становище корисне. Адже державний устрій, коли його будують на тривалий час, має бути таким, аби всі частини, становлячи державу як ціле, прагнули залишатися у незмінному існуючому устрої. В Лакедемоні царі знаходять втіху у притаманних їм почестях, аристократія — завдяки участі в герусії: бути членом цієї ради вважається гідним їхньої чеснотливості й винагородою. Нарешті, народ втішається тим, що з його середовища поповнюється ефорія. Зрештою, ефори обираються з усіх громадян, але саме обрання не повинне відбуватися в такий спосіб, що існує нині, скидаючись на дитячий. Ефори мають владу ухвалювати рішення з важливих

питань, наприклад, судових процесів. Але ефорами можуть виявитися випадкові особи, тому було б краще, якби вони ухвалювали не за власним розсудом, а згідно із законом. І сам спосіб життя ефорів зовсім не відповідає загальному становищу в державі. Так, вони можуть вести вільний спосіб життя, тоді як стосовно решти громадян спостерігається зайва упередженість, через що вони, не в змозі терпіти такого, таємно оминаючи закон, насолоджуються фізичними втіхами".

Отже, розглянувши лакедемонські закони про громадянство, рабів, жінок та власність, Арістотель переходить до розгляду самого становища громадян у державі. І спочатку він говорить про закони, які стосуються форм влади. Потім — стосовно кількості громадян: "Не можуть..." Нарешті — про воїнів: "Про царську владу..." У лакедемонців існував орган влади, так звана ефорія, тобто інституція наглядачів, і про них філософ веде мову. А ще (існувала) рада старійшин. Це також трактує Арістотель: "Негаразд..." В їхній державі був цар, отож філософ торкається і його повноважень: "Про царську владу..." І спочатку він не погоджується з існуванням влади ефорів, наводячи тут п'ять причин. По-перше, з огляду на склад колегії ефорів. І він говорить, що сама інституція ефорів була надто недосконалою. Вона стосувалася найважливіших державних справ, — тобто мова йде про право оголошувати війну, укладати мир, провадити набір воїнів тощо. Проте до цієї інституції обиралися різні особи з народу, так що туди могли потрапити вбогі громадяни, котрих через їхню бідність можна було підкупити або легко зіпсувати винагородами. Таке не раз було й раніше, а зовсім недавно подібний випадок мав місце у справі з андросцями: останні підкупили ефорів сріблом, і ті, наскільки це залежало від них, розвалили всю державу. Друге пояснення таке: "Оскільки повноваження..." Тут Арістотель відкидає ефорію як таку з огляду на великі повноваження, котрі мали ефори. І філософ говорить, що їхня влада скидалася на тиранію, бо, перебравши усі важелі правління, ефори тично пустили справи на самоплив, тому народ, по суті, не корився законові. Ось чому держава у лакедемонців загинула, й аристократичний устрій було замінено демократичним. Щоправда, такий устрій був корисним, бо підтримував мир у державі, а народ, маючи доступ до органів влади, не вдавався до бунтів. А склалося так чи то завдяки зусиллям законодавця, чи то з волі випадку. Адже для існування держави необхідні певні умови, зокрема, щоб усі розряди громадян задовольняли власні прагнення, — тоді вони підтримуватимуть існуючий лад. У лакедемонців для цього існували всі умови. Так, царі підтримували даний устрій завдяки почестям, яких вони удостоювалися з огляду на своє становище. Аристократи теж підтримували такий устрій, оскільки брали участь у діяльності герусії (ради старійшин); це вважалося винагородою за їхні чесноти, бо туди

обиралися тільки особи шляхетного стану. А народ задовольняло те, що він мав доступ до ефорії, куди могли обрати усякого громадянина. Третє пояснення: "Але саме обрання..." Тут філософ відкидає сам характер виборів. Звичайно, те, що туди могли обирати всіх, — річ, гідна похвали, але сам спосіб обрання скидався скорше на дитячий, — через жереб чи то якимось іншим способом, що зовсім не годився у таких випадках, — тому сама ефорія перетворилася на інституцію, не здатну (щось вирішувати). Четверте пояснення: "Ухвалювати рішення..." Тут Арістотель не схвалює і права ефорів вирішувати судові справи, особливо ті, що належали до розряду важливих. Краще б вони не робили цього за власним розсудом, а дотримувалися духу й букви закону. П'яте пояснення: "І сам спосіб життя..." Філософ не схвалює і самого способу їхнього життя, говорячи, що вони жили надто вільно (мова про вживання їжі, носіння одягу чи дозвілля), — а це не відповідало вимогам даної держави, оскільки для решти громадян існували всілякі правила, а то й суворі закони (наприклад, споживання їжі, любовні зв'язки), аби запобігти загальному зіпсуттю. Однак вони не дотримувалися таких обмежень і потай порушували закон, віддаючись тілесним насолодам. А такий спосіб життя суперечив основній меті держави. І Арістотель продовжує:

> "Негаразд у Лакедемоні і з інституцією геронтів. Коли вони чеснотливі і завдяки вихованню добре володіють якостями, притаманними досконалій людині, то кожен, не вагаючись, скаже: мовляв, ця рада (старійшин) корисна для держави. Навіть коли виникає острах, що вони вершитимуть важливі державні справи впродовж усього життя. Бо ж як тіло, так і розум має свою старість. Коли ж геронти виховані так, що сам законодавець із підозрою ставиться до них, як до не цілком досконалих людей, то ця інституція становить загрозу для держави. Люди, котрі перебувають на посаді геронтів, теж схильні до підкупу й часто жертвують державними справами задля власних вигод. Тому було б краще, якби вони усвідомлювали себе підлеглими громадянами. Однак нині вони не здають собі звіту в цьому. Щоправда, зауважимо, що ефори встановлюють нагляд за рештою інституцій. Ця обставина надає їм надто великі переваги, але сам спосіб, у який чиниться нагляд за геронтами, на нашу думку, неправильний" .

Отже, Арістотель не схвалює і ради старійшин. Спочатку він з'ясовує їхні повноваження. Потім (говорить) про вибори до самої ради: "Навіть більше, сам спосіб обрання..." Отож Арістотель підкреслює, що сама інституція старійшин у Лакедемоні організована неправильно, оскільки вони пожиттєво управляють державою. З одного боку, коли б самі старійшини були чеснотливими й досить вихованими, володіли такими рисами, як шляхетність, відважність, — тоді б кожен запевняв, що для держави корисним буде їхнє довічне перебування

при владі. З другого боку, навіть яби вони мали досконалі чесноти, все одно небезпечно, щоб до кінця свого життя вони вирішували важливі державні справи, бо ж як тіло, так і розум послаблюється на старість. В похилому віці у людей не та сила волі, не та жвавість духу, яка притаманна в юнацтві. Послаблюється також і саме мислення — знаряддя інтелектуального розвитку. А ще страшніше, коли при владі перебувають особи, котрі навчені саме в такий спосіб, як це було в лакедемонців, так що навіть законодавець не покладався на них в усьому, а саме так належить, коли маєш справу з чеснотливими громадянами, повністю довіряючи їм. Отже, (як мовилося), така поведінка становить загрозу для держави, бо ці особи часто прагнуть засвідчити, скажімо, свою щедрість до звичайних громадян, аби здобути в останніх прихильність. І задля цього вони на шкоду державі розтринькують суспільне майно. Тому ліпше встановити над такою інституцією нагляд, але в тому розумінні, щоб нездатних до управління викреслювати із списків членів ради. У лакедемонців тільки ефори чинили нагляд за всіма органами влади, накладаючи різні заборони, та, видається, робили це погано. У нас же мова про інше — право ефорів виводити з герусії (нездатних осіб). Однак вони не мали повноважень робити це. А потім Арістотель говорить:

> "Навіть більше, сам спосіб обрання старійшин — зовсім не продуманий. Бо ж неправильно, коли особа, котра домагається обрання, сама турбується про це, тоді як насправді потрібно, аби гідна обрання особа стала членом ради, хоче вона цього чи ні. Тут же і в цьому питанні, і в решті справах, пов'язаних із державним устроєм, законодавець керувався, мабуть, одним міркуванням: він прагнув уселити честолюбство в душі громадян, а потім грати на ньому у справі обрання геронтів, бо ж ніхто не домагатиметься влади, коли не пройнятий честолюбством. Насправді ж через честолюбство й корисливість чиниться більшість несправедливих вчинків".

Отже, Арістотель не схвалює способу обрання геронтів, і то з двох причин. По-перше, саме обрання скидалося на дитячі ігри. У лакедемонців було встановлено, аби ті, хто вважався кандидатом, самі турбувалися про своє обрання, — а це неправильно, бо ніяка людина не зможе обратися, коли вона не хоче цього. Необхідно ж, аби достойні особи залучалися до цієї ради, хочуть вони того чи ні, бо тут треба керуватися загальними, а не особистими інтересами. По-друге, Арістотель наводить ще один доказ: "Тепер же..." — підкреслюючи, що, узаконюючи такий спосіб обрання, законодавець, мабуть, мав на увазі прищеплення громадянам рис честолюбства. До речі, це стосувалося й решти справ, — наприклад, у способі обрання ефорів чи в чомусь іншому, — скрізь вимагалося честолюбство тієї чи тієї особи. Так, за законом ніхто не міг обиратися геронтом, коли не хотів цього, тобто лише та

особа, котра домагалася почестей, турбувалася про власне обрання. Отже, туди прагнули всі, хто любив почесті. Та й сам закон спонукав усіх громадян до здобуття почестей, що дуже небезпечно для держави, бо через це чиняться усякі несправедливості; наприклад, насильство, крадіжки — саме через корисливість та честолюбство громадян. Отже, такий спосіб обрання становить загрозу для держави. Далі Арістотель говорить:

"Про царську владу, про доцільність її існування і про негативні сторони цієї інституції мова піде в іншому місці. Коли навіть царська влада і має переваги, то, в усякому разі, кожного з двох лакедемонських царів треба обирати на царство не так, як це робиться тепер, а обрання повинне залежати від способу життя претендента на царський престол. Проте зрозуміло, що законодавець і сам не був певен у тому, чи можна зробити царів чеснотливими. В усякому разі, він не плекав надії на те, що вони стануть досить чеснотливими. Ось чому, коли вони покидали країну, разом з ними як супровідників підсилали і їхніх недругів, і чвари між царями вважали порятунком для держави".

Отже, Арістотель не схвалює і царської влади, додаючи при цьому, що питання про те, чи корисна вона для держави, чи ні, буде розглянуто згодом, у третій книзі. Але філософ припускає доцільність цієї влади, хоч і не такої, яка існує в лакедемонців, де царі не були довічними правителями. Звичайно, було б краще, якби кожен із царів правив до кінця свого життя, бо він корисний державі тим, що своїм впливом дієво оберігає державний устрій. Проте, будучи в лакедемонців на цій посаді тимчасово, цар не одважувався чимось дратувати решту громадян, а вони своєю чергою не ставилися до нього з належним острахом. Тому, як повелося, їх обирали із числа стариків, здатних розв'язувати тільки певні питання або чинити присуди. А недоцільність довічного царювання законодавець мотивував так: мовляв, неможливо котрогось із громадян зробити досконалим, тому він і не сподівався, що таке може статися. Ось чому, коли царів посилали в чужу країну, до них приставляли їхніх недругів, аби вони заважали один одному, особливо якщо котрийсь із них прагнув чимось нашкодити державі. Так само (Лікург) вважав, буцімто рятунок держави полягає у взаємних чварах між царями, — мовляв, один з них буде поспішно виправляти помилку іншого. А потім Арістотель каже:

"Не можуть вважатися правильними й ті закони, що стосуються громадських трапез (сиситій), які спочатку називалися фідітіями. Влаштовувати їх мала б скорше держава, як це встановлено на Криті. В лакедемонців же кожен співтрапезник мав робити свій внесок, попри те що декотрі, дуже бідні, не мали змоги нести витрати на влаштування трапез. Тому самі сиситії суперечили намірам законодавця. Він хотів, аби ця інституція була всенародною; вийшло ж навпаки, бо дуже

бідним громадянам нелегко бути учасниками спільних трапез. А тим часом, за звичаєм предків, (встановлена) участь у цих громадських трапезах давала змогу долучатися до управління державою; в разі ж незмоги люди не користувалися правами громадянства".

Отже, Арістотель не схвалює і закону про громадські трапези, прийнятого в лакедемонців, підкреслюючи, що в ньому кілька хибних моментів. По-перше, було б краще влаштовувати ці спільні трапези за державні кошти, як це відбувалося у критян. У лакедемонців же кожен окремо робив свій внесок. Дуже бідні люди теж мали вносити свою частку на витрати, тому їх відсторонювали від участі. І це суперечило намірові законодавця, котрий, власне, заснував громадські трапези немовби для того, аби влестити народ і заразом зміцнити зв'язки між громадянами. Виходило ж навпаки: за цим законом такі заходи заподіювали значної шкоди народові, бо ті, хто не міг дати коштів для влаштування трапез, не брали участі в політичному управлінні і, зрозуміло, не мали права обіймати посади та голосувати на виборах. А далі філософ говорить:

"Що стосується закону про командувачів флотом, то його не схвалювали вже декотрі (з учених) і мали слушність, бо його положення про командування флотом спричиняли чвари. Пояснюється це тим, що командувачами були царі. Тому навархія скидалася немовби на другу царську владу".

Отже, Арістотель відкидає і закони про воїнів — передовсім про флот. Потім — загалом про військову справу: "І можна було..." Насамкінець (відкидає і закони) про їхню державну систему: "Погано..." І спочатку філософ наголошує на тому, що даний закон (про командування флотом) осуджували й раніше декотрі (з учених), оскільки його положення спричиняли чвари у питанні про командування флотом. Достоту як довічні царі, котрі командували пішим військом, так і командування флотом нагадувало немовби другу царську владу. І, як у випадку з двома царями, так і тут у питанні про навархію існувала причина для незгод. Далі Арістотель продовжує:

"І можна було б зробити закид проти вихідного твердження законодавця, як свого часу висловився Платон у "Законах": уся система лакедемонського законодавства передбачала тільки окремі вияви чеснотливості, а саме ті, що стосувалися війни, бо вони корисні для здобуття перемоги. Тому лакедемонці, ведучи війни, процвітали. Коли ж вони встановили перемир'я, то почали занепадати, бо не вміли користуватися дозвіллям чи виконувати решту справ, що важили б (у їхніх очах) більше, ніж військові. Друга помилка не менша за першу: вони міркували, що блага, які стосуються війни, здобуваються здебільшого чеснотами, а не пороками, і в цьому мали слушність. Але тим, що ставили ці блага вище, ніж чесноти, вони припускалися помилки".

Отже, Арістотель несхвально ставиться і до закону про воїнів, підкреслюючи, що декотрі (з дослідників) засуджували б основну засаду, з якої виходив законодавець. А він будував на ній ту мету, задля чого й було впорядковано устрій в лакедемонців. Ще Платон у "Законах" докоряв (Лікургові) за те, що всі закони в лакедемонців спрямовували їх на здобуття тільки певних чеснот, а саме військових, бо вони були необхідні для встановлення їхнього панування над тими чи тими народами. І тому, коли справа стосується війни, — з такими законами можна погоджуватися; коли ж мова йде про управління державою, то дані закони, закріплюючи воєнний стан, порушують основні засади в діяльності влади. Громадяни, призвичаївшись до життя в умовах війни, не можуть навчитися певних занять чи ремесел, які потрібні в умовах мирного часу. І саме в цьому полягало хибне уявлення про те, нібито війна корисніша для здобуття чеснот, ніж те, що стосується військового обов'язку. У третій книзі "Етики" говориться, що саме у чеснотливих громадян вироблено почуття тих чи інших обов'язків, зокрема і в військовій справі, тому вони ладні віддати життя, вважаючи за щастя битися з ворогом до кінця. Найманці ж, навпаки, там, де зростає небезпека, тікають, не покладаючи у цьому випадку ніяких надій на те, що врятуватися можна завдяки досвідові та вправності у володінні зброєю. Отже, та думка, буцімто найкращі чесноти набуваються під час війни, неправильна, бо є чесноти, вагоміші за ці, наприклад, розсудливість, справедливість. І, власне, мир важливіший за війну, яку ведуть задля встановлення миру. А потім Арістотель говорить:

> "Погано в Лакедемоні йдуть справи і з державними фінансами: скарбниця завжди порожня, і, коли доводиться вести великі війни, гроші збирають примусово, що дуже погано. Оскільки більша частина земельної власності перебуває в руках спартіатів, вони не чинять нагляду один над одним щодо сплати податків. Тому в законодавця вийшло якраз навпаки тому намірові, якого він хотів досягти: держава зубожіла, відчуваючи брак грошей. У приватних осіб це розвинуло жадібність. Отже, про лакедемонський державний устрій мовлено досить: ми відзначили ті положення (закону), які викликають найбільше заперечень".

Отже, Арістотель ганить і політику держави щодо платні солдатам та стосовно державних фінансів, підкреслюючи, що ця справа в них улагоджена дуже погано, бо в їхній (спільній) скарбниці завжди було порожньо, і, коли доводилося вести великі війни, громадяни неохоче робили внески на військові витрати. Причому на них не впливав ніхто з авторитетів на державній посаді, а завжди дозволялося чинити на власний розсуд. Законодавець, видаючи закони, міркував, нібито громадяни, володіючи значною земельною власністю, без усякого невдо-

волення даватимуть гроші, однак з його наміром вийшло все навпаки. Він перетворив державу на бідну країну, а приватних осіб спонукав (своїми законами) до грошолюбства й корисливості, хоча вони, живучи у розкошах, могли утримувати і себе, й державу (на що розраховував законодавець). Насамкінець, завершуючи розгляд державного устрою в лакедемонців, Арістотель говорить, що саме ці закони викликають найбільше нарікань. А потім філософ каже:

> "Критський державний устрій близький до лакедемонського. Він має деякі закони (про устрій), не гірші (від лакедемонських), але вони здебільшого розроблені слабкіше".

Отже, розглянувши державний устрій у лакедемонців, філософ переходить до розгляду державного ладу в критян. І спочатку він порівнює цей устрій з попереднім. Потім не погоджується з його основними засадами: "Про критських старійшин..." У першому питанні філософ вирізняє три моменти. Спочатку в загальних рисах порівнює обидва устрої. Далі пояснює причину порівняння: "Ймовірно..." Насамкінець Арістотель аналізує зазначене порівняння докладніше: "Схожість..." Отож філософ спочатку говорить, що за своїм змістом критський устрій найближче стоїть до лакедемонського. Однак між ними існують відмінності. Так, одні закони навіть кращі, ніж у лакедемонців, але загалом вони розроблені гірше, тобто користь від них і дієвість для досягнення в державі загального щастя менша. І Арістотель продовжує:

> "Ймовірно, і про це існує леґенда, лакедемонський державний устрій багато в дечому нагадує критський, а стародавні інституції (як відомо) здебільшого не такі досконалі, як теперішні. За леґендою, Лікург, звільнившись з-під опіки царя Харилла, багато часу провів на Криті, маючи там родичів. Коли вони вирушили засновувати колонію на острові, то знайшли у тамтешніх жителів уже утворену систему законодавства. Тому ще й досі періеки користуються цими законами, які першим установив Мінос".

Отже, Арістотель називає причину розглянутого вище порівняння. І спочатку він з'ясовує, що (причиною цього було) взяте від критян лакедемонське законодавство. Потім філософ пояснює, чому устрій у критян утворився раніше: "Ймовірно..." Отже, Арістотель говорить: причина розглянутого вище порівняння полягає в тому, що державний устрій у лакедемонців багато в дечому, як давніший, наслідує критський, а останній гірший з багатьох поглядів, оскільки (як ми бачимо) більшість їхніх законів, що дійшли до нас із давнини, розроблені слабкіше за пізніші, продумані старанніше. Кажуть, що Лікург, котрий встановив закони для лакедемонців, звільнившись з-під опіки царя Харилла, багато часу провів на Криті. Саме в ті часи відносини

між Критом та Лакедемонією будувалися на засадах дружби й добросусідства, завдяки чому лакедемонці заснували колонію на острові і познайомилися під час свого перебування там з уже створеною системою законів. Ось чому (як ми бачимо) острів'яни користувалися тими самими законами, що й згодом лакедемонці. Закони ж у критян написав Мінос. А потім Арістотель говорить:

"Сам острів Крит немовби покликаний природою панувати над Грецією: прекрасне розташування з одного боку, — острів лежить посеред того моря, на берегах і островах якого майже всі греки мали свої поселення. Відстань між Пелопоннесом і Критом незначна; з другого боку, від Азії Крит відокремлюють тільки Триопійський край та Родос. Ось чому Мінос утвердив свою владу над морем, а з островів одні підкорив, інші колонізував, аж поки, насамкінець, вирушивши походом на Сицилію, помер там біля Каміка".

Отже, Арістотель з'ясовує причину, чому закони встановлені раніше на Криті, ніж у греків. І він говорить, що острів Крит, з огляду на його чудове географічне положення, немовби призначений для панування над греками. Вони-бо всі мешкають на берегах того моря, яке оточує Крит. Відстань від Пелопоннесу (тієї частини, яку називають Ахайєю) і островом зовсім невелика. Так само він розташований поблизу інших регіонів: від Азії його відокремлює Тріопійський край та (острів) Родос. І тому цар Мінос оволодів усіма островами, що розташовані в грецькому (Егейському) морі. Одні з них він підкорив силою, інші — колонізував. І на деяких встановив закони. Нарешті, він переправився на Сицилію, де й помер (біля гори Вулкану), що на Етні. Саме з цієї вершини вивергається вогонь. А далі Арістотель говорить:

"Схожість між критським та лакедемонським порядками полягає ось у чому. У спартіатів землю обробляють ілоти, у критян — періеки; і в тих, і в тих існують громадські трапези, які спочатку в лакедемонців називалися не фідітіями, а, як на Криті, андріями, — явний доказ того, що їх запозичено у критян. Далі: політичний устрій в обох державах теж однаковий. Лакедемонські ефори мають таку ж владу, що й на Криті, — їх називають там космами, і, на відміну від ефорів, їх десятеро. Геронти ж у лакедемонців відповідають критським старійшинам, яких називають просто радою. В давніші часи у критян існувала також і царська влада, але згодом вони скасували її. Командування на війні у них здійснюють косми. Народні збори — всезагальні, але рішень вони не ухвалюють, а тільки стверджують те, що постановлено геронтами й космами".

Отже, Арістотель переходить до докладнішого порівняння державних устроїв. Потім — до розгляду того, чому критський державний устрій був досконаліший: "Стосовно влаштування громадських тра-

пез..." Насамкінець — у чому устрій (критян) був гіршим: "Навпаки..." Спочатку він з'ясовує схожість. Вона виявляється у трьох моментах. По-перше, у землеробстві: як у лакедемонців землю обробляють раби-ілоти, так і в критян її обробляють раби-періеки, що мешкають на острові. Далі. В обох державах існують громадські трапези, які нині в лакедемонців називаються фідітіями, але в давнину мали назву, як і в критян: андрії. Тож зрозуміло, що цю інституцію лакедемонці запозичили у критян. По-третє, у питанні про державний лад: ефори у лакедемонців мають ту ж саму владу, що й у критян косми, тобто "прикрашувачі". Щоправда, їхня кількість була неоднаковою: у лакедемонців п'ять ефорів, у критян — десять космів. Схожими були й герусії — і кількістю членів, і владою. У критян геронти називалися просто радою (старійшин). Царська влада раніше була і в критян. Проте згодом вони скасували її, а військовими вождями призначали космів. Схожість виявлялася і в народних зборах: в обох державах вони не мають повноважень ухвалювати рішення, а тільки затверджувати постанови ефорів та геронтів. Далі Арістотель каже:

"Стосовно влаштування громадських трапез, то з цим на Криті справи виглядають краще, ніж у лакедемонців; у Лакедемоні кожен окремо мусив робити певний внесок, а то його позбавляли громадянських прав (як говорилося вище). На Криті ж сиситії влаштовувалися за державні кошти. Від усього врожаю, від усього приплоду, від усіх доходів, які отримує держава, і від податків, що сплачують періеки, одна частина використовувалася для культових і поточних потреб (у державі), друга ж ішла на влаштування трапез. Таким чином, і жінки, й діти, й чоловіки утримувалися за державні кошти. Законодавець вигадав багато заходів, аби критяни для своєї ж користі споживали мало їжі; так само і щодо відокремлення жінок від чоловіків, аби вони не народжували багато дітей. З огляду на це він допустив співжиття чоловіків з чоловіками; погано це чи ні — розглянемо за слушної нагоди. Але принаймні зрозуміло, що влаштування трапез у критян краще, ніж у лакедемонців".

Отже, Арістотель з'ясовує ті моменти, які виглядали краще у критян. І підкреслює, що влаштування трапез у них мало кращий вигляд, ніж у лакедемонців. Так, у Лакедемоні кожен був зобов'язаний особисто вносити гроші на трапезні витрати, інакше його позбавляли громадянських прав (про що йшла мова раніше). У критян же справа із влаштуванням трапез покладалася на державні органи. Із загальної суми державних коштів, що складалися з усього врожаю, приплоду й податків, сплачуваних періеками, котрі обробляли землю, — одна частина (за законом) ішла на культові потреби, друга — на трапези. І в таких трапезах, теж за державні кошти, брали участь і чоловіки, й жінки, й діти. Друга особливість критської держави: законодавець у

них вигадував багато різного, аби прищепити громадянам помірність у харчуванні, від чого була б взаємна користь — як для самих громадян, так і для держави. А бажаючи запобігти багатодітності, — тобто щоб кількість населення не переступала меж власності, — він вишукував різні засоби для того, аби чоловіки не так часто вступали у зв'язок з жінками, і тому допускав ганебне співжиття з чоловіками. Однак, добре це чи погано — про те мова піде згодом. Зрештою, одне зрозуміло, що справу із влаштуванням трапез у критян було налагоджено краще, ніж у лакедемонців. А потім Арістотель говорить:

"Навпаки ж, інституція космів (старійшин) у них ще гірша, ніж інституція ефорів: негативні сторони останньої притаманні й інституції космів, бо туди потрапляє перша-ліпша особа. Але тієї користі, яку дає ефорія для державного устрою в Лакедемоні, ми не бачимо на Криті. В Лакедемоні ефори обираються з усіх верств населення, тому народ, маючи доступ до вищої влади, зацікавлений у збереженні існуючого ладу. На Криті ж космів обираються не з усього складу населення, а з певних родів. А старійшин обирають із числа тих, хто раніше був космом".

Отже, Арістотель з'ясовує, в чому державний устрій критян був гіршим. І першою чергою це стосується інституції космів, що відповідав ефорії у Лакедемоні. Хибні моменти в обох випадках ті ж самі: на посаду (космів і ефорів) обирали перших-ліпших осіб, тобто байдуже, гідні вони цього чи ні. Щоправда, у лакедемонців позитивним було одне: у виборах (ефорів) брали участь усі громадяни, тому народ, маючи доступ до вищих державних посад, був зацікавлений у збереженні такого устрою. На Криті ж космів обирали не всі громадяни, а тільки з числа старійшин. І в раду старійшин обирали колишніх космів, котрим дозволялося складати свої повноваження (про що мова йтиме нижче). Тому народ не мав доступу до інституції космів. А далі філософ говорить:

"Про критських старійшин можна сказати те саме, що й про старійшин у Лакедемоні. Їхнє самочинство і незмінюваність — надто висока честь, більша, ніж вони того заслуговують. І небезпека полягає ще й у тому, що вони управляють, керуючись не законом, а самовладою".

Отже, Арістотель не схвалює й інституції старійшин. І спершу він говорить про їхні повноваження. Потім — про запобіжні заходи, до яких вони вдавалися: "Засіб, до якого..." У першому питанні Арістотель вирізняє два моменти. Спочатку несхвально ставиться до цих державних інституцій. Потім ухиляється від певної відповіді: "Спокій народу..." Отже, розглядаючи критську раду, філософ керується тією ж самою оцінкою, як і щодо старійшин у Лакедемоні. В обох випадках має місце пожиттєве обіймання посад, причому ніхто не вимагав звіту

від старійшин, тобто в разі їхньої причетності до злочину їх не мали права усувати з посади. Це засвідчує, що така влада для них була неабиякою честю. Другий (хибний момент): вони керувалися не буквою закону, а власними присудами, що таїло небезпеку для держави, бо зміст їхньої ухвали залежав від особистої приязні чи ненависті. А потім Арістотель говорить:

> "Спокій народу, що не брав участі в управлінні, зовсім не свідчив про досконалість таких порядків. Космів просто не можна було підкупити, як ефорів, бо вони жили на острові, далеко від тих (осіб), котрі хотіли б їх підкупити".

Отже, Арістотель випереджає можливу відповідь: мовляв, оскільки народ живе спокійно у державі, то це доводить правильність таких порядків. Сам філософ вважає, що це не зовсім так, а пояснюється тим, що критяни, населяючи острів, живуть віддалено від решти народів, тому, як і було сказано, не ведуть з ними ніяких воєн. Отож косми не могли брати хабарів чи давати кошти на війну, як (це робили) ефори в лакедемонців, де народ не виявляв великого інтересу до участі в такій формі управління. Далі філософ каже:

> "Засіб, до якого вдаються критяни, аби усунути таку незручність, — сміховинний і годиться більше для тиранічного устрою, ніж для політії. Так, нерідко їхні ж колеги або приватні особи, змовившись, проганяють космів з посад. А втім, і самі косми можуть відмовитися від своєї посади. Звичайно, було б ліпше, якби це робилося по закону, а не з людської сваволі: останнє-бо — досить небезпечне".

Отже, Арістотель відкидає і той засіб, до якого вдавалися критяни, аби усунути особливо небажаних космів. І спочатку він з'ясовує це. Потім висловлює своє несхвальне ставлення: "Тож зрозуміло..." У першому з питань філософ вирізняє два моменти. Спершу він розглядає засоби, до яких удавалися (на Криті), борючись із поганими правителями. Потім (говорить) про засіб проти самого органу влади: "Найгірше в цьому..." І тут Арістотель каже, що такий факт свідчить про панування нерозумних порядків і нагадує скорше існування деспотії чи тиранії з їхніми засадами насильства, а не розуму. Так, у них часто траплялося, що окремі особи з тієї ж самої інституції, тобто колеги по роботі, або певні приватні особи, змовившись між собою, силою проганяли тих чи тих космів. Існував ще й інший спосіб: косми могли скласти із себе повноваження ще за свого життя. Одначе було б краще, якби в обох випадках усе відбувалося на законній підставі. Мова про те, щоб було встановлено такий закон, за яким космів можна звільняти з посади або ж їм самим складати із себе повноваження. Тоді самовільні дії зникнуть. Бо такі рішення людини часто бувають нерозумними й несправедливими. А потім Арістотель говорить:

"Найгірше в цьому — скасування посади космів; до такого заходу часто вдаються владні особи, не бажаючи коритися присудам космів".

Нарешті, останнє, в чому Арістотель ганить саму інституцію, це той момент, коли косми ухвалювали вирок певним можновладцям, — тоді часто саму інституцію космів скасовували, і її діяльність тимчасово припинялась. І найприкріше тут не те, що вона діяла проти певних осіб, а те, що призупиняла діяльність тих закладів і установ, які давали користь державі. І Арістотель завершує:

"Тож зрозуміло — критський державний устрій має тільки певну подобу держави, але це, власне, не держава, а скорше династія. У їхньому звичаї й те, що знать, ділячи народ на партії та утворюючи свою партію, чинить безлад, взаємні чвари й усобиці. І таке становище нічим не відрізняється від паралічу державного життя. А коли держава перебуває в такому стані, то постає перед великою небезпекою, що хтось захоче напасти на неї. Але, як було вказано, критська держава своїм існуванням завдячує географічному розташуванню, що не давало змоги ворогам дістатися туди. А ще закон забороняв селитися чужинцям. Тому періеки на Криті залишалися спокійними, на відміну від ілотів у Лакедемоні, котрі часто вдавалися до повстань. Критяни не мають якоїсь власності поза островом, а війна між чужими державами тільки недавно докотилася до них. Ця війна розкрила навіч слабкість діючих на Криті законів. А втім, про критський державний устрій сказано досить".

Отже, не схвалюючи тих засобів, до яких вдаються на Криті, Арістотель вважає, що їхній державний устрій не являє собою політію, а скорше нагадує диктат окремих осіб, котрі спираються на підтримку народу, аби встановити певну тиранію. Там уже ввійшло у звичай ненавидіти космів, залучати на свій бік народ, створювати угруповання і встановлювати монархію. Так, бувало, що котрийсь із громадян мав повноваження самодержця. А коли нікому не вдавалося захопити владу в свої руки, тоді в країні панував безлад, велися міжусобні війни. За таких умов життя в державі, безперечно, завмирає, бо вона не може існувати, коли її роз'їдають чвари. До таких згубних обставин додається й загроза з боку ворогів, котрі, користуючись безладдям, завжди готові вдертися в її межі. Зі свого боку, громадяни, втягнуті у внутрішні чвари, не здатні об'єднатися й дати відсіч (зовнішнім) ворогам; навпаки, котрась із ворогуючих партій таки приведе ворогів собі на поміч. Але, як уже говорилося, критська держава завдяки географічному положенню уникла ворожих вторгнень. Та й віддаленість від решти держав сприяла її безпеці. А ще на острові заборонялося селитися чужинцям; котрі ж приходили у службових справах з інших країв — не могли там довго затримуватися, оскільки не мали громадянських прав. Критяни не поспішали надавати чужин-

цям рівні з собою права. Ось чому тільки останнім часом війна докотилася до острова, коли туди вдерлися чужинці. Отже, зрозуміло, що їхні закони не були здатними вберегти державу, залишаючись незмінними, наче й не існувало там внутрішніх чвар та громадянських воєн. Насамкінець, завершуючи розгляд, Арістотель констатує, що досить було сказано про критський державний устрій. А потім він говорить:

> "І карфаґенці, як вважається, мають добрий державний устрій, що з багатьох боків переважає устрої решти держав; де в чому карфаґенський лад дуже нагадує лакедемонський. Взагалі-то ці три державні системи — критська, лакедемонська і карфаґенська — дуже близькі одна до одної і суттєво відрізняються від решти держав. Справді, багато сторін державного життя у карфаґенців упорядковано правильно. Доказом цього є те, що народ у Карфаґені задовольняється власним становищем, і там не виникало якихось заворушень і прагнення до тиранії".

Розглянувши лакедемонський та критський державний устрій, Арістотель переходить до аналізу карфаґенської держави. І тут він вирізняє три моменти. Спочатку, з огляду на схожість, філософ відносить цю політію до двох попередніх. Далі роз'яснює її: "Схожість..." Нарешті, він не схвалює певні моменти в її устрої: "Однак були відмінності..." Отже, Арістотель спочатку підкреслює, що, як вважають, політичний устрій у карфагенців було впорядковано добре, так що з багатьох поглядів він переважав решту устроїв, нагадуючи найбільшою мірою лакедемонську державу. Саме ці три державні організації (лакедемонська, критська й карфаґенська) були найбільш схожими між собою, різко відрізняючись від інших. Справді, багато сторін державного устрою у карфаґенців влаштовано добре. Доказом цього є те, що народ не виявляв там неспокою, не спостерігалося в них якихось чвар, що для окремих держав — справжня напасть, а їхня форма правління не перетворювалася на тиранію. А потім Арістотель говорить:

> "Схожість із лакедемонським державним устроєм у Карфаґені така: як у Лакедемоні фідітії, так у Карфаґені існують сиситії — громадські трапези; лакедемонським ефорам відповідає інституція ста чотирьох. Щоправда, на відміну — і то в кращий бік — від лакедемонської ефорії, до карфаґенських ста чотирьох обираються тільки особи шляхетного походження. Царська влада і герусія теж схожі на лакедемонські царську владу й герусію".

Отже, Арістотель з'ясовує відмінності між карфаґенськими й лакедемонськими інституціями. Спочатку він говорить про громадські трапези, які у лакедемонців називалися фідітіями, а в карфаґенців товариствами. Потім веде мову про управління державою. Так, ефорія була в обох державах, однак у Карфаґені вона мала кращий вигляд:

наприклад, коли в лакедемонську ефорію потрапляли перші-ліпші особи, то в карфаґенців ефорами обирали окремих осіб, котрі відзначалися чеснотами. Схожість виявлялася і в царській владі, і в раді старійшин (герусії): і тут, і там царів та старійшин удостоювали почестей. А далі Арістотель каже:

> "Однак були й відмінності. Переваги карфаґенського ладу полягали в тому, що царі не походили з якогось певного чи випадкового роду, а належали до видатного роду. (Старійшини ж) обиралися з тих, хто впливав на державні справи, а не з перестарілих, як у Лакедемоні. Справді, старійшини, маючи великі повноваження, можуть заподіяти значної шкоди, коли самі по собі є нікчемними, як це було в Лакедемоні. А втім, усі три державні устрої мають сторони, за які їх можна ганити однаковою мірою, з погляду відхилення цих держав (від ідеального)".

Отже, Арістотель не схвалює обидві форми влади, розглянуті вище. І спочатку він торкається тих моментів, котрі, на його думку, викликають нарікання (мова про помилки у впорядкуванні державних інституцій). Потім філософ (тлумачить), що не збігається з думкою законодавця: "Щодо намірів..." Отже, він вважає, що, звичайно, було б краще, якби царів обирали не з абиякого, а з шляхетного роду, головним чином з такого, котрий, вирізняючись чеснотами, давав би користь державі. Отож краще обирати туди осіб з чеснотами, аніж удаватися до виборів, де вирішальне значення може мати стародавнє походження того чи іншого роду. В такому випадку може статися, що до влади прийдуть нікчеми, — а це становить небезпеку для держави, особливо коли вони мають вирішувати важливі справи. Філософ робить висновок, що вказані три держави в загальних рисах схожі між собою саме в тому, що викликає осуд. Тут можна зрозуміти, що так само вважають і декотрі інші (дослідники). А потім Арістотель говорить:

> "Щодо намірів самих аристократів, то дехто з них схиляється в бік демократії, дехто ж — у бік олігархії. Царі із старійшинами, коли ті одностайні, виносять або не виносять свої рішення на затвердження народними зборами; а коли між ними незгоди — тоді все вирішує народ. Коли старійшини не дійшли взаємної згоди, тоді вирішальний голос теж належить народові. В таких випадках народне зібрання повноважне не тільки брати до відома їхні постанови, але й обговорювати їх; і кожен з громадян може заперечувати внесені пропозиції, чого ми не спостерігаємо в решті держав. Народні збори обирають також пентархів, що наділені багатьма важливими обов'язками, а також раду ста, яка є вищим органом влади. Навіть більше, вони залишаються при владі довший час, ніж решта урядовців. Усе це — риси, притаманні олігархічному устрою. Навпаки ж, відсутність винагороди службовцям за службу, обрання їх не за жеребом — риси, притаманні аристократичному ладові. До них можна додати й те, що судові позови в Карфаґені

розглядаються державними інституціями, а не так, як у лакедемонців, де цим займаються різні (судді)".

Арістотель несхвально ставиться до намірів вищої влади. І тут він вирізняє три моменти. Спочатку з'ясовує, що в деяких випадках аристократи виносили постанови на затвердження їх народними зборами, в деяких — олігархами. Потім філософ доводить, що в більшості випадків вони схилялися в бік олігархії: "Найбільшою мірою відхиляється..." Насамкінець Арістотель не погоджується із засобом, до якого вдавалися, щоб запобігти цьому: "Але, хоч..." І спочатку він говорить, що наміром законодавця в Карфагені було встановлення політії або олігархії, — тому окремі закони там схилялися в бік демократії, окремі — в бік олігархії. Так, за їхніми законами, царі із старійшинами, в разі розбіжностей у вирішенні того чи того питання, виносили прийняті постанови на розгляд народного зібрання. Коли ж не доходили згоди й там, усе-таки остаточне рішення залишалося за зібранням. Так само туди виносилися і деякі спільні постанови царів і старійшин; народні ж збори не тільки заслуховували чи схвалювали, але й мали право приймати остаточне рішення, незважаючи на те, хороші були ці постанови чи погані. До того ж кожен при бажанні мав право заперечувати (постанову), чого не було в решті держав. І в такий спосіб народ постановляв, що треба робити посадовим особам, — ознака, притаманна демократії. З другого боку, в них існувала пентархія — тобто рада п'ятьох, котрі вирішували багато важливих справ у державі. І їх обирали посадові особи. Своєю чергою тільки вони обирали раду ста (осіб), про що вже йшлося. Так само вищі посадові особи залишалися при владі довший час, ніж решта (урядовців), оскільки між ними й наступниками існували товариські стосунки. Тому вони управляли вдвічі довше, ніж їм належало, — це свідчення того, що влада не переходила в руки нижчих станів, а нагадувала олігархію. Повелося ж у них так, що урядовців обирали не за жеребом, а з огляду на чесноти чи щось подібне. Ось таким чином, хоч і не в усіх відношеннях, устрій був олігархічним. Саме аристократи, як правлячі особи, мали повноваження ухвалювати судові вироки, які, на відміну від Лакедемону, були безумовними для виконання. У Лакедемоні ж, як відомо, кожен суддя по-своєму тлумачив судову справу. А потім Арістотель говорить:

"Найбільшою мірою від аристократичного устрою відхиляється в бік олігархії устрій у Карфагені, з чим погоджується більшість (учених), і ось чому: там вважають, що урядовців треба обирати не тільки на підставі шляхетного походження, але й з огляду на їхній майновий ценз, бо, мовляв, незаможний громадянин неспроможний добре вести державні справи, оскільки він не має для цього досить вільного часу. Отже, коли обрання за майновим цензом є ознакою олігархічного уст-

рою, то обрання за чеснотами — ознака, притаманна аристократичному устроєві. Та ж форма, за якою карфагенці впорядкували свій державний лад, є третьою, бо вони обирають урядовців, зважаючи головним чином на обидві умови, особливо, коли це стосується двох найголовніших посад — царської та командування військом".

Отже, філософ доводить, який державний устрій переважно схилявся до олігархії, а який — до обох форм. З'ясовує він і другий момент: "Негативною стороною..." У першому з вказаних питань філософ вирізняє два моменти. Спочатку він розкриває, яким чином державний устрій схилявся в бік олігархії. Далі не схвалює певних речей: "Треба вважати..." І спочатку Арістотель підкреслює, що інституція аристократів найбільшою мірою схилялася до олігархії. До речі, це думка багатьох (учених), оскільки вважалося, що обирати урядовців треба не тільки на підставі шляхетного походження, а й майнового цензу. У Карфагені мотивували це тим, що, мовляв, котрийсь із збіднілого роду (аристократичного) навряд чи здатен належно вести справи й заразом мати час на дозвілля. Треба ж зважати на те, що у них посадові особи не отримували платні. Звідси випливало, що збіднілі аристократи в разі свого обрання на вищі посади намагалися б передовсім нажитися. Отже, обрання за майновим цензом — ознака олігархії, обрання за шляхетним походженням — ознака панування аристократів. Обрання ж за цими двома засадами — свідчення про наявність третьої форми устрою, який мав місце в карфагенців. А вони обирали на найвищі посади — мова про царську владу та верховне командування, — зважаючи на ці дві умови: багатство й шляхетне походження. І Арістотель продовжує:

"Відхилення від аристократичного устрою, і то саме в такий спосіб, треба вважати помилкою законодавця. Адже найголовніше — і на це слід звертати увагу — полягає в тому, щоб найкращі люди користувалися дозвіллям, щоб із ними відповідно поводилися, незалежно від того, будуть вони державними службовцями чи приватними особами".

Таким чином, Арістотель не схвалює описаного вище впорядкування в державі. І спочатку він пояснює, чим це викликано. Потім — (з'ясовує) саме впорядкування: "А коли зважити..." Отже, Арістотель вважає, що відступ від засад олігархії можна тлумачити як помилку законодавця. А необхідно було ще на початку потурбуватися про те, щоб найкращі громадяни, з огляду на їхнє аристократичне походження, мали досить вільного часу для чеснотливих справ і щоб вони не зазнавали приниження, виконуючи грубі роботи. І не тільки тоді, коли вони керують у державі, а й коли живуть як приватні особи, бо це є винагородою для чеснотливих, котрі в такому випадку, маючи належні умови, немовби наснажуються для хороших справ. Далі Арістотель каже:

"А коли зважити на те, що державні особи мають жити в достатку і завдяки цьому користуватися дозвіллям, то погано, коли державні посади, такі, як царська й командування військом, можна купити за гроші. Такий закон ставить багатство вище за доброчесність, а це призводить до того, що в державі скрізь пануватиме корисливість. Бо те, що цінується владою, неминуче переходить в уявлення решти громадян. А де до чеснот ставляться абияк, там державний лад не буде тверда аристократичним. Купуючи владу за гроші, люди, звичайно ж, розраховують на прибутки, бо звикли до них, тоді як бідна, але чеснотлива людина навряд чи надуживатиме власним службовим становищем. На це розраховує саме корисливець, який задля досягнення влади не поскупився на витрати. Тому біля влади мають перебувати громадяни, котрі можуть якнайкращим чином вести державні справи. Тож карфагенський законодавець учинив би похвальніше, якби — навіть випустивши з уваги те, що чеснотливо-шляхетним громадянам належить жити в достатку, — принаймні потурбувався, щоб правителі мали необхідне для них дозвілля".

Отже, Арістотель не схвалює самого впорядкування з двох міркувань. Спочатку він з'ясовує, що воно само по собі небезпечне. Коли при обранні вищих посадових осіб зважати на багатство, аби вони мали час для дозвілля і не займалися чимось задля отримання прибутків, то це завдасть державі неабиякої шкоди, оскільки найвищі державці — цар та військові командувачі — перетворяться на продажних осіб, бо ж не встоять перед щедрими хабарями. Відтак у державі запанує зло, тому що в ній корисливість цінуватиметься більше, ніж чесноти. Зі свого боку, громадяни, бачачи, що верховні органи влади віддаються корисливим справам, вироблять у собі такі само уявлення (про життя).

Завважимо, що у всякій державі, де до чеснот ставляться не з належною повагою, правлячі особи неодмінно матимуть серйозні хиби у своїй діяльності. І не забуваймо про те, що влади вони досягають завдяки власному багатству, тож у цьому випадку не скупляться на певні витрати, вважаючи, що згодом все окупиться з надлишком. Звичайно, порядний громадянин хоч і бідний, навряд чи добиватиметься посади задля збагачення; непорядна ж людина, навпаки, розтратившись на здобуття посади, захоче неодмінно нажитись. Такий стан справ заслуговує принаймні осуду. Отож навряд чи розумно ставити вимогу, аби ті громадяни, котрих мають обирати на державні посади, були багатими. Навпаки байдуже, бідні вони чи багаті, — на службу в державних органах влади треба призначати особливо чеснотливих. Друге пояснення таке: "Вчинив би похвальніше..." Тут Арістотель картає законодавця за те, що він, маючи намір поліпшити порядки в державі, випустив з уваги значно кращий спосіб, а саме: він вчинив би похвально, коли б при обранні на посаду надав більші права хай навіть

бідним, але чеснотливим громадянам, не беручи до уваги багатство. А також потурбувався б про те, щоб посадові особи, принаймні поки працюють в органах влади, могли користуватися дозвіллям. А потім Арістотель каже:

"Негативною стороною можна вважати те, що одній особі надається можливість обіймати одночасно кілька посад, що в Карфагені особливо в пошані. Але ж усяку справу (як відомо) краще виконує один працівник. На це неодмінно має зважати законодавець і не допускати, аби одна й та сама особа і грала на флейті, й шила чоботи. Адже в державі з великою територією прийнятніше, коли багато громадян буде залучено до діяльності в органах влади. В цьому, зрештою, полягає суть демократії. Тоді кожен робитиме свою справу, як ми сказали, і краще, й швидше, зважаючи на суспільні інтереси. Це добре видно у військовій та морській справі, де поняття "наказ" і "послух" наскрізь пронизують службу".

Отже, Арістотель розглядає питання з другого боку, з'ясовуючи, в чому їхній устрій схилявся в бік олігархії. І говорить, що в них вкрай невдале міркування (чи закон) про те, що кожен громадянин може обіймати одразу кілька посад або ж виконувати різні службові обов'язки, тоді як відомо, що одну справу найкраще виконує один працівник. А то різні заняття тільки заважатимуть. Тому законодавець мав би передбачити, щоб одна особа не брала на себе кілька обов'язків, скажімо, щоб вона не грала на флейті і не шила чобіт одночасно. А в чималій за розмірами державі така обставина стоїть на заваді розвиткові демократії, яка полягає в тому, аби якомога більше громадян могли брати участь в діяльності органів влади. Отже, одна й та сама особа не повинна обіймати кілька посад, бо це ознака олігархії. Тому буде правильніше, коли один обов'язок виконуватиме одна особа, — вона робитиме це і краще, й швидше. Не то доведеться мати справу з повеліннями й покорою, що ми спостерігаємо у командуванні військом та флотом. І тут, і там, щоправда, з певною відмінністю у виконанні обов'язків, службу наскрізь пронизують накази й послух, починаючи з найвищих за рангом осіб і кінчаючи рядовими. А потім Арістотель завершує:

"Але, хоч карфагенський устрій і схиляється в бік олігархії, карфагенці напрочуд вдало уникають заворушень народу завдяки тому, що дають йому змогу розбагатіти, посилаючи до підвладних міст. Цим карфагенці поліпшують свій устрій і надають йому сталості. Проте не треба чинити так, користуючись випадком, а запобігати народним бунтам краще через закони. В теперішніх обставинах досить статися якійсь біді, як зразу народ вивернеться од влади, і не знайдеться ніякого засобу, щоб відновити спокій. Ось таким чином облаштовані державні устрої в Лакедемоні, на Криті і в Карфагені, які справедливо зажили доброї слави".

Отже, Арістотель не схвалює і схиляння до олігархії, говорячи, що вони (карфаґенські олігархи) знайшли вдалий спосіб уникати народних бунтів. Так, правлячі особи постійно посилали частину людей до підвладних міст, аби вони мали змогу розбагатіти там. Ось так їм вдавалося гараздувати й підтримувати сталість своїй державі. Однак то була воля випадку, що у підвладних містах не спостерігалося якихось намірів до повстань. А треба, зрештою, (законодавцеві) передбачити законом усі моменти, які можуть призвести до спалахів невдоволення, і не покладатися на щасливий і випадковий збіг обставин. Бо ж тепер, якби у карфаґенців сталося лихо і громадяни перестали коритися властям, в останніх не знайшлося б ніяких засобів, аби протидіяти заворушенням, оскільки закони містять багато хибних положень. Насамкінець, завершуючи розгляд, Арістотель робить висновок, що названі вище устрої (карфаґенців, критян та лакедемонців) мають саме такі відмітні ознаки і, зрештою, попри певні недоліки, вважаються найкращими з-поміж усіх, не без підстав заживши великої слави. А потім філософ говорить:

> "З-поміж тих осіб, хто писав що-небудь про державний устрій, декотрі ніколи не брали участі в управлінні, а все своє життя провели далеко від політики; ми, власне, згадали все з того, що вони написали і що становить інтерес. Декотрі ж законодавці видавали закони для своїх або чужих держав. Одні з них працювали тільки над законодавством, інші брали участь у політичній діяльності. А такі, як Лікург та Солон, видали закони й заснували державний устрій: перший (як говорилося) у Лакедемоні, другий в Афінах".

Розглянувши різні політичні устрої, Арістотель тепер веде мову про авторів політій та законів. І тут він вирізняє три моменти. Спочатку з'ясовує відмінність у твердженнях різних авторів. Потім розповідає про декотрих законодавців, що заснували той чи той державний устрій: "Дехто вважає..." Нарешті згадує, власне, самих законодавців: "Законодавцями були..." Отже, спершу Арістотель вказує на відмінності у поглядах самих авторів, що залежало від їхнього способу життя чи діяльності. Одні з них жили як приватні особи, не встряючи у політичні справи, ніколи не були правителями у своїх державах, — скажімо, Платон, Фалей чи Гіпподам, про котрих ішлося вище й міркування яких, що становлять інтерес, розглянуто. Інші жили, беручи участь у політичному житті, встановлюючи закони у своїх чи чужих державах. Ще одна відмінність така. Декотрі з них самі були авторами певних законів чи засновниками інституції, що керувала державою. Декотрі ж самі заснували політію як державний устрій на підставі певних законів, от як Лікург, що впорядкував лакедемонський політичний устрій, чи Солон, що зробив це в Афінах. А потім Арістотель говорить:

"Дехто вважає, що Солон був чудовим законодавцем: він знищив в Афінах олігархію, яка поводилася надто зухвало; визволив від рабства простий народ і поновив демократію, встановлену колись предками; якнайкраще облаштував державний устрій, поєднавши різні його складники: ареопаг — орган влади, притаманний олігархії, обрання на найвищі посади нагадувало ознаки аристократії, а суд був народним. Тож Солон зберіг ті дві інституції, що існували раніше, — ареопаг та органи влади на засадах виборності, — проте демократію увів через суди присяжних, куди мали доступ усі громадяни".

Отже, Арістотель продовжує розгляд політичних устроїв. З'ясувавши лакедемонський політичний устрій, який встановив Лікург і про який уже мовилося, він переходить до розгляду афінської держави з устроєм, встановленим Солоном. І тут філософ вирізняє два моменти. По-перше, він з'ясовує, що́ заснував Солон. По-друге, хто й чим йому докоряв: "З цієї причини..." По-третє, (Арістотель) виправдовує його: "Мабуть..." Отже, філософ спочатку зазначає, що Солона вважали хорошим законодавцем. Так, він скасував олігархію, яка в афінян поводилася надто вже нестримано й нахабно, і звільнив народ від рабства, в якому той перебував, зазнаючи всіляких утисків з боку зухвалих багатіїв. Тобто Солон встановив на своїй батьківщині демократичний устрій, добре поєднавши в ньому ознаки різних політій і надавши народові в ньому певні права. Так, в афінян існував ареопаг, що завідував релігійними культами і здійсненням обрядів. Він проводив свої засідання в селищі Марцісі і вважався державною радою, до складу якої входили в основному багаті та впливові особи, тому був, по суті, олігархічною інституцією. А ось вибори до найвищих органів влади відбувалися на засадах, притаманних аристократії. Своєю чергою, суддів з відповідними повноваженнями він постановив обирати з народу, тож цей орган був демократичним. Отже, як видається, Солон не скасував того, що існувало раніше, тобто олігархічну й аристократичну інституції, але додав до них нову, демократичну, коли заснував суд присяжних, котрі обиралися із середовища всіх громадян. Далі Арістотель каже:

"З цієї причини дехто докоряє йому: мовляв, він скасував усі органи влади, що спиралися на засади впливу, а всі повноваження в державі передав судові присяжних, який обирався за жеребом. Коли ж суд присяжних набув достатнього впливу, то перед простолюдом почали запобігати, як запобігають перед тираном, і державний устрій перетворився на демократію. Значення ж ареопагу послабилося зовсім за Ефіальта й Перікла. Останній увів платню за участь в суді присяжних, і, отже, кожен демагог отримав можливість розширювати повноваження демосу, поки дійшло до такого стану, який ми спостерігаємо нині".

Арістотель з'ясовує, чому дехто докоряв Солонові. Так, декотрі (з учених) звинувачували його в тому, що він зруйнував попереднє впорядкування державного устрою, заснувавши суд присяжних. Згодом цей суд набув найбільшого впливу, оскільки був "жеребковим" органом, тобто його члени обиралися із середовища всіх громадян за жеребом. Тому й говорять, нібито він повністю ліквідував попередній устрій, — бо ж саме інституція суду з часом набула сили, і всі демагоги сприяли її посиленню в державі, переносячи туди основні управлінські повноваження. Внаслідок цього народ утискував кращих громадян, а сама влада нагадувала невпорядковану демократію, яка запанувала в афінян. Спочатку Ефіальт та Перікл, котрі були народними суддями, скасували ареопаг. Згодом подібним чином кожен з народних правителів розширював повноваження простолюду, аж поки державний устрій прибрав теперішнього вигляду. А потім Арістотель говорить:

> "Мабуть, це не узгоджувалося із Солоновим бажанням, а сталося так через збіг обставин. Річ у тім, що завдяки простолюдові афіняни запанували на морі, перемігши персів, і це породило в народі гордощі. Він почав слухатися бунтівних покровителів, чинячи опір чеснотливим і поміркованим діячам, котрі керували державою. Тим часом Солон, здається, надав простолюдові тільки найнеобхідніші повноваження: обирати посадових осіб і вимагати від них звіту. Якби цього не було, народ перебував би у становищі рабів і вороже ставився б до державного устрою. Всі ж інституції, за Солоновим законом, складалися з осіб знатного походження і з достатнім майновим цензом, а саме: із стану пентакосіомедимнів, зевгітів та вершників. Четвертий стан складався з фетів, що не мали доступу до жодної з державних посад".

Отже, Арістотель виправдовує Солона, вважаючи, що зруйнування державного ладу, який існував раніше, викликане не намірами Солона, а збігом обставин. Так, коли (в Аттику) вторгся перський цар, афіняни, бачачи, що немає змоги дати йому відсіч чи витримати облогу, розмістили усе своє добро, жінок та дітей в інших грецьких місцевостях, ліквідувавши таким чином устрій, і військові дії перенесли із суходолу на море. З цієї причини народ у часи війни з персами почав відігравати провідну роль, особливо ж на флоті, й витлумачив це по-своєму — як необхідність перебрати до своїх рук усі важелі правління. Трапилося ж так, що замість чеснотливих правителів народ мав таких, котрі (відповідали) його бажанням. Солон не мав таких намірів: він надав простолюдові тільки ті повноваження, які були викликані крайньою необхідністю, тобто право обирати посадових осіб і виправляти їхні помилки. Він вважав, що такі повноваження необхідні, оскільки без них народ перебуватиме в рабському становищі і тоді навряд чи вдасться усувати хиби в діяльності властей. Ба

більше, не витримавши підневільного стану, народ може вдатися до бунтів. З другого боку, органи влади, за його законом, складалися з осіб знатних і багатих, котрі належали до першого розряду громадян. До другого належали громадяни із статком, що дорівнював п'ятистам медимнам (пентакосіомедимни). До третього — вершники. До четвертого — поденники, котрі становили найнижчий розряд громадян і не мали ніякого доступу до обіймання посад. Отже, зрозуміло, що він надав більше прав кращим громадянам, а не простолюдові, з чого випливає, що в його наміри не входило завдання впорядкувати демократію, а все відбулося всупереч його бажанням. Далі Арістотель каже:

"Законодавцями були також Залевк із Локрів Епізефірських, Харонд із Катані для своїх громадян і для решти халкидонських міст в Італії та Сицилії. Дехто хоче віднести до числа законодавців і Ономакрита, котрий нібито перший почав видавати закони, навчившись цієї справи на Криті, де він жив, хоч був за походженням локрієць, — там, на острові, він опанував науку пророкувань. Кажуть, що він приятелював з Фалетом, учнями якого були також Лікург та Залевк. А Залевковим учнем був Харонд. Але ті, хто каже так, загалом не беруть до уваги хронологію".

Отже, тепер Арістотель веде мову про законодавців. І спочатку він називає їх, говорячи, кому з них приписують ті чи інші закони. Потім з'ясовує, які закони вони вносили: "Законодавцями були..." У першому питанні філософ вирізняє два моменти. Спершу мовить про декотрих законодавців в Італії, яку колись називали Великою Грецією. Потім — про декого з грецьких законодавців: "У фіванців законодавцем був..." Отже, законодавцями були: відомий Залевк, що видав закони для Локрів Епізефірських. Його батьківщина — Лалабрія — розташована на заході Греції. Був також і відомий Харонд із Катані, котрий написав закони для своїх громадян і для деяких халкидонських міст в Італії й Сицилії. Арістотель з'ясовує й те, в який спосіб навчено законодавців. Дехто твердить, нібито батьком законодавства треба вважати відомого Ономакрита, локрійця за походженням. Він опанував науку про законодавство на Криті, а згодом його мали за чудового правителя, умілого керівника в державі. Дехто запевняє також, що його учнем був Фалет, а слухачем у нього був, як вважають, лакедемонець Лікург та Харонд. Інші запевняють, що Харонд був Фалетовим учнем. Одначе ті, хто говорить таке, не зважають на хронологію, а це шкодить істині. А потім Арістотель каже:

"У фіванців законодавцем був коринфієць Філолай. Він походив із роду Вакхіадів, а приятелював із Діоклом — переможцем олімпійських ігор. Коли ж останній поїхав із Коринфа, підкинувши любовні домагання своєї матері Алкіони, Філолай виїхав за ним до Фів, де вони обидва — Філолай та Діокл — і померли. І тепер ще показують їхні могили,

розташовані так, що з однієї можна бачити другу. Та коли повернутися в бік Коринфа, то одну могилу видно, другу — ні. Зроблено так тому, що Діокл не хотів — з огиди до того, що з ним трапилося, — аби з його могили видно було Коринф, а Філолай, навпаки, — хотів. Обидва жили, як сказано, у Фівах. І тим часом Філолай написав для фіванців закони".

Отже, Арістотель розповідає про грецьких законодавців. І він говорить, що Філолай, уродженець Коринфа, видав закони для фіванців, вказуючи при цьому на причину, чому він переїхав із Коринфа до Фів. Так, (повідомляє філософ), Філолай походив з роду Вакхіадів, тобто тих, котрі вели свій родовід від Вакха. Свого часу він заприятелював з відомим Діоклом, котрий здобув колись перемогу на олімпійських іграх. Після того як Діокл покинув державу, Філолай через одну заподіяну йому кривду, а також пам'ятаючи любовні домагання Діоклової матері Алкіони, яка утримувала його, виявляючи в цій справі ревність, — теж покинув Коринф і подався, як і Діокл, до Фів. Там обидва й померли. Ще й нині показують їхні могили, розташовані так, аби з однієї було добре видно другу. Але в бік Коринфа вони були повернуті так, що з однієї можна було бачити місто, а з другої — ні. Розповідають, що це пояснюється тим, нібито один з них, Діокл, не хотів бачити Коринфа з огиди до того, що сталося з ним у минулому. З Філолаєвої ж могили було видно місто, оскільки, не маючи якихось неприємних спогадів, він бажав саме так. Отже, це була причина того, чому вони жили у Фівах і написали закони для фіванців. І Арістотель продовжує:

"З-поміж інших, Філолай установив закони про народжуваність, які фіванці вважають законами про усиновлення. Їх було написано для того, щоб зберегти земельну власність. Харонд же у своїх законах не додав від себе нічого, за винятком закону про кривоприсяжників, — він уперше встановив притягнення їх до суду. А ще (Харондові) закони вирізняються зрозумілістю й витонченістю навіть серед створених теперішніми законодавцями. Філолаєві належить закон про рівність власності; Платонові — закони про спільність жінок, дітей та майна, про жіночі трапези, а також закон, що торкається пиятик: наприклад, аби завідувачі громадських трапез перебували у тверезому стані; а ще про військові виправи, тобто щоб воїни, вправляючись, однаково добре володіли і правою, і лівою рукою, бо як одна, так і друга рука мали бути придатними для військових вправ. Є також Драконтові закони. Але він видав їх для існуючого державного ладу. Чогось особливого, гідного уваги в них не міститься, за винятком незвичайної міри покарання. Законодавцем був також і Піттак, але в політичних справах він не брав участі. Один з його законів має особливість: було встановлено, що п'яні, вчинивши певну провину, каралися суворіше, ніж тверезі. З огляду на те, що люди у сп'янілому стані, на відміну від тверезих, поводяться надто зухвало, Піттак і постарався видати цей закон (для блага

держави) і не вважав за потрібне ставитися до них поблажливо. У фракійських халкидонців законодавцем був Андродамант, уродженець Регію. З його законів відзначимо закон про вбивство і про дочок-спадкоємиць; однак навряд чи хто-небудь знайде певну відмітну рису в Андродамантовому законодавстві. Отже, досить і цих міркувань, що їх ми виклали, розглядаючи як існуючі державні устрої, так і накреслені тільки в проектах".

Отже, Арістотель з'ясовує, хто із законодавців вніс щось цікаве. Так, Філолай з-поміж інших (законів) написав закони про народжуваність, наклавши певні обмеження у цій справі, аби кількість дітей не перевищувала рівня власності. Фіванці називали ці закони за іменем їхнього автора — Філолаєвими. У питанні про народжуваність, тобто відтворення людського роду, він єдиний, хто видав постанови, спрямовані на збереження класу заможних (громадян), тобто щоб земельна ділянка того чи іншого власника не ділилася на частини, а народжуваність завжди поповнювала одну й ту саму кількість громадян. Харонд не встановив нічого особливого, окрім закону про притягнення до відповідальності кривоприсяжників; до речі, він перший розглядав їхні справи. Однак більше відзначався тим, що старанно з'ясовував важливі положення з інших законодавств, не дбаючи про те, аби самому внести щось цікаве. Філолай встановив закон про обмеження власності. А Платон написав, по-перше, закони про те, що майно, й жінки, і діти є спільними. По-друге, — про жіночі трапези, на кшталт чоловічих в інших державах. По-третє, він встановив закон проти пияцтва — тобто, що розпорядники трапез мають бути тільки у тверезому стані. По-четверте, закон про військову справу — він постановив, щоб чоловіки, набуваючи вишколу, однаковою мірою володіли як правою, так і лівою рукою, бо це стає у пригоді на війні. А ще Арістотель говорить, що є і Драконтові закони, але вони нагадують попередній устрій, за винятком одного, подібного до Піттакового, за яким п'яні особи, порушивши правопорядок, підлягали суворішій покарі, ніж тверезі, — бо ж коять злочинства переважно громадяни у стані сп'яніння. Тому він вважав, що їх корисніше карати, а не прощати, як було досі, коли зважали на те, що люди, сп'янівши, чинять усе несвідомо. Був також і законодавець Андродамант, уродженець Регію, що встановив закони про вбивство і про дочок-спадкоємиць, але чогось цікавого він не вніс. Завершуючи власний розгляд, філософ робить висновок, що проаналізовані закони стосуються найкращих політичних устроїв: лакедемонського, критського й карфаґенського, а також деяких інших держав. На цьому закінчується друга книга.

ВИСНОВКИ ДО ДРУГОЇ КНИГИ

Для найкращого державного устрою характерно те, що громадяни живуть, керуючись власними бажаннями. Державний устрій буде найкращим тоді, коли громадяни у запроваджених порядках вбачатимуть щастя.

Необхідно, аби громадяни якимось чином підтримували стосунки (між собою), бо ж держава — певне об'єднання; тому потрібно, щоб вони ще й проживали в одній і тій самій місцевості.

— Навряд чи буде користь від того, що жінки задля єдності в державі вважатимуться спільними; таким чином досягти найбільшої єдності неможливо. Так, коли державу розчленувати (на частини), то (побачимо), що з неї виникає сім'я; своєю чергою, дім складається з окремих осіб; отже, та держава матиме досконаліший вигляд, яка утвориться з різних частин, як, зрештою, це спостерігається у природних предметах. А тому необхідно, щоб державу становили неоднакові частини, тим більше що в ній одні (з громадян) мусять коритися, другі повелівати — або завжди, або почергово. Отже, держава є певне самодостатніше, коли утворена з (окремих) сімей, а сім'я — з (окремих) осіб.

— Не сприятиме єдності й та держава, яку окреслюють Сократ і Платон. Їхні твердження — мовляв, держава досягне найбільшої єдності тоді, коли всі (громадяни) вважатимуть усякий предмет своїм, — безпідставні. Навпаки, в таких умовах усі ставитимуться недбало до самих предметів, оскільки їх вважатимуть своєю власністю, а турботу про них покладатимуть на когось іншого. Так, коли котрийсь із громадян матиме тисячу синів, то в стільки ж разів менше турбуватиметься про них, бо в такому випадку існуватиме непевність, чи справді той чи той — його син або внук, котрі вважаються спільними. Адже смисл полягає в тому, щоб належно піклуватися про одного, власного сина (чи внука), а не про спільного й непевного; до того ж в останньому випадку, попри все, існуватимуть підозри про належність, бо сини звичайно схожі на батьків.

— Усуспільнення заподіює неабиякої шкоди, породжує багато незручностей і прикростей. По-перше, між родичами часто спалахуватимуть сварки, а то й бійки, що само по собі дуже погано; за певних обставин личило б виконати очищувальний обряд, але в даному випадку зробити це неможливо, бо за існуючих стосунків (коли все спільне) родинні зв'язки рвуться, тому про подібний обряд годі й мріяти. Додамо, що в такій державі трапляється, що сини вступають у зв'язок із матерями, а батьки з дочками, — а це вже злочин і заборонено законом (у нормальній державі), щоб запобігти виявам надмірної хтивості і зберегти повагу до кровних зв'язків. А ще зникає (таке поняття, як) дружба, бо, коли урівняти у становищі осіб вищого стану з нижчим, —

це викличе невдоволення, спричинить чвари. Своєю чергою, послаблення родинних зв'язків призведе до того, що діти збайдужіють до батьків — оскільки їх багато, але ніхто не вважатиметься власним (сином чи внуком), — тоді як наявність кровних батьків посилює любов останніх до своїх дітей, і дружні стосунки між родичами міцнішають. Далі: коли щойно народжених немовлят віддати чужим (матерям) на годування та з метою приховати їх від справжніх батьків — це спричинить обурення, бо ж, наприклад, коли діти (знатних) виховуються у селян, їхня любов до кровних батьків згасає. А ще такий стан справ призводить до того, що вони не переймаються повагою до батьків і можуть навіть учинити замах на них або ж скривдити їх.

— Згубним для держави буде й (окреслене Сократом) усуспільнення власності, оскільки на ланах працюватимуть тільки селяни, продукти ж їхньої праці розподілятимуться між усіма (громадянами), що спричинить сварки. А ще усуспільнення (майна) і людські звичаї стануть причиною чвар, які загалом спостерігаються між чужими з приводу усяких приватних і господарських справ.

— Цей (Сократів) закон позбавляє людей багатьох життєвих зручностей, не спонукає до старанності в обробітку ланів і в здійсненні культових обрядів. Цього можна досягти належним чином і на користь держави, тільки коли громадяни загалом чеснотливі, а закон стосується всіх. (Сократів) закон не дає змоги також чинити добродіяння, що можливо лише за умови панування приватної власності. А ще (у Сократовій державі) зникає можливість виявляти щедрість.

— Спільність жінок призводить до нестриманості, адже (згідно з цим законом) усяка жінка не буде чужою для котрогось (із громадян). Спільність же власності не дає змоги виявляти щедрість, або ж її чинитимуть незначною мірою, — тоді, коли отримуєш певну частку із спільного майна. Завважимо, що, коли чвари між громадянами виникають і за умови незначного усуспільнення власності, то (можна уявити), якої загрозливої і нестерпної сили вони набудуть, коли в державі здійснити усуспільнення в повному обсязі. (А на закиди декого) — мовляв, нині раз по раз спалахують повстання і в деяких (нормальних державах), — (можна сказати, що) все це відбувається через пікчемність певних осіб.

— Сократів закон недосконалий ще й тим, що він не дає певних вказівок на розподіл продуктів та державних посад в умовах панування суспільної власності, а саме з цих двох причин легко зчиняються бунти. А ще (Сократ) помилявся, коли вважав, що обробляти землю мусять тільки селяни, котрі, зрештою, вдаватимуться до всілякого обману під час збирання врожаю і розподілу продуктів.

(Сократ) не встановив також ніяких законів і не обґрунтував, яким чином можна зберегти дану спільність.

— Усі (Сократові) закони про жінок помилкові, бо в умовах існування приватної власності жінки, будучи спільними, не зможуть належно виконувати домашні справи. А ще він говорить про них нечітко, — наприклад, те, що вони мусять разом із чоловіками обробляти поля і брати участь у військових походах. Маючи ж обов'язки поратися в хатніх справах, вони навряд чи зможуть виявляти в усьому належну старанність.

— Нарешті, ця Сократова спільність позбавляє державу будь-якого щастя, оскільки, за його законами, приватна власність заборонена, а саме вона дає змогу досягти певного добробуту. Відповідно, усяке багатство та різні засоби безпосередньо створюють щасливе життя.

Засновник держави й форми державного устрою повинен зважати на умови місцевості, мешканців, сусідів і тому впорядковувати державу так, аби це задовольняло інтереси всіх громадян.

Розміри власності для громадян треба встановити такі, щоб вони жили добре і могли виявляти щедрість, ведучи водночас поміркований спосіб життя. Адже поміркованість пов'язана з ощадливістю, а ще поміркованість і щедрість виключають скнарість та нестриманість.

— Коли розміри земельних ділянок визначаються згідно із (Сократовим законом) і становлять не більше п'яти модів для кожного наступного покоління, то необхідно, аби ділянки залишалися неподільними. Адже може статися так, що фізично дужчі сини відберуть їх для своїх дітей, а слабшим не дістанеться нічого. А ще може трапитись, що сини вільнонароджених і багатих громадян зубожіють, особливо коли сім'ї багатодітні, бо спадщина переходила тільки до старших (дітей). З цієї причини треба обмежити народжуваність. Старанно врахувавши (у законі) безплідність (деяких жінок) і смертність серед дітей, — а це, звісна річ, буває, — можна уникнути зайвої кількості дітей.

— У своєму законі про державу Сократ безпідставно оминає увагою питання про те, на яких засадах треба обирати посадових осіб, підтримувати стосунки між звичайними громадянами й урядовцями. Не пояснює він і того, чому у володінні нерухомим майном слід дотримуватися рівності, а рухомим — нерівності.

— У державному впорядкуванні доцільніше поєднувати різні складники або ознаки того чи того устрою, адже буває, що за певної форми політичного устрою всі громадяни мають доступ до обіймання посад, а отже, у державі панує мир.

— У своєму накресленні Сократ неправильно поєднував ознаки тиранії та охлократії: обидві ці форми державного устрою порочні, бо постанови в них ґрунтуються на чиїйсь волі, а не на засадах розуму.

— Здається, устрій в Сократовій (державі) схиляється в бік олігархічного, оскільки лише в обов'язки впливових осіб входило скли-

кання народу, щоб таким чином проводити вибори посадовців, котрі частково складалися із впливових громадян, частково із середовища простолюду. Однак на більшість посад обирали переважно впливових осіб. З простолюду обирали не всіх; та всі громадяни мусили обирати осіб з перших розрядів.

— Обрання впливових громадян на державні посади було пов'язане з певним ризиком, бо, по-перше, кілька осіб могли легко вдатися до обману, зважаючи на той факт, що в їхні обов'язки входила організація виборів, а ще правителі мали змогу підбирати собі заміну із своїх же людей.

ПРО ДЕРЖАВУ ЗА ФАЛЕЄВИМ НАКРЕСЛЕННЯМ

— Фалей також встановив однакові розміри власності й нічого не з'ясував про народжуваність, а тому твердження у нього хибні, особливо стосовно державного об'єднання. Доцільно було б застерегти законом деякі види власності — наприклад, те, аби ніхто не мав права незмірно збагачуватись, що трапляється, — бо тоді устрій може стати демократичним: багато хто з простолюду, займаючись торгівлею, набуде впливу, і таким чином відмінності між знатними й незнатними зітруться, що ускладнить діяльність органів влади.

— У своєму накресленні про державу Фалей помилявся і в питанні про розміри майна. Встановивши тут рівність, він, однак, не уточнив її, тобто незрозуміло, чи дозволялося наживати статки в необмежених, чи в незначних розмірах, чи схилятися до чогось середнього. З одного боку, надмірне збагачення призводило б до дуже марнотратного й нестриманого способу життя, незначні ж статки спричинятимуть убогість.

У його накресленні відсутнім був і закон, який усував би нестримні бажання (громадян), — адже було дуже важливо, щоб при розподілі благ не виникало невдоволення. (Фалей же) не брав до уваги ту обставину, що правлячі особи надто ненаситні у своїх прагненнях, а не впровадивши законів, які виховували б у громадян поміркованість, він не обмежував бажань. Не встановив він і законів про корисні заняття, аби запобігати таким явищам, як бунти або ж установлення тиранії з її нікчемними інтересами. Нічого він не передбачив і про військові чесноти, які, зрештою, необхідні для захисту держави.

— Фалей оминув увагою і багато питань стосовно власності. Так, він нічого не сказав про власність держави, яка мала б наближатися до середнього рівня, оскільки її значні розміри могли привернути увагу чужинців і викликати бажання оволодіти нею. А нестача її, навпаки, відіб'є усякі прагнення розв'язати війну (з боку ворогів). Можна

також легко встановити рівність у володінні земельними ділянками. А для обмеження статку варто було б (законодавцеві) привести його розміри у відповідність із звичаєвим правом, а також позбавити впливу злостивих осіб, щоб вони, говорячи про законність, не відбирали чужого.

ПРО ДЕРЖАВУ ЗА ГІППОДАМОВИМ НАКРЕСЛЕННЯМ

— Накреслення Гіпподамової держави (мілетців) теж має істотні хиби, бо, наприклад, згідно з ним, ремісники не мали права на володіння й носіння зброї, а також на користування (почестями). Тому можна вважати, що вони перебували б у рабській залежності від воїнів і, певна річ, не бажали б підтримувати державний устрій.

— Оскільки воїни захищають державу, то вони мають володіти значно більшим впливом, ніж селяни чи ремісники. А стосовно органів влади, то вибори до них можуть відбуватися лише за участі тих, хто проживає в державі, яка складається, крім воїнів, з ремісників та селян.

— Відомо: ніщо не дає користі селянам, крім обробітку землі. (Гіпподам) у своєму накресленні про державний устрій певну частину спільної землі віддає воїнам. Але ж тоді обробіток її перетворює їх на селян. Зі свого боку, селяни неохоче обробляють чужі ділянки. Тому було б краще від самого початку передати землю селянам і не ділити між воїнами, оскільки решта громадян не належить ні до селян, ні до воїнів. Отже, чверть громадян буде пов'язана з державною власністю, тож вони не зазіхатимуть на суспільне майно.

— Не дає користі й той закон, який позбавляє суддів можливості ухвалювати вироки в судовій інституції; згідно із законом, вони можуть обговорювати ці справи у приватних місцях, тобто там, де існує більша ймовірність хибно витлумачити рішення. В разі незгоди між суддями завше виникатимуть розбіжності, а це призведе до того, що згодом вони збиратимуться на спільне засідання.

— Не бракує докорів і щодо Гіпподамових законів, за якими встановлено, нібито для держави корисно наділяти почестями тих осіб, котрі щось винаходять, — це неминуче призведе до небажаних суперечок. Тому часто такі закони доводиться відміняти як недосконалі у цьому питанні.

— Не дає користі й легковажне ставлення до законів, тобто коли їх часто скасовують. Відтак громадяни, призвичаївшись до такого стану справ, без страху порушуватимуть настанови й ухвали правителів, бачачи, що їх легко міняють. Зрештою, такі відхилення дратують громадян і спонукають шанобливіше ставитись до звичаїв, які (так вже повелося) мають силу закону.

— Учені, котрі хочуть правильно судити про впорядкування державного устрою, мають зважати на два моменти: чи закон узгоджується із засадами розуму та з намірами держави. У державі також треба узаконити виховання рабів, а то вони легко чинитимуть підступи, що часто спостерігається в лакедемонців та фессалійців. Особливо ж необхідно, аби господарі, спілкуючись із рабами, ставилися до них поміркованo. Внаслідок цього раби не виявлятимуть свого невдоволення чи ненависті.

— В усякій державі з правильним устроєм завжди турбуються про жінок, інакше виникатимуть негаразди, особливо тоді, коли потурати їм: вони поводитимуться нестримано, як це трапилося у лакедемонців. Там чоловіки витрачали на жінок великі кошти, що розвивало у них жадібність. Такий стан справ викликатиме невдоволення, а саме серед тих осіб, котрі збираються управляти державою або вже обіймають найвищі посади. Адже (жінки) у лакедемонців намагалися встрявати і в військові справи, коли країні загрожувала війна. А коли загроза минала, то вони робили все, аби у державі панував безлад. Через непокірність жінок у лакедемонців сталося так, що вони, віддаючись справам і проводячи час у бойових походах, залишали їх удома самих; а ті, не маючи нагляду з боку чоловіків, переймалися поганими звичками. І хоча, з одного боку, чоловіки в походах набували воїнських чеснот, привчалися до послуху і несення нелегкої служби, однак цього не вдалося зробити (Лікургові) щодо жінок. Намагаючись приборкати їх законами, відучити від поганих звичок, він зазнав у цій справі невдачі.

Несправедлива також і запроваджена в лакедемонців нерівність у володінні майном, оскільки це призводило до різкого зменшення статків майже у всіх громадян. А ще закон недосконалий тим, що він дозволяв окремим особам зосереджувати у своїх руках значні багатства. Про верховну владу (ефорів): по-перше, ця посада була доступна всім, а головним чином тим особам, котрі через власну вбогість надавалися до підкупів. По-друге, ефорія нагадувала певну тиранію, будучи, з одного боку, пов'язана з народовладдям, а з другого — із засадами аристократії, котрі, однак, більше схилялися до демократії. Але такий стан справ забезпечував спокій, бо ж усі громадяни мали право брати участь в управлінні державою. Не зовсім правильний і сам спосіб обрання (ефорів), а те, що вони вирішували справи на власний розсуд, — таїло в собі загрозу (для держави). І сама справа виховання у них (лакедемонців) мала багато невдалих моментів, тому вони, не бачачи ніяких перешкод у своїх діях, безперечно ж, віддавалися тілесним утіхам.

— Пожиттєва діяльність ради старійшин (герусії) також не має під собою слушних підстав. Туди призначалися особи похилого віку, а во-

ни, з огляду на старість, припускалися помилок у прийнятті судових рішень та ухваленні вироків — адже саме до їхніх повноважень належало вирішення найважливіших судових справ. Обрання їх також спиралося на хибні засади, бо тих, хто не хотів, туди не обирали. А це призводило до того, що в дану інституцію прагнули потрапити особи, котрих вабили почесті. Відтак державний устрій руйнувався.

— Довічною у них була і царська влада. Звичайно ж, до царя всі ставляться з певним острахом, але цього не спостерігатиметься, коли царем обиратимуть котрогось із звичайних громадян.

— І громадські трапези в лакедемонців були влаштовані погано, бо туди вкладалися приватні кошти. Траплялося ж так, що злидарі, не маючи змоги внести гроші, не брали в них участі, а отже, не мали права обіймати державні посади.

— Заслуговують на докір і закони про військовий флот, бо ж, згідно з ними, військовими справами завідували два командувачі з царськими повноваженнями: один виконував свої обов'язки на суходолі, другий — на морі, а це могло породити невдоволення.

— (Як видно із законів), основна увага в них приділялася прищепленню воїнських доблестей, що не давало користі в мирні часи.

— Лакедемонці не створили й державної скарбниці, аби в разі необхідності мати змогу захистити державу від ворогів. Оскільки ж військовими діями керували окремі особи, то вони були неспроможними протидіяти більшості громадян, котрі віддавалися всяким утіхам та розкоші, вели розбещений спосіб життя. Тому зарадити скруті в державі було надто складно.

— Критяни влаштували громадські трапези краще, оскільки робили це за громадські кошти, причому у скромних розмірах. Згідно з їхніми законами, обмежувалася й народжуваність дітей. З цією метою чоловікам заборонялося часто вступати у статеві стосунки з жінками. Натомість дозволялося підтримувати такі зв'язки з чоловіками, що, як виявилося згодом, було неправильно.

— Не викликає у них такого докору (як ефорія) й інституція космів.

— Не зовсім досконалим в управлінні (критян) було те, що найвищий орган влади обирався довічно, а косми могли складати із себе повноваження тільки за власним бажанням або ж їх проганяли силоміць.Такий стан справ небезпечний для держави, оскільки це пов'язано з часто ницими бажаннями людей, а ще дана інституція нагадує тиранію.

— Не існувало в них і дієвого засобу, за допомогою якого народ міг би заборонити космам ухвалювати вироки. Траплялося ж так, що їхні рішення були несправедливі, через що виникали бунти. А бувало, що, бачачи спротив народу, косми поступалися (повноваженнями). Однак

це тільки загострювало стосунки між громадянами, ділячи їх на два (табори). Щоправда, завдяки зручному місцеположенню острова, критяни не зазнавали загрози ззовні.

— Про карфаґенців: державне впорядкування у них гідне осуду хоча б з тієї причини, що вони обирали царем особу з усякого роду, беручи до уваги тільки її вік.

Хоч карфаґенці й налагодили стосунки між громадянами та встановили владу олігархів, однак сам устрій у них схилявся скорше в бік демократії (з ознаками олігархії). Так, за їхніми законами, до органів влади обиралися багаті громадяни; мали туди доступ, хоч і досить обмежений, і злидарі. А ще на посади призначали осіб, котрі вирізнялися чеснотами, оскільки існували побоювання, що (решта) урядовців вестиме торговельні справи задля власного збагачення. Із другого ж боку, карфаґенці мали бути певними у чеснотах посадових осіб як у приватному, так і в громадському житті. До речі, задля цього (щоб спонукати урядовців до чеснотливої діяльності) вони встановили відповідні винагороди.

— Невдалим у карфагенців було те, що в них одна й та сама особа могла обіймати кілька посад, тоді (як відомо): найкраще діятиме той урядовець, котрий виконує якийсь один обов'язок. А тому важливо, щоб різні обов'язки покладалися на різних осіб, що покращить діяльність державних органів, і більше громадян буде удостоєно почестей.

— З-поміж усіх (законодавців) найкращий державний устрій установив Солон. Він упорядкував систему правління, що складалася з впливових осіб та звичайних громадян (ознаки демократії). А з огляду на те, що в Афінах почестей удостоювалися всі громадяни, можна вважати, що (встановлений Солоном устрій) нагадував скорше демократію.

Книга третя

"Досліджуючи окремі форми державного устрою і притаманні їм риси, спочатку належить розглянути питання — що таке держава? Адже тепер з цього питання існують різні думки. Одні запевняють, нібито ту чи ту дію вчинила держава, інші ж заперечують, мовляв, (це зробили) олігархи чи тиран. Справді, ми бачимо, що вся діяльність державного діяча і законодавця пов'язана тільки з державою. Сама ж держава є певне впорядкування, в якому живуть її громадяни".

Отже, дослідивши у другій книзі різні політії і спираючись на твердження інших учених, Арістотель починає з'ясовувати (форми державного устрою) і свій виклад ділить на дві частини. У першому питанні з'ясовує відмінності між різними політіями. У другому, на початку сьомої книги, він висуває власну теорію про встановлення найкращого державного устрою: "Про найкращий державний устрій..." Перше питання він ділить ще на дві частини. У першій з них визначає саме поняття "політія". В другій філософ веде мову про кожну з них окремо, що, власне, становить зміст четвертої книги: "У всіх мистецтвах..." Своєю чергою, першу частину Арістотель ділить ще на два окремі розділи. В першому він з'ясовує у загальних рисах складники політії. У другому робить поділ державних устроїв: "З'ясувавши це..." Далі перший розділ у нього ділиться ще на дві частини. У першій з них філософ ставить завдання. У другій розвиває тему: "Тих громадян..." У першому питанні він вирізняє два моменти. Спочатку з'ясовує, що, перед тим як розглянути політію, треба розкрити поняття "держава". Потім Арістотель каже, що, перш ніж з'ясувати дане питання (про державу), треба визначити поняття "громадянин": "Держава..." Отже, філософ говорить: кожен, хто бажає розглянути ту чи ту політію, повинен з'ясувати питання про державу. Мова про те, хороша вона чи погана, справедлива чи несправедлива. Отже, належить спочатку розібрати питання про державу взагалі. І він доводить це двояко, ставлячи спочатку завдання визначити, що, власне, у ній є первинним і які з цього приводу можуть виникнути сумніви. Так, одні, з'ясовуючи певну дію, відносять її до держави, інші ж вважають, начебто це справа тирана або олігархів. Отож перші говорять: це вчинила держава. Другі ж запевняють: це вчинила не держава, це справа рук тирана чи олігархів. Тому й постає питання — чи ж тільки олігархи (або тиран) є

уособленням держави? Отже, питання вимагає належного розгляду. Друге пояснення у філософа таке: усі, хто досліджує державний устрій і закони, пов'язують це тільки з поняттям "держава", що є не чим іншим, як об'єднанням людей, котрі живуть у тій чи тій державі. А потім Арістотель говорить:

> "Держава – поняття складне; подібно до того, як усяке поняття, як ціле, складається з багатьох частин, достоту так і держава. Звідси зрозуміло, що спершу годиться з'ясувати поняття "громадянин", бо держава є певна сукупність громадян. Отже, потрібно розглянути, кого треба вважати громадянином і що таке громадянин? Річ у тім, що про поняття "громадянин" часто сперечаються і не всі визнають, що громадянин залишається таким (за будь-якого устрою). (Дехто ж запевняє), що, наприклад, хто в демократичному устрої громадянин – за олігархії може ним і не бути".

Отже, філософ доводить, що необхідно з'ясувати поняття "громадянин", і то з двох причин: по-перше, всяке поняття, як ціле, складається з багатьох частин, тому спочатку треба розглянути частини. Держава ж і є певне ціле, складене з громадян, як із частин. Тому держава – це не що інше, як певна сукупність громадян. Отже, щоб добре з'ясувати поняття "держава", необхідно розглянути поняття "громадянин". Другий доказ у нього такий: буває, що вчені сперечаються з приводу одного питання – що, власне, є громадянин? І не всі доходять спільної думки. Так, одна й та сама особа може вважатися громадянином, скажімо, у демократичному устрої, і не бути ним за панування олігархів. До речі, коли мова про останній випадок, то трапляється так, що народ взагалі позбавлений усяких прав. А далі Арістотель говорить:

> "Не берімо до уваги тих громадян, котрі вважаються ними через особливу причину, скажімо, почесних громадян. Не робить людину громадянином і місце проживання, бо ж у такий самий спосіб навколо нас живуть і слуги, й раби, та, попри це, вони не вважаються ними (громадянами). Громадянами можуть не вважатися й особи, котрі виступають на суді, наприклад, позивачами або відповідачами, оскільки вони мають право звертатися до суду. Зауважимо, що іноземці теж володіють таким правом на підставі укладених угод. Щодо метеків, то вони не володіють правами (громадянства) у повному обсязі, а вдаються за допомогою до того чи того ласкавця. Отож і метеки беруть участь не в усіх державних справах. Те ж саме можна твердити і про юнаків, що не досягли повноліття, а тому не внесені до громадянських списків, і про дідів, звільнених (за старістю) від виконання громадянських обов'язків, – усі вони громадяни у відносному розумінні. А ще до перших (юнаків) ми можемо вживати визначення "вільні від обов'язків", а до других – "громадяни похилого віку" абощо. Зрештою, з цим і так усе зрозуміло. Наше завдання – з'ясувати поняття "громадянин" без засте-

режень, тобто в абсолютному розумінні слова. А ще відповіді на таке саме питання вимагає і справа з безчесними особами та вигнанцями".

Отже, філософ розвиває тему і ділить її на дві частини. Спочатку він з'ясовує, що треба розуміти під поняттям "громадянин". У другій частині визначає поняття "чеснотливість", яка робить громадянина хорошим: "Виходячи з мовленого..." У першому питанні він вирізняє два моменти. Спочатку дає визначення поняттю "громадянин". Потім порушує про це певне питання: "Але ця вимога..." Тут Арістотель вирізняє ще два моменти. Спочатку з'ясовує саме поняття "громадянин" з погляду чеснотливості. Потім він усуває можливе (хибне) визначення: "Зазвичай..." У першому питанні філософ виокремлює два моменти. Спочатку з'ясовує, яким чином дехто стає громадянином у відносному розумінні. Потім він визначає, хто вважається громадянином в абсолютному розумінні: "Найкраще визначення громадянина в абсолютному розумінні..." — говорячи (аби відповісти на це питання), що ми повинні спочатку з'ясувати поняття "громадянин" у сенсі, як модно твердити, поетичному чи метафоричному (переносному), що тільки схоже за назвою, але не за суттю. Так одні (вчені) вважають, що громадянами стають за їхнім місцем проживання, однак вони помиляються, бо саме місце проживання не є критерієм громадянства. Так, в одній державі можуть проживати і метеки (прибульці), й раби, проте у них відсутні громадянські права. Інші (вчені) вважають громадянами тих, котрі підлягають судові в державі, тобто мають право чинити позов, або ж їх можуть притягати до відповідальності. Але таке право мають і негромадяни даної держави, що укладають із громадянами цієї ж держави угоди. Принагідно зауважимо, що таке спостерігається не скрізь, бо в деяких державах іноземці не мають права (звертатися) до суду, а мусять дати свідка. Отже, видно, що іноземці подекуди позбавлені повних прав у судових справах, тому (в абсолютному розумінні) не належать до громадян. Вважати (умовно) громадянами, зрештою, можна і юнаків, котрі ще не занесені до громадянських списків. Таке ж стосується літніх людей, котрі, хоч і не виписані з реєстру, не беруть діяльної участі в державному житті. Отже, ми вважаємо їх громадянами умовно, з певними застереженнями, наприклад, юнаків як "незрілих", а старих як тих, що "вийшли з належного віку", як того вимагають громадянські закони. А втім, доповнювати щось чи ні — не має значення. Адже й так зрозуміло, щó ми хочемо з'ясувати: наш намір — розглянути поняття "громадянин" у повному обсязі, без якихось доповнень чи застережень, з огляду на які ми уточнюємо чи витлумачуємо поняття "громадянин". Існує ще й четвертий мотив, чому необхідно розв'язати дане питання, — наприклад, те, як називати вигнанців або тих, хто вкрив себе ганьбою: вони такі самі громадяни чи з певними застереженнями? І Арістотель продовжує:

"Найкраще визначення громадянина в абсолютному розумінні було б таким: громадянином є той, хто може бути суддею і посадовою особою. Деякі органи бувають тимчасовими, одна й та сама особа не може обіймати посади в них двічі. Решта повноважень — наприклад, судді чи члена народних зборів, —з огляду на це, не мають визначень. Проте дехто може зауважити: мовляв, судді й члени народних зборів не є урядовцями, — але було б смішно твердити, ніби ті, кому належить вирішувати важливі державні справи, не мають влади. Зрештою, вказане заперечення не має сенсу, бо тут ідеться тільки про назву. Справді, загального визначення суддів і членів народних зборів (відносно уряду) не існує; тому нехай ці посади залишаться без чіткішого визначення. Ми ж вважатимемо громадянами тих, хто бере участь у суді і народних зборах. Таке визначення поняття громадянина найкраще підходить усім, хто називається громадянами".

Отже, Арістотель вирізняє тут три моменти. Спочатку він ставить завдання дати визначення поняттю "громадянин". Потім з'ясовує, що те визначення не стосується всякого державного устрою: "Не випускаймо з уваги..." По-третє, він доводить, яким чином можна його поліпшити, аби воно годилося для всіх (устроїв): "Наше визначення..." Отже, спершу Арістотель говорить, що найпростіше вважати (тобто дати цьому поняттю визначення) громадянином того, хто бере участь у державному управлінні й суді, а саме: він, з одного боку, може, маючи відповідні повноваження, чинити суд і, з другого боку, справляти певний вплив на державні справи. Але треба мати на увазі, що інституції бувають двох типів. Одні тимчасові, — в них одна й та сама особа не має права двічі обіймати посаду, а тільки один раз, та й то на певний час. Тут мова про те, що одна особа може виконувати певні державні обов'язки, скажімо, протягом року, а потім упродовж трьох чи чотирьох років не має права перебувати на цій посаді. В інституціях другого типу посадова особа може виконувати обов'язки постійно, — наприклад, претор з повноваженнями чинити суд над злочинцями або конціонатор з правом виносити вирок на затвердження народним зібранням. Трапляється так, що ці судді чи конціонатори не вважаються вищими посадовими особами, а тому не мають права порушувати судові справи чи ухвалювати вироки. Однак такі пояснення не варті уваги, бо питання полягає не в назві. І, зрештою, ми не шукаємо чогось такого, що не відповідає даним визначенням. Отже, не уточнюючи цих понять, вважаймо, що громадяни — особи, котрі беруть участь у діяльності тих чи інших органів влади. І це визначення, на нашу думку, найкраще з'ясовує поняття "громадянин". А далі Арістотель каже:

"Не випускаймо з уваги й те, що предмети, відрізняючись між собою за видом так, що одні з них є первинними, другі — похідними, треті

—випливають з похідних тощо, не мають певної загальної ознаки, спільної для всіх, або мають її незначною мірою. Тим часом форми державного устрою відрізняються між собою за видом, тому одні з них є первинними, другі — похідними. Зрозуміло й те, що форми, які відхиляються від нормальних і спираються на хибні засади, стоять нижче тих, котрі не мають цих вад. Що тут мається на увазі — з'ясуємо згодом. Отже, і громадянин повинен бути таким чи таким, залежно від тієї чи іншої форми державного устрою. Той громадянин, котрий підлягає наведеному вище визначенню, здебільшого відповідає громадянинові демократичного устрою. Для решти форм державного ладу це визначення годиться теж, але воно не докопечне. При деяких формах державного устрою простолюду немає, не практикується і скликання народних зборів, але діють рада старійшин і суди. В інших державах одні й ті самі обов'язки виконують різні урядовці; так у Лакедемоні всілякі громадянські справи розглядає котрийсь із ефорів, кримінальні — старійшини, решту — інші державні особи. Те саме у Карфагені, де певні органи влади розглядають різні судові процеси".

Отже, Арістотель з'ясовує, що поняття "громадянин" не має одного і загального визначення. І (для кращого розуміння) наводить приклад, говорячи, що це видно й тоді, коли розглядаємо певні предмети: вони різняться між собою за видом так, що одні з них — первинні, другі можуть бути похідними від перших, треті виникають від других тощо, тобто всі вони мають щось своє, відмінне від решти, а тому не підлягають певному й загальному визначенню, або ж спільного в них дуже мало. Політії ж, про що мова нижче, відрізняються між собою за видом, одні з них — первинні, другі — вторинні, тобто похідні. Так, ті (форми), що утворюються на хибних засадах і переступають допустимі межі, звичайно, вторинні відносно природних (форм), не спотворених, — усяке-бо досконале завжди передує зіпсованому. Про те ж, яким чином політії відхиляються від правильного (шляху) — мова піде згодом. Звідси випливає, що поняття "громадянин" має різний зміст з огляду на різноманітність форм (устрою). З'ясоване вище поняття громадянина найбільше відповідає демократичному устроєві, в якому кожен має право судити про певну справу і брати участь у народних зборах. В інших політіях трапляється так, що кожен громадянин має такі повноваження, але не користується ними. В деяких же (політіях) народ взагалі не має якихось прав, і народних зборів, за винятком окремих випадків, там не скликають. Тільки окремі особи, зазвичай впливові, ухвалюють у такому випадку судові вироки, от як це роблять у Лакедемоні ефори: там одні й ті самі особи виконують різні обов'язки. Старійшини розслідують убивства, решта ж урядовців несуть іншу службу. Подібне спостерігаємо і в карфагенців: у них судові справи розглядають певні урядовці, народ же усунутий від таких

обов'язків. Звідси випливає, що наведене вище визначення не годиться для таких політичних устроїв. І Арістотель продовжує:

> "Отож наше визначення "громадянин" потребує певної поправки. В інших державах (не демократичних) поняття "громадянин" полягає не в тому, що він суддя і член народних зборів, — такі обов'язки покладаються з огляду на повноваження, пов'язані з цією посадою; їм або всім, або декотрим надаються повноваження обговорювати й розглядати усі справи чи деякі з них. Отже, хто вважатиметься громадянином, — визначається звідси. Тобто, хто бере участь у законодавчій або судовій справах — того ми можемо вважати громадянином даної держави. Державою ж ми називаємо сукупність таких громадян, яка, власне кажучи, самодостатня для звичайного існування".

Таким чином, Арістотель вносить поправку до поняття "громадянин", зауважуючи, що її можна припустити, оскільки в інших (не демократичних) державах дорадник і суддя не мають чітких обов'язків. Але вони виконують їх в силу певних повноважень, пов'язаних з посадою: так, декотрим з них, або всім, надається право судити чи мати дорадчий голос в усіх чи деяких справах. Зрозуміло, що саме це становить зміст поняття "громадянин". Тут мова не про особу, котра бере участь в судовій діяльності або в народних зборах, а про того, хто бере участь у роботі дорадчого чи судового органу. Особи ж, котрі не можуть виконувати таких обов'язків, мабуть, і не беруть ніякої участі в політичному житті, з чого випливає, що вони не можуть вважатися громадянами. Насамкінець Арістотель робить висновок, що держава — не що інше, як кількість таких осіб, котрі називаються громадянами і можуть жити як певне самодостатнє. Саме завдяки їхній самодостатності держава і є об'єднанням (про що говорилося в першій книзі). А потім Арістотель каже:

> "Зазвичай громадянином вважається той, у кого і батько, й мати — громадяни, а не хтось один з них: батько чи мати. Дехто ж у цьому питанні вимагає більшого, наприклад, щоб предки в другому, третьому поколінні й навіть далі теж були громадянами. Визначення ж поняття "громадянин" з такими поширеними й обмежувальними вимогами викликає ускладнення: а як тоді впевнитися в громадянстві предків третього чи четвертого коліна? Щоправда, леонтієць Горгій, почасти сумніваючись (чи справді можна відповісти на це питання), почасти іронізуючи, мовив: як ступи — вироби певних майстрів, достоту так і громадяни Лариси — вироби державотворців (річ у тім, що декотрі з них виготовляли "лариси" — казани). Отож усе тут просто: коли мешканці міста (Лариси), відповідно до наведеного вище визначення, брали участь у державному управлінні, то вони були громадянами. Адже неможливо вимагати від перших мешканців чи засновників держави, аби вони походили з громадян чи громадянок".

Отже, Арістотель не дотримується певного визначення. Одні-бо, з'ясовуючи поняття "громадянин", стверджують, що громадянин той, у кого й батько, й матір — громадяни, не припускаючи тут якогось іншого варіанту, наприклад, коли тільки мати або тільки батько вважається громадянином. Декотрі ж вимагають більше, визнаючи громадянином лише того, у кого предки з другого, третього колін і навіть далі були громадянами, мовляв, тільки за таких умов дана особа може вважатися громадянином. Однак подібні обмеження в законі викликають ускладнення, коли доводиться з'ясовувати, якою мірою третє чи четверте коліно володіло громадянськими правами. Звичайно, ці пошуки будуть безкінечними. З приводу даного питання Арістотель наводить Горгіїв вислів (Горгій — леонтієць за походженням, із Сицилії), котрий вважав такі визначення мудруванням. Чи то не маючи певності в істинності цього твердження, чи то вирішивши поглузувати, він висловився так: як ступи — предмети, виготовлені майстрами (ковалями), достеменно так громадяни — мов ті казани, але виготовлені не котлярами, а законотворцями. Мовлено це надто грубо й без слушних підстав, бо, за нашим визначенням, усі, хто бере участь у державному управлінні, — без огляду на походження, вважаються громадянами. У тому ж випадку, за їхнім визначенням, поняття "громадянин" не можна поширити, наприклад, на тих, хто перший освоював місцевість і засновував державу і про котрих відомо, що вони не походять від громадян тієї держави. З цього випливає, що ні вони, ні їхні нащадки не є громадянами, — так, звичайно ж, твердити безглуздо. А потім Арістотель говорить.

"Ця вимога викликає ще більші ускладнення у тому випадку, коли із зміною державного устрою котрась особа отримує громадянські права, як це вчинив, приміром, Клісфен в Афінах, котрий, прогнавши тиранів, повписував до філ багатьох (хто мешкав в Аттиці) іноземців і рабів-метеків (тобто вільновідпущеників). Стосовно цих людей не виникає питання, хто з них громадянин, питання в тому — законно чи незаконно (він став таким). Проте й тут є ускладнення: коли хтось із них став громадянином незаконно, отже, він не громадянин, бо незаконне рівнозначне хибному. (На це, однак, можна заперечити так): ми ж бачимо, що декотрі особи обіймають державні посади незаконно, проте вважаємо їх урядовцями, хоча й (додаємо) незаконними. Оскільки ж ми визначили поняття "громадянин", пов'язавши його з належністю до тієї чи тієї посади, тобто сказали, що громадянин — це той, хто посідає місце в певній інституції, то зрозуміло: і цих людей (щойно згаданих) ми вважаємо громадянами. А законно чи незаконно вони є ними — це стосується першого питання. Дехто сушить голову над тим, коли певна дія вважається державною, а коли — не державною. Приміром, під час переходу олігархії чи тиранії в демократію

дехто відмовляється від виконання своїх обов'язків за угодою, вказуючи на те, що ці угоди гарантуються не державою, а тираном, і так само не виконують багатьох інших обов'язків, пояснюючи це тим, що, мовляв, така держава (тиранія) діє силою, а не виходить із засад загального щастя. Проте, навіть коли деякі з демократичних держав виникли в такий спосіб, все одно треба визнавати дії державними, тобто такими, що виходять від даної влади, достоту як і дії, спричинені олігархією і тиранією. Здається, з цим питанням пов'язане друге: за яких обставин можна твердити, що держава залишається тією самою, а не стає іншою? Дослідження цього питання стосуватиметься головним чином території та її мешканців. Однак трапляється й так, що територія та її мешканці роз'єднані, й одні мешканці жили на одній території, інші — на іншій; та це питання розв'язується досить легко. Адже сам термін "держава" вживається у різному розумінні, й, отже, таке питання не викликає ускладнень. Так само, коли люди живуть на одній і тій самій території, чи можна вважати таку державу як щось одне? Зрозуміло, мова тут іде не про міські мури, бо тоді увесь Пелопоннес можна було б оточити одним муром. Ми ж маємо на увазі в даному випадку Вавилон, що являв собою не місто, а скорше племінний округ: кажуть, що три дні минуло від часу взяття міста, а мешканці Вавилона нічого про це й не знали. А втім, розгляд цього питання буде корисним в іншому місці. Адже не можна політикові оминати увагою такі питання, як розміри держави, якою вона повинна бути, що для неї корисніше — аби в ній проживала одна народність чи багато?"

З'ясувавши поняття "громадянин", Арістотель говорить про певні ускладнення у зв'язку з цим питанням і виокремлює чотири моменти, котрі немовби нанизуються один на одного. Так, спочатку постає питання: а як бути з тими громадянами, котрих залучили до політичної діяльності тільки після зміни державного устрою, як, наприклад, учинив мудрий Клісфен в Афінах, коли знищив тиранію? Там він надав громадянські права багатьом чужинцям та рабам-метекам, маючи на меті посилити свій вплив і успішно протистояти заможній верхівці. Розв'язуючи цю проблему, філософ вважає, що воно полягає не в тому, хто з мешканців є громадянином, а в тому, на яких підставах вони стали ними — на законних чи незаконних. Потім Арістотель з'ясовує й другий момент: "Проте й тут виникає..." Котрийсь із (учених), ймовірно, запитає: чи може вважатися громадянином особа, котра здобула права громадянства на незаконних підставах? Відповідаючи на це запитання, Арістотель твердить, що декотрі, хоча й управляють незаконно, все-таки вважаються властями, — з тією відмінністю, що до них можна додати — "незаконними", — бо громадянами вважаються особи, котрі беруть участь у діяльності органів влади (про що, власне, вже говорилося). Третій момент: "Законно чи незаконно..." — де

Арістотель з'ясовує, законні чи незаконні окремі громадяни; однак це питання, мабуть, тісно пов'язане з попереднім, що порушується на початку цієї книги, (а саме): коли в державі змінюється устрій, то чи буде це державним актом, чи ні, або коли буде (державним), а коли ні. Так, буває, що тиранія чи олігархія переходять в демократію. Тоді народ, перебираючи на себе ввежелі управління, стоїть перед питанням, чи виконувати угоди, укладені олігархами й тиранами, чи ні. Декотрі (з простолюду) вважають, ніби вони, з огляду на зміну устрою, не зобов'язані виконувати їх, що, власне, й спостерігається в окремих державах, де (попереднім правителям) закидають, мовляв, вони робили все у своїх інтересах, скажімо, збагачення чи наживи. Отже, філософ розв'язує й це питання, вважаючи, що, незалежно від того, хто перебуває при владі — простолюд, тирани чи олігархи, — зміна державного устрою є актом державним. Четвертий момент: "Здається, з цим питанням..." — філософ розв'язує так. Спочатку він ставить загальне питання, вважаючи його похідним від третього, тобто за яких умов державу можна розглядати як те ж саме, а за яких — ні. Потім: "Дослідження цього питання..." — він ділить саме питання на дві частини. Спочатку філософ говорить про те, що при поверховому розгляді можна обмежитись двома чинниками: територією та її мешканцями. Однак буває, що територія і розділяє громадян, скажімо, коли їх проганяють за межі країни або розселяють по різних краях. Отже, виникає питання — чи буде держава тією ж самою, чи ні, коли її заселяють чужинцями? А втім, це питання розв'язується досить легко. Сам термін "держава" багатозначний. В одному випадку він означає певну місцевість, країну, межі якої збігаються з державними кордонами. В іншому випадку під цим терміном мають на увазі народ, — тоді держава не є те ж саме, що й країна. Тож постає ще одне питання: "Стосуватиметься головним чином..." Так, коли ту ж саму місцевість заселяють одні й ті самі мешканці, то в якому випадку можна вважати її як одне державне утворення, а в якому ні? І тут Арістотель, говорячи: "А втім..." — вважає, що навряд чи доречно твердити, мовляв, мешканців держави треба ототожнювати із самою державою з огляду на мури, що оточують її; тобто (твердить філософ) це не причина для подібних висновків. Можна ж, наприклад, у певному регіоні, скажімо, в Пелопоннесі, звести мури й оточити його, однак з цього не виникне однієї держави. Філософ наводить приклад і з Вавилоном, — він був таким великим, що, коли його захопили вороги, мешканці міста не знали про нашестя чужинців протягом трьох днів. Зрештою Арістотель припиняє розгляд даного питання, тобто про те, чи корисно для держави володіти значною територією (філософ розглядає його в сьомій книзі). Політик має досліджувати й питання, приміром: які розміри території необхідно мати державі, і чи доцільно у ній проживати не одній, а кільком народностям. Далі Арістотель каже:

"Припустімо, що одну й ту саму місцевість населяють одні й ті самі люди. Виникає запитання: чи треба вважати державу як одне й те ж саме (що й народність), незалежно від того, що покоління змінюються? Чи не можна уподібнити це до річок та джерел, котрі завжди мають одну й ту саму назву, хоча водні течії невпинно змінюються?"

Отже, у питанні про тотожність (держави й мешканців) філософ виходить з іншого погляду, ставлячи запитання: чи можна ототожнювати державу з окремим родом чи народністю, хоча й відбувається зміна поколінь — одні вмирають, другі народжуються? Це скидається на те, як ми завжди користуємося одними і тими ж самими назвами річок чи джерел, попри те що водні течії в них постійно змінюються. А потім Арістотель говорить:

"Чи з огляду на такі обставини можна вважати людей тими самими, а державу — чимось іншим? Коли держава — певне об'єднання (громадян), причому політичне, але в ньому відбувається зміна державного устрою, відмінного від попереднього, — тоді й державу не можна вважати тою самою. Ми ж як говоримо: хор в комедії — одне, хор у трагедії — інше, навіть коли його учасники — одні й ті самі особи. Достеменно так треба розрізняти такі об'єднання й поєднання, коли змінюється їхній зміст; наприклад, тональність, що складається з одних і тих самих тонів, ми називаємо по-різному — то дорійською, то фригійською. А коли це так, то, мабуть, держава, як тотожність чомусь, залежить від політичного устрою. Змінювати ж чи не змінювати назву (устрою) можна, байдуже, населяють її ті самі мешканці чи інші. А те, чи справедливо у разі зміни політичного устрою порушувати угоди, чи ні, — це окреме питання".

Отже, з'ясовуючи дане питання, Арістотель виявляє справжню тотожність держави (з чимось). Він вважає, що держава може зберігати власну назву й тоді, коли в ній відбувається зміна поколінь або ту чи ту народність почали називати інакше. Та коли в державі сталася зміна політичного устрою, — вона, вважай, втрачає колишню назву, оскільки (характер) об'єднання громадян і визначає її суть. Отже, зрозуміло, що із зміною самого устрою зникає і власна назва держави як його тотожність. Щось подібне ми бачимо на прикладі хорів, які неоднакові за своєю суттю, бо ж існує, приміром, комедійний хор, що висміює пороки окремих осіб, і трагедійний (хор), що оспівує трагічні події, скажімо, на війні. Те ж саме спостерігаємо і в багатьох предметах, які являють собою певне сполучення чи об'єднання, і коли змінюється їхня суть — вони перестають бути одним і тим же. Наприклад, існують певні види тональності: одна з них — дорійська, що має сім чи вісім тонів, друга ж — фригійська, утворена з трьох або чотирьох тонів. Отже, коли поняття "однакове", або "тотожне", або "те саме" треба тлумачити саме так, то зрозуміло, що суть держави слід пов'язувати з державним устроєм. Тому, коли із зміною державного

устрою межі регіону й склад населення залишаються незмінними, — держава все одно змінює свою суть, попри те що все інше не зазнало перетворень. При цьому, звичайно, її можна називати по-старому або присвоїти іншу назву, незалежно від того, населяють її корінні мешканці чи прибульці. Зауважмо також, що незмінною назва залишиться тільки за формою, а не за змістом. Виникає ще одне питання: оскільки держава змінила свою суть завдяки встановленню нового політичного устрою, то чи доцільно дотримуватись попередніх угод, чи необхідно розірвати їх? Це питання філософ пов'язує з іншими поняттями, про що піде мова згодом. А потім Арістотель говорить:

"З огляду на щойно сказане, треба розглянути питання про те, чи поняття "чеснотливість" досконалої людини і доброго громадянина однакове (за змістом), чи ні? І щоб у дослідженні цього питання дійти певної думки, треба насамперед з'ясувати в загальних рисах поняття "чеснотливість" доброго громадянина. Як один моряк зв'язаний з рештою команди, так і громадянин із суспільством. Хоч моряки виконують різні обов'язки — один із них весляр, другий стоїть за кермом, третій — помічник керманича, четвертий виконує ще якусь службу, — проте зрозуміло, що чіткіше визначення поняття "чеснотливість" кожного зокрема притаманне лише комусь із них, а загальне визначення стосуватиметься їх усіх, оскільки щасливе завершення подорожі — мета, якої прагнуть досягти всі моряки загалом і кожен зокрема. Щось подібне і з громадянами: вони хоч і різні (за характером), проте їхнім завданням є збереження утвореного ними об'єднання, яке і є державним устроєм. Тому й чеснотливість громадянина обумовлюється саме (устроєм). Оскільки ж існують різні види державного устрою, то зрозуміло, що чеснотливість доброго громадянина, як певна досконалість, не може бути чимось одним, — тим часом, вважаючи когось досконалою людиною, ми маємо на увазі чеснотливість у її досконалому вигляді. Звідси випливає, — і це зрозуміло, — що всякий громадянин може бути корисним (у чомусь для держави), не володіючи, однак, тими чеснотами, що роблять людину досконалою. А втім, можна дійти такого ж висновку в інший спосіб, наприклад, досліджуючи питання про найкращу форму державного устрою. Так, припустімо, держава складається з винятково корисних громадян, отже, кожен з них неодмінно мусить виконувати свій обов'язок належним чином. А це залежить від чеснотливості. Оскільки ж неможливо, аби громадяни були однаковими, то ні в якому разі не може бути однакової чеснотливості громадянина і досконалої людини. Чеснотливість корисної людини має бути притаманною кожному громадянинові, бо тільки тоді держава буде досконалою. Проте неможливо, аби чеснотливість досконалої людини була притаманна усім громадянам, хіба що за умови, що в досконалій державі усі громадяни мають бути досконалими. А ще державу становлять різні складники, достоту як людину — душа й тіло, а душа, своєю чергою, має в собі розум і бажання; чи достеменно як сім'я складається з чоловіка й жінки, власність — із господаря й раба, так само й держава

містить у собі все це, а крім того, утворюється з інших, неоднакових складників. Тож зрозуміло, що чеснотливість усіх громадян не може бути однією, подібно до того як серед членів хору неоднакова роль корифея і роль парастата. Отже, чеснотливість корисного громадянина й досконалої людини в абсолютному розумінні неоднакові".

З'ясувавши поняття "громадянин", філософ переходить до розгляду питання про чеснотливість і вирізняє в ньому два моменти. Спочатку він говорить про свій намір, що випливає з попереднього, а саме: визначити, однакова чи ні чеснотливість досконалої людини й доброго громадянина, тобто однакова чи ні чеснотливість за змістом. Адже під цим поняттям розуміємо певне добродіяння. Отже, аби з'ясувати дане поняття "чеснотливість громадянина" належним чином, треба спочатку вдатися до певних порівнянь чи аналогій. Далі: "Як один моряк..." — філософ доводить, що чеснотливість громадянина й досконалої людини не однакова за змістом. І він мотивує цю думку, наводячи аналогії, аби з'ясувати поняття "добрий громадянин". (Арістотель) говорить, що, як поняття "моряк" містить в собі певне загальне, так і "добрий громадянин", тобто і те, й інше (поняття) стосується багатьох осіб. Так, (говорить він), моряки, хоч і виконують різні обов'язки, всі вважаються моряками. Наприклад, один з них — весляр, котрий працює веслами, другий — капітан, що керує діями (підлеглих), третій — стерничий, що міститься на носі корабля. Решта моряків теж мають свої обов'язки, відповідно до чого їх по-різному називають, але, зрозуміло, усім їм притаманна загальна й конкретна чеснотливість. До конкретних виявів чеснотливості можна віднести професійні навики і старанне несення своєї служби; наприклад, керманич (капітан) мусить володіти навиками у керуванні тощо. Загальна ж чеснотливість містить у собі певне спільне для всіх. Так, усі моряки турбуються про те, аби їхня подорож мала щасливе завершення, до чого вони й докладають усіх зусиль і до чого їх спонукає загальна чеснотливість, наскільки вона притаманна їм. Подібно до цього й громадяни, різні з огляду на власне становище, маючи різні обов'язки, володіють спільними для всіх чеснотами, наприклад, турботою про загальне щастя, — кінцеву мету всякого політичного устрою. Отож чесноти громадянина характеризуються його ставленням до самого устрою, а значить, і власними діями. Вже було сказано, що існують різні форми політичного устрою: в одних державах панує демократія, в других — олігархія, в третіх — тиранія. І в кожному окремо взятому випадку чеснотливість громадянина виявляється по-різному, з чого зрозуміло, що не існує ідеальної чеснотливості, якою мав би володіти громадянин. (Все треба розглядати у відносному розумінні), бо, скажімо, доблесна людина має певні чесноти, а саме: розсудливість, від чого залежить вияв решти чеснот. Друге пояснення у філософа таке:

"А втім, можна..." Тут Арістотель говорить, що такого висновку можна дійти, коли розглянути питання з іншого боку. Наприклад, досліджуючи питання про найкращий державний устрій, (пересвідчимося), що там поняття "чеснотливість" громадянина й доброї людини однакове за змістом. Насправді ж, хоч би яким досконалим було суспільство, однак неможливо, щоб у ньому всі громадяни були чеснотливими. Від громадян вимагається належне виконання своїх обов'язків, пов'язаних з державними інтересами, бо ж чеснотливість окремої особи виявляється саме в тому, якою мірою вона показує її на ділі. А тому громадяни (підкреслює філософ) не можуть бути повністю схожими, як і обов'язки, покладені на них. Отже, чеснотливість громадянина і людини — не одне й те саме. Звідси напрошується висновок: у найкращій (ідеальній) політії кожен громадянин повинен мати чесноти досконалої людини. З другого боку, всі громадяни не будуть мати чеснот корисного громадянина, оскільки (як сказано) в державі не можуть усі відзначатися доблестю. Третє пояснення таке: "А ще..." Тут Арістотель твердить: мовляв, усяка держава утворена з неоднакових частин, так, як жива істота — з душі й тіла. Своєю чергою, душа складена з розуму й бажань, сім'я — з чоловіка й жінки, а власність — з пана й раба. Державу ж становлять усі ці складники і багато інших. Ще на початку йшла мова про те, що чесноти начальника й підлеглого — не одне й те саме, звідки випливає, що чесноти громадян теж різняться за змістом. Ще приклад: корифей у хорі та його помічник мають різні чесноти. Отже, зрозуміло, що, чесноти корисних громадян — однакові за змістом, а чесноти доброго громадянина й досконалої людини — відмінні за суттю (й змістом). Далі Арістотель каже:

> "Проте чи не може вона (чеснотливість) бути однаковою (у громадянина й корисної людини) за певних умов? Ми ж твердимо, — мовляв, справжній державець повинен бути достойним і розсудливим, а політичний діяч неодмінно має бути розсудливим".

Отже, Арістотель доводить, що чеснотливість корисних громадян і досконалої людини може бути однаковою за змістом. І тут він виділяє три моменти. Спочатку доводить силогізм. Потім із цього робить висновок, виведений на підставі проаналізованого: "Дехто твердить..." Насамкінець філософ порушує певний сумнів стосовно припущень і розв'язує його: "Здатність же..." Отже, філософ з'ясовує, що за певних обставин чеснотливість громадянина і придатної людини — однакові за змістом. Адже не можна називати котрогось правителя достойним, коли він не має моральних чеснот і розсудливості. В "Етиці" (6-а книга) сказано, що політія — певна влада розсудливості. Звідси випливає, що політичний діяч (керівник) повинен бути розсудливим і водночас корисною людиною. А потім Арістотель говорить:

"Дехто твердить, що й виховання правителя має бути іншим, і так буває насправді: скажімо, царські сини навчаються верхової їзди й військового мистецтва в юнацькому віці. Як мовить Еврипід: "Не розваги мені потрібні, а те, в чому має потребу держава", — тобто він вважає, що майбутній правитель мусить здобути особливе виховання. Коли чеснотливість достойного правителя і чеснотливість корисної людини — однакові, а громадянином є підлеглий, то чеснотливість громадянина й людини не може повністю збігатися, але (може бути такою) відносно певного громадянина, бо у правителя й громадянина чеснотливість не одна й та сама. Можливо, саме з цієї причини Ясон мовив: "Нестерпне життя, коли я не тиран", — немовби не розуміючи, що означає жити приватною особою".

Із сказаного Арістотель робить висновок, що чеснотливість доброго громадянина і досконалої людини — не однакова за змістом. Для доведення власної думки він цитує чиєсь твердження про те, що виховання правителя (для прищеплення чеснот) відрізняється від виховання громадянина. І це видно з того, що, наприклад, царські діти навчаються верхової їзди й військової справи. Ось чому Еврипід немовби від імені правителя говорить: усякі звабливі (речі) для мене пусте, як і щось надто величне (мова про філософію), а цікавить те, що годиться для управління державою. Цими словами він підкреслює необхідність в особливому вихованні правителів, з чого Арістотель робить висновок: оскільки чесноти достойного правителя й досконалої людини однакові за змістом, але не всі громадяни є правителями, а (переважно) підлеглими, то й чесноти громадянина й досконалої людини не будуть повністю однаковими (за змістом), хіба що за винятком тих випадків, коли певні громадяни можуть теж стати правителями. Отже, чеснотливість правителя й громадянина — не одне й те саме. Ось чому Ясон небезпідставно твердив, що він постійно відчував щось на кшталт голоду, коли не був тираном, ніби й не знаючи, що означає поняття "приватне життя". Далі Арістотель каже:

"Здатність же повелівати й коритися гідна похвали, і чеснота доброго громадянина, мабуть, полягає саме в тому, аби вміти прекрасно повелівати й належно коритися. Отже, коли припустити, що чеснота досконалої людини — це здатність повелівати, а чеснота громадянина — і те, й друге (тобто вміння повелівати й коритися), то обидві чесноти можна вихваляти по-різному".

Виходячи із сказаного, Арістотель порушує певне питання, вирізняючи в ньому два моменти. Спочатку він припускає закид щодо наведених засновків. Потім спростовує його: "Проте, оскільки..." І спочатку він говорить, що громадянин гідний усякої похвали, коли вміє добре і повелівати, й коритися. Отже, коли чесноти досконалої людини й достойного правителя однакові (за змістом), а з другого боку, чесноти доброго громадянина стосуються того й того (повелівати й

коритися), — то дані чесноти можна вихваляти по-різному, оскільки чеснотливість громадянина, безперечно, досконаліша. І Арістотель продовжує:

"Проте, оскільки вони насправді є різними й оскільки правитель і підвладний повинні навчатися не одного й того самого, громадянинові треба опанувати обидві (здатності) — керувати й коритися — і виявляти ту й ту здатність. Це можна бачити з такого. Існує влада господаря над рабами; під цим ми розуміємо ту владу, яка необхідна у застосуванні до потрібних робіт; господар має потребу не в оволодінні вмінням виконувати ці обов'язки, а в користуванні результатами (від їх виконання). В іншому випадку господар опинився б у незручному становищі: він виконував би обов'язки, притаманні слугам. Відомо, що, з огляду на різноманітність обов'язків, раби теж поділяються на кілька категорій: наприклад, окремі обов'язки виконують раби, котрих називають майстровими. Як видно з назви, вони заробляють на прожиття з допомогою рук; до них належать і ремісники. З цієї причини в деяких державах вони (ремісники) в давнину не мали доступу до державних посад, оскільки влада народу там не утвердилася. Отже, ні досконала людина, ні політичний діяч, ні добрий громадянин не мають потреби в опануванні тими заняттями, що виконуються людьми, призначеними для такої підлеглості (тобто рабами), за винятком випадків, коли їм доводиться виконувати дані обов'язки для власних потреб. В такому разі відмінність між господарем і рабом зникає. Але існує і така влада, якою людина панує над людьми, подібними за походженням та вільними. Цю владу ми називаємо державною. Її ж і мусить опанувати правитель, пройшовши сам школу послуху. Так, приміром, аби бути іпархом, треба послужити в кінноті; щоб бути стратегом, треба самому спершу побути в строю, побути лохаргом, таксіархом. Тому правильно говорять, що ніхто добре не керуватиме, коли не навчиться чинити послуху".

Отже, Арістотель відповів на поставлене питання. І спочатку він доводить, що виховання правителя й підлеглого — не одне й те саме та в чому полягає (ця відмінність). Потім з'ясовує, в чому ідентичність змісту чеснотливості одного й другого (громадянина): "Але чеснотливість..." У першому питанні Арістотель вирізняє три моменти. Спочатку він ставить перед собою завдання, твердячи, що інколи чеснотливість (начальника й підлеглого) не однакова за змістом. Своєю чергою, добрий громадянин повинен уміти і керувати, й коритися. А суть цих понять (повеління й послух) буде з'ясована згодом. Потім: "Існує влада..." Тут Арістотель з'ясовує науку про владу, що, до речі, впливає на виховання правителя й підданого — воно має різний зміст. Тож філософ вважає, що правитель зобов'язаний оволодівати не тією наукою, що підлеглий, а добрий громадянин покликаний опанувати як науку про владу, так і (науку) про послух. Потім філософ, з наміром з'ясувати суть влади, доводить, що начальник і підлеглий здобувають різне за змістом виховання. Так, він твердить, що влада правителя

схожа на владу господаря над рабами. Такий правитель не має потреби в тому, щоб завжди прискіпливо стежити за виконанням обов'язків, бо ж тоді його влада нічим не відрізнялася б від діяльності раба чи слуги. Щодо рабів, то, з огляду на різноманітність обов'язків, вони діляться на кілька розрядів, наприклад, майстрові, оскільки вони орудують руками. Сюди ж відносять і ремісників, котрі бруднять своє тіло, виконуючи грубу роботу, а тому їхня діяльність подібна до рабської. Звідси зрозуміло, чому ремісники в деяких державах не брали участі в управлінні державою (мова йде про давні часи, коли особи найнижчого стану не мали доступу до обіймання посад). Отже, з цього випливає, що й політичний діяч, і хороший громадянин не мають якоїсь потреби в опануванні рабськими заняттями, за винятком тих випадків, коли від цього є особиста практична користь, а то не існувало б відмінності між господарем і рабом. Третє пояснення: "Існує влада..." — де філософ припускає існування й іншої влади, з виявами інших чеснот, і тут людина має за обов'язок опанувати обидві науки: про владу й послух. В цьому випадку влада не схожа на відносини між господарем і рабом, бо ж вона стосується вільних і рівних за станом громадян. І така влада вважається теж державною, а хто домагається її, мусить навчитися того, як правильно повелівати й чинити послух, і тільки тоді керувати рівними за станом. Так, щоб командувати кіннотою, треба послужити звичайним кіннотником, а щоб стати полководцем, треба побути рядовим, сотником, тисячником тощо. Насамкінець філософ твердить, і досить слушно, що з поганого солдата не вийде хороший командир. А потім Арістотель каже:

"Але чесноти правителя й підлеглого — різні; доброму ж громадянинові треба навчитися вміння і керувати, й коритися. Чесноти громадянина саме в тому й полягають, аби правильно застосувати те й те вміння (керувати й коритися) щодо вільних громадян. Чесноти досконалої людини теж мають на увазі одне й друге (тобто вміння керувати й коритися), хоча скромність і справедливість, притаманні начальникові, за своїм змістом відрізняються від таких же чеснот, притаманних підлеглому. Мабуть, і справедливість досконалої й така сама чеснота підлеглої людини — не однакові за суттю, вони не схожі одна на одну, подібно до того, як не схожі одне на одного чоловік і жінка у виявах скромності й мужності. Так, коли б чоловік виявляв таку хоробрість, як жінка, він би видався боягузом, а жінка, коли б виявляла таку ж саму скромність, як чоловік, була б схожою на балакуху. І в господарстві чоловік та жінка виконують різні обов'язки. Справа чоловіка — наживати статки, жінка ж повинна зберігати (нажите). Розсудливість — це риса, яка по-особливому характеризує правителя. Решта ж чеснот, видається, притаманна й тим, хто при владі, й тим, хто підлеглий. Від підлеглого не вимагається такої чесноти, як розсудливість, але (вимагається) правильний спосіб мислення. Адже підлеглий — немовби ма-

йстер, що майструє флейти, а правитель — флейтист, який грає на флейті".

Отже, Арістотель з'ясовує, в чому схожість і несхожість чеснот правителя та решти (громадян). І він твердить: мовляв, за даної влади чесноти правителя й підлеглого — не однакові за змістом. В цьому випадку добрий громадянин повинен опанувати обидві науки: повелінь і послуху. Однак відносини між правителем і підлеглими не будуть подібними до влади господаря над рабами: тут маємо владу над вільними й однаковими у становищі. Тому чесноти доброго громадянина полягають саме у вмінні добре керувати й коритися. В такому разі чеснота громадянина й людини (тобто вміння керувати) однакова за змістом. З другого боку, коли взяти до уваги таку чесноту, як уміння коритися, — тут вона виявляється по-різному у правлячої особи й доброго громадянина. Так само, як скромність і справедливість, — їх застосовують і правитель, і громадянин (як підлеглий), але кожен посвоєму. Так, справедливість підлеглого — це вміння чинити послух, а правлячої особи — вміння добре повелівати. Аналогічно треба розуміти й решту чеснот, що й показує Арістотель, наводячи приклади з такими чеснотами, як скромність і хоробрість чоловіка й жінки. Вони виявляються у них по-різному. Чоловіка мали б за боягуза, коли б він засвідчував таку хоробрість, як жінка. Жінку ж, котрій личить мовчазність, мали б за балакуху, якби її скромність дорівнювала чоловічій. Щось подібне спостерігаємо і в домашньому господарстві: чоловік і жінка виконують різні обов'язки. Так, чоловіча справа — надбати статок, обов'язок жінки — зберегти (його). І в стосунках між правителем та підлеглим бачимо те ж саме. З одного боку — особлива чеснота правителя, розсудливість, що виявляється в управлінні. Решта чеснот — наприклад, добре повелівати й чинити послух — риси, притаманні й підлеглим (громадянам), і правителям. З другого боку, громадяни (як піддані) теж мусять певною мірою виявляти розсудливість, під чим розуміємо правильний спосіб мислення, що дає змогу керувати власними діями, але не правителем. І тут Арістотель наводить ще один приклад: як майстер, котрий виготовляє флейти, ставиться до флейтиста, що грає на флейті, достоту так і підлеглий ставиться до правителя. Опанувавши з допомогою правильного способу мислення дане заняття, майстер виготовлятиме інструмент, що відповідає вимогам флейтиста. У стосунках між правителем та підлеглим спостерігаємо щось подібне, бо від доброго громадянина не вимагається виявляти таку чесноту, як розсудливість, а тільки правильний спосіб мислення і правильне уявлення про доручену справу. Завершуючи розгляд цього питання, філософ розмірковує над тим, чи чеснотливість досконалої людини й доброго громадянина одне й те саме, чи ні. Коли так — то

наскільки, коли ж різна — то теж наскільки (відмінна), як це можна зрозуміти з вищесказаного. А потім Арістотель говорить:

"Залишається ще одна трудність у питанні про громадянина: чи справді громадянином є тільки той, хто може брати участь в управлінні, чи громадянами можна вважати ремісників і поденників? Коли громадянами вважатимуться й ті, хто не має доступу до органів влади, то неможливо, аби такі чесноти (здатність повелівати й коритися) були притаманні кожному громадянинові, бо в такому разі громадянином буде й той, хто не має доступу до управління. Отож (виникає запитання): куди віднести ремісників? Зрозуміло, вони — не метеки і не чужинці. Чи ми повинні визнати, виходячи з такого стану справ, що це безглуздя, оскільки вони не є ні рабами, ні вільновідпущениками, ні згаданими вище метеками, ні чужинцями. Цілком справедливо, що не всі можуть вважатися громадянами, без кого держава несроможна обійтися, бо і хлопчики — громадяни, але не в тому розумінні, у якому (є ними) дорослі чоловіки. Останні — громадяни з повними правами, перші ж — громадяни з певними застереженнями, як незрілі. У давні часи в деяких державах ремісники складалися з рабів і чужинців".

З'ясувавши, в чому полягає чеснотливість доброго громадянина і досконалої людини, і вказавши на відмінність її, Арістотель порушує друге питання, вирізняючи тут три моменти. Спочатку він визначає питання. Потім розкриває його: "З цієї причини..." Насамкінець дає розв'язок: "Отже, звідси зрозуміло..." Тож спершу Арістотель говорить, що залишається ще одна неясність у питанні про громадянина: чи вважається громадянином тільки той, хто бере участь в управлінні державою, чи також і звичайні ремісники, котрі позбавлені таких прав? І до якого розряду (громадян) треба їх відносити? Коли до громадян відносити поденників, котрі не виконують службових обов'язків, то чесноти, притаманні доброму громадянинові (тобто вміння повелівати й коритися), не стосуватимуться кожного громадянина. Отже, (припускає філософ), громадянином може вважатися й особа, котра не залучена до діяльності в органах влади. А коли так, то куди віднести ремісників? Не можна ж вважати їх прибульцями, що на правах чужинців оселилися в тій чи тій державі, ні іноземцями, перебування котрих у державі пов'язане з тимчасовими справами. Не слушно вважати їх і метеками, бо такі ремісники мають власне житло. І Арістотель підсумовує:

"З цієї причини більшість із них перебуває саме в такому становищі. Проте і найдосконаліша держава ніколи не дасть ремісникові громадянських прав. А коли й ремісник — громадянин, тоді треба визнати, що ті чесноти громадянина, про які мова йшла вище, притаманні не всім, навіть не всім вільнонародженим, а тільки тим, хто звільнений від робіт, необхідних для повсякденного життя. Ті, котрі виконують такі роботи для однієї особи, — раби, ті ж, хто працює на суспільні потреби, — ремісники й поденники".

Отже, Арістотель відповів на поставлене питання й говорить, що, коли ремісники не будуть громадянами, не виникатиме ніяких непорозумінь і не виникне питання, куди їх треба віднести. Не будучи громадянами, вони, однак, не метеки й не чужинці. Так само і з рабами, і з вільновідпущениками, котрих поновлено у свободі і котрі виконують необхідні й повсякденні обов'язки в державі, без чого вона не існуватиме. Ми ж бачимо не тільки на прикладі рабів, а й дітей, що вони є громадянами лише певною, але не повною мірою, на відміну від дорослих громадян. Останні ж мають повні права громадянства, оскільки спроможні виконувати всякі обов'язки. Діти ж і раби — громадяни з певним застереженням, тобто з чіткими обмеженнями. Подібне (можна твердити) і про ремісників. Як у давні часи звичайні ремісники й чужинці в деяких державах були рабами, так і тепер багато хто з них перебуває у такому становищі. Але навіть у найдосконалішій державі ремісники не матимуть громадянських прав, а коли й припустити, що матимуть, то лише певною мірою. Звідси випливає, що чесноти громадянина, з'ясовані нами вище, тобто вміння повелівати й коритися, — притаманні не кожному громадянинові, а тим, хто не тільки вільнонароджений, а й позбавлений необхідності виконання повсякденних робіт. А хто виконує подібні обов'язки, обслуговуючи когось, — ті вважаються рабами. Адже так повелося, що рабам доводиться працювати на господарів. А коли такі обов'язки виконуються на користь усього суспільства — то виконавців називають поденниками й ремісниками, котрі в такий спосіб заробляють собі на прожиття. А потім Арістотель говорить:

"Отже, звідси зрозуміло, як треба трактувати дане питання: воно полягає саме в цьому. І наш розгляд допомагає з'ясувати це питання. А що існує кілька видів державного устрою, то неодмінно існуватиме й кілька різновидів громадянина, і, таким чином, за однієї форми державного ладу громадянами, переважно підлеглими, будуть ремісники й поденники. А за іншої форми (устрою), наприклад, аристократичної, де почесні посади надаються з огляду на чесноти й привілейоване становище котрогось громадянина, неможливо, аби ремісник чи поденник користувалися громадянськими правами, оскільки, виконуючи повсякденні обов'язки, вони не зможуть виявляти чесноти належним чином. За панування олігархів поденники також позбавлені громадянських прав, бо там доступ до органів управління обумовлений високим майновим цензом. Ремісники ж можуть отримати права, бо завдяки ремеслу вони здатні розбагатіти. У Фівах був закон: хто протягом десяти років займався торгівлею, той не мав права обіймати державні посади. І навпаки, у багатьох державах громадянські права надаються чужинцям. Так, у деяких демократичних державах громадянин — той, у кого мати користується громадянством. У них до громадянського стану приймають і незаконнонароджених. Проте, хоча внаслідок неста-

чі (законних) громадян їх і роблять громадянами (з огляду на малолюдність країни, закон дозволяє це), із збільшенням населення поступово з їхнього числа викреслюються ті, у кого лише мати була громадянкою, так що насамкінець громадянами стають тільки ті, у кого батько й мати — громадяни. Отже, звідси зрозуміло, що існує кілька різновидів громадянина".

Таким чином, розв'язуючи поставлене вище питання, Арістотель вирізняє три моменти. Спочатку він з'ясовує, що в різних державах громадяни неоднаковою мірою володіють, а то й не володіють зовсім громадянськими правами. Потім доводить, що в усякій державі, як правило, громадянином є той, хто бере участь в управлінні: "Громадянином переважно..." Насамкінець, завершуючи розгляд, Арістотель підсумовує те, що насправді відповідає поняттю "громадянин". Отже, спочатку філософ говорить, що істина в даному питанні випливає із припущених засновків на основі короткого розгляду. Так, (твердить філософ), коли вважати за істину сказане, то воно й з'ясовує нам це питання. Оскільки ж існує кілька видів державного устрою, а громадянин має пряме відношення до держави, то, відповідно, існує кілька різновидів громадянина. І найбільшою мірою ці відмінності стосуються підданих, бо у державах з різним устроєм громадяни по-різному пов'язані з ними. Наприклад, у демократичній державі, де головною вимогою для громадянства є особиста свобода, громадянами будуть і поденники, отже, вони також матимуть доступ до влади. В деяких державах таке уявити неможливо. Так, за панування аристократів, де обіймання посад залежить від чеснот, ремісники й поденники, виконуючи повсякденні справи, не можуть виявити належні якості. За панування олігархів поденники також не вважаються громадянами, оскільки тут до влади допускають лише осіб, котрі вирізняються постійними почестями й багатством. Звідси випливає, що, зрештою, поденників із часом теж допустять до діяльності в органах влади, якщо вони набудуть потрібного статку. Ремісники за даної форми устрою також можуть бути громадянами, навіть урядовцями, оскільки вони швидко збагачуються. Розбагатівши, вони можуть на деякий час полишити свої заняття, ведучи життя, гідне їхнього стану, а маючи достатній майновий ценз, отримають право на обіймання державних посад. Ось чому у Фівах було постановлено, що правами громадянина може користуватися той, хто протягом десяти років не вів торговельних справ, — і, відповідно, виконувати державні обов'язки. У державах з хорошими законами громадянами не можуть бути ні чужинці, ні вигнанці. Однак у багатьох державах, там, де, приміром, панує демократія, закон поширює права громадянства і на чужинців, але не на тимчасових прибульців. Так, у них громадянином вважається той, у кого мати — громадянка. Громадянином може бути метек і чужинець.

У багатьох державах закон дозволяє бути громадянином і позашлюбним дітям. Однак це викликано певними умовами: наприклад, відсутністю тих чи інших благ, малолюдністю країни. А маючи потребу в заняттях, необхідних для суспільства, у демократіях користуються й такими законами, за якими до громадян зачисляються й народжені від раба та рабині, або коли котрийсь із батьків — вільна людина. Та із зростанням кількості населення з громадянських списків спочатку викреслюють дітей рабів, потім тих, у кого батьки — прибульці (метеки). Врешті-решт, громадянами вважають тих, у кого батьки вільні й громадяни. Отже, зрозуміло, що, з огляду на різновидність політичного устрою, громадянство теж різноманітне. А далі Арістотель каже:

> "Зрозуміло також, що громадянином переважно буде той, хто володіє сукупністю громадянських прав. У Гомера сказано: "Я немов блукалець безправний". Адже ті, хто не має таких прав, — метеки. Буває, що такий стан справ приховують, і це робиться з метою, аби ввести в оману тих, хто має у державі своє місце проживання".

Таким чином, Арістотель з'ясовує, що громадянином здебільшого вважається та людина, котра користується сукупністю громадянських прав за всякого державного устрою. Ось чому Гомер висловився про одного з прибульців, що його зневажають, оскільки він — не громадянин. Але така суть у відносинах приховується: тих, що мають своє житло в державі, вводять в оману, нібито всі, хто живе в країні, є громадянами. Та це не так: хто не користується сукупністю громадянських прав у державі — той метек. А потім Арістотель говорить:

> "Отже, з мовленого зрозуміло, чи можна вважати чеснотливість, яка розрізняє досконалу людину й корисного громадянина, однаковою, чи різною: в одній державі поняття "досконала людина" і "корисний громадянин" збігаються (за змістом), в іншій — відрізняються. Та й у першому випадку не всяка досконала людина є водночас громадянином, але громадянин — той, хто певною мірою бере участь у державному житті, наприклад, обіймає або може обіймати верховну посаду — одноосібно чи разом з іншими".

Отже, Арістотель пов'язує дані твердження з попередніми, говорячи, що, (як відповідь на питання), чи буде однаковою чеснотливість досконалої людини й корисного громадянина, було з'ясовано, що ці поняття за панування олігархів збігаються за змістом, бо тут на посади обирають чеснотливих осіб. В інших державах, приміром, із зіпсованим устроєм, такі поняття ("добрий громадянин" і "досконала людина") відрізняються одне від одного. Та й у першому випадку не кожен громадянин може бути досконалою людиною, а тільки той, хто має владу, — наприклад, господар чи правитель, тобто ті, котрі певною

мірою вирішують державні справи, правлячи одноосібно або разом з іншими. Вище ж було сказано, що чесноти правителя й досконалої людини — одне й те саме. Отже, громадянином може вважатися той, хто є правителем чи має змогу бути ним. А коли до громадян відносять і незрілих осіб, котрі не можуть обіймати державних посад, тоді чесноти доброго громадянина і досконалої людини не однакові, що й видно із з'ясованого раніше. І Арістотель завершує:

> "З'ясувавши це питання, треба розглянути, чи можна допускати існування однієї форми державного устрою, чи кількох, а коли їх є кілька, то скільки, і в чому полягають відмінності між ними".

Отже, з'ясувавши поняття "громадянин", що пов'язане з формою державного устрою, філософ ставить тепер завдання визначити різновиди політій, виокремлюючи тут три моменти. Спочатку він з'ясовує форми державних устроїв. Потім розкриває поняття "справедливість" для кожного з державних устроїв: "Насамперед необхідно..." Нарешті, він доводить, який з державних устроїв буде сталішим: "Має..." Тут Арістотель знову вирізняє три моменти. Спочатку він з'ясовує завдання. Потім розглядає поняття "державний устрій": "Отже, державний устрій..." Насамкінець робить поділ політій: "Спершу треба поставити питання..." Тож напочатку Арістотель говорить про те, чи допускається існування однієї форми державного устрою, чи кількох. Далі: коли їх є кілька, то скільки, і чим вони різняться між собою. А потім Арістотель продовжує:

> "Отже, державний устрій — впорядкування держави, пов'язане з державною владою взагалі, й переважно з верховною владою. Верховна ж влада скрізь пов'язана із системою управління в державі, а система управління уособлена в тій чи іншій формі державного устрою. Так, наприклад, у демократичних державах верховна влада належить народові, в олігархіях — окремим особам. Тому ми й говорили, що державний лад у демократичних політіях і в олігархіях різний; з цього погляду ми судитимемо й про решту".

Отже, філософ з'ясовує, що таке держава, твердячи, що державний устрій — не що інше, як упорядкування, наскільки воно стосується всіх органів влади, які існують у державі, але головним чином верховної влади, що вивищується над рештою органів (правління). І тому система правління в усій державі залежить від того, хто керує державою. Встановлення такого порядку і є сам державний устрій. Своєю чергою, останнє пов'язане з формою державної влади, а її різновиди породжують різноманітність державного устрою. Так, у демократичній політії панує народ, в олігархічній — кілька багатих людей, тому між ними вже наявна відмінність. Під таким кутом зору можна говорити й про решту (політій). А потім Арістотель каже:

"Спершу потрібно поставити запитання: з якою метою утворюється держава і скільки існує видів влади, які стосуються управління людиною і впорядковують суспільне життя".

Отже, Арістотель з'ясовує форми державного устрою і спочатку говорить, яким чином треба визначати правильні форми. Потім — яким чином визначаються політії як природні утворення: "Визначивши це..." Тут філософ вирізняє три моменти. Спочатку він виясняє, для чого необхідне у державі впорядкування. Потім розмірковує над тим, яким чином визначати форму правління. Насамкінець Арістотель робить висновок про відмінності між правильними і неправильними формами державного устрою: "Отже, зрозуміло..." У першому питанні він вирізняє два моменти. Спершу з'ясовує завдання. Далі розкриває висунуті твердження: "Ще в попередніх..." Отож Арістотель вважає, що, перш ніж визначити різні форми державного устрою, треба дати відповідь на питання: задля чого утворюється держава? А потім з'ясувати, які відмінності існують між різними формами влади, що стосуються управління людьми і взагалі усього суспільного життя. Відповівши на ці два запитання, можна буде зрозуміти, справедлива дана форма політії чи ні. І Арістотель продовжує:

"Ще в попередніх розділах, де з'ясовувалося питання про управління домашнім господарством і владу господаря у сім'ї (над рабом), було відзначено, що людина за своєю природою є істота політична, через що навіть ті люди, котрі зовсім не потребують якоїсь взаємодопомоги, все-таки прагнуть до співжиття в об'єднанні. А втім, до цього їх змушує і розуміння загальної користі, оскільки кожна людина окремо зацікавлена в тому, щоб вести достойний спосіб життя. Це прагнення і є здебільшого кінцевою метою людського об'єднання і кожної людини зокрема. Щоправда, люди утворюють громади й заради життєвого інтересу, бо саме в них людина може досягти чогось почесного, та й тільки в об'єднанні можна почувати себе чудово, якщо ніяке життєве лихо не спіткає людину. Зрозуміло також, що люди через бажання жити ладні перетерпіти усякі біди, бо в житті саме і є певна насолода".

Отже, Арістотель з'ясовує, що́ є кінцевою метою держави чи політії. І він говорить, що, як мовилося у першій книзі, де було розкрито питання про повноваження управителя й господаря дому, — людина за своєю природою є істота політична, і тому люди прагнуть до співжиття, а не до самотності. Цього прагнуть навіть ті люди, які не мають ніякої потреби в суспільному об'єднанні, оскільки розуміють, що від такої форми співжиття є неабияка користь. І це пояснюється двома причинами. По-перше, існує особиста користь, яку містить у собі таке співжиття. Так, ми бачимо, що у всякому об'єднанні хтось виконує один обов'язок, хтось — інший, обслуговуючи такми чином і суспільство в цілому. Це дає змогу вести достойний спосіб життя. Отже, до-

стойний спосіб життя — кінцева мета держави чи політії, і загалом вона стосується всіх, зокрема ж — кожного громадянина. А ще співжиття у державному об'єднанні корисне тим, що в ньому одні люди в разі необхідності підтримують інших, — скажімо, в тому випадку, коли комусь загрожує смерть. З цією ж метою люди взаємно спілкуються і зберігають політичне об'єднання. Додамо й те, що хороше життя — певне і бажане для всіх щастя, звичайно, коли котрогось не спіткає якась життєва скрута чи напасть. І з цього видно також, що люди, хоч інколи й терплять неабиякі злигодні, однак прагнуть до життя, відчуваючи в цьому природну насолоду і втіху. А потім Арістотель говорить:

> "Щодо другого питання, то неважко розрізнити форми влади: про них неодноразово говорилося в екзотеричних творах. Влада господаря над рабом справді корисна і для природженого раба, і для природженого господаря, однак для першого вона відносна, для другого ж — абсолютна; і, коли раб помирає, влада пана над ним уривається. Далі: влада над дітьми, дружиною і взагалі над цілим домом, — тобто те, що ми називаємо домашнім господарством, — передбачає або благо тих осіб, що коряться, або спільне благо — господаря і сім'ї. В першому випадку відбувається те ж саме, що ми спостерігаємо відносно решти мистецтв, наприклад, медицини чи гімнастики, де випадково може йти мова і про благо самих лікарів та вчителів гімнастики. Бо ж ніщо не заважає, скажімо, вчителеві гімнастики взяти участь у гімнастичних вправах разом з учнями, подібно до того як керманич водночас є і моряком. Отже, і вчитель гімнастики, і керманич мають на меті благо тих, хто їм кориться; та коли хтось із них сам стає учасником, то випадково бере участь у загальнокорисній справі: керманич стає моряком, учитель гімнастики — одним із тих, хто займається гімнастикою".

Таким чином, Арістотель розрізняє форми влади: економічну й політичну. І він спочатку з'ясовує економічну. Потім — політичну: "Те саме..." Спершу філософ говорить, що форми влади розрізняються легко, бо про них ішла мова в екзотеричних творах, а також у восьмій книзі "Етики" і в другій книзі цієї "Політики". Отож влада господаря двояка: з одного боку, над рабом, вона вважається господаревою. І хоч вона в житті корисна для обох, раба й господаря, але більше для господаря, котрий, управляючи рабами, має на меті свої інтереси, а не інтереси рабів. Для останніх користь від цього відносна, має випадковий характер. А ще така влада уривається із смертю раба. З другого боку — це влада господаря над дітьми, дружиною та всією родиною, що вважається управлінням; і тут також мова йде про добробут підлеглих — як загальний, так і конкретний. Коли йдеться про користь підлеглих, то це подібне тому, що ми спостерігаємо в решті мистецтв, — наприклад, у медицині, мета якої — вилікувати хворого, що є благом для нього. А в гімнастиці мова йде насамперед про благо тих, ко-

трі займаються гімнастикою. Випадково ж буває, що користь від цього мають і навчителі (даного мистецтва), оскільки, навчаючи учнів, вони й самі немовби беруть участь у вправляннях, перебираючи цим самим на себе роль хлопчика-гімнаста. А ось ще один приклад: трапляється так, що керманич виконує обов'язки котрогось із моряків. Отже, і вчитель гімнастики, й керманич своїми діями дають користь підлеглим. Однак, коли вони самі опиняються в ролі учнів чи моряків, то кожен з них з волі випадку дає спільну для всіх користь, про яку вони дбають. Достоту так батько родини своїми діями дбає про користь для всієї сім'ї, оскільки він турбується про господарство. Далі філософ каже:

"Те саме й про органи влади. Там, де влада спирається на засади рівноправності й рівності громадян, на сцену виходять ті дійові особи, котрі вважають, ніби владою слід користуватися почергово. Така вимога спочатку пояснювалася природними причинами. Вимагалося, аби державні обов'язки виконувались поперемінно, і кожен (з громадян) хотів, щоб його наступник, перебуваючи на посаді, піклувався і про нього, як раніше це робив він сам (як попередник). У нинішній час, з огляду на інтереси, пов'язані із суспільними справами й тими, що випливають з діяльності влади, всі прагнуть постійно мати владу; і навіть коли із здоров'ям у них кепсько, вони не хочуть іти з посади, переконуючи, що стан здоров'я у них чудовий, а котрі домагаються тієї чи тієї посади — не полишатимуть своїх намірів, хай навіть хвороби переслідують їх".

Отже, Арістотель з'ясовує політичні форми влади, твердячи, що влада, яка впорядковується над вільними (громадянами), має на меті головним чином щастя і добробут підлеглих. Тому вважається, що справедливе тільки те державне об'єднання, в якому громадяни беруть участь у політичній діяльності і будують державу на засадах рівності, а ще коли в органах влади діють ті чи інші особи поперемінно. А то, як про це йдеться нижче, може статися так, що декотрі з громадян, випередивши решту в добродійстві, переймуться думкою, мовляв, саме їм найбільшою мірою підходить постійно перебувати при владі. В даному ж випадку ставиться вимога про поперемінне обіймання посад, тобто тимчасове, як цього дотримувалися спочатку, коли урядовці вважали, що їхні наступники, так само як і вони свого часу, повинні дбати про їхні інтереси. Однак згодом люди, зважаючи на блага, які давала їм та чи та посада, перейнялися прагненням управляти завжди, вважаючи, нібито влада — щось на кшталт здоров'я, і не домагатися її — значить виявляти власну слабкодухість. Ось чому бажання людей домогтися посади можна порівняти із бажанням хворого одужати. А потім Арістотель говорить:

"Отже, зрозуміло, що тільки ті форми державного устрою, які спрямовують до загального щастя, є, виходячи із засад справедливості, правильними. Ті ж форми, де віддається перевага особистій користі правителів, — усі помилкові, бо відхиляються від правильних, ґрунтуючись на деспотичних засадах. А держава є об'єднанням вільних громадян".

Тобто Арістотель робить висновок, що державні устрої діляться на справедливі й несправедливі. Оскільки влада над вільними людьми передбачає загальне щастя підлеглих, то зрозуміло, що в тих державах, де правителі дбають про загальний добробут, — впорядкування правильне, бо побудоване на засадах абсолютної справедливості. А в тих політіях, де мають на меті тільки особисту вигоду правителів, — державна система порочна й зіпсована. Там просто не існує справедливості, а, як мовиться нижче, панує деспотія, при якій громадян мають за рабів, тобто там правителі дбають про власну користь, що суперечить справедливості. (Не забуваймо, що) держава — об'єднання вільних громадян. А раб (як відомо) не громадянин, про що вже було мовлено. А далі Арістотель каже:

"Отже, з'ясувавши такі твердження про державу, далі слід розглянути форми державного устрою, їхнє число й притаманні риси, і насамперед правильні форми. Адже, визначивши останні, можна побачити й відхилення".

Отож, з'ясувавши правильні й справедливі політії, Арістотель тепер ставить завдання охарактеризувати кожну з них за порядком. І тут він вирізняє два моменти. Спочатку ставить завдання. Потім розкриває твердження: "Оскільки..." І тут філософ зазначає, що спочатку треба з'ясувати кількість та форми державних устроїв — спершу правильних, а потім відхилення. І продовжує:

"Оскільки управління в державі — те саме, що й політична система, остання ж ототожнюється з верховною владою в державі, то звідси неминуче випливає, що ця верховна влада мусить перебувати в руках або одного, або небагатьох, або більшості. І коли одна людина, чи кілька, чи багато керуються інтересами про загальне щастя, то, звичайно, такі форми — правильні; а ті форми, де мається на увазі особиста вигода чи то однієї особи, чи небагатьох, чи більшості, — являють собою відхилення від правильних. Адже потрібно визнати одне з двох: або особи, беручи участь у державному житті, — не громадяни, або (якщо вони — громадяни) вони мусять працювати на загальну користь".

Отже, Арістотель визначає форми політій, вирізняючи тут три моменти. Спочатку він з'ясовує, на підставі чого треба розрізняти форми устрою. Потім описує ці форми (політії): "Отже, монархічне правління..." Насамкінець він висуває закид до мовленого вище: "Проте, треба..." Спочатку Арістотель твердить, що політія — не що інше, як

система влади у державі. Тому політії неминуче розрізняються, з огляду на різновиди політичних систем, за тією ознакою, чи при владі перебуває одна особа, чи кілька, чи більшість. І до всякої з цих трьох форм можна підходити з двох поглядів. З одного боку, коли в політії понад усе ставлять інтереси всього суспільства, вона буде правильною. З другого ж боку, коли в них воліють керуватися особистими інтересами, хай там управляє одна особа, чи кілька, чи більшість, — тоді маємо відхилення від правильних форм. І тому можна вважати, що в першому випадку громадяни братимуть певну участь в державному управлінні і вносять свою частку для загальної користі, в другому ж випадку маємо ситуацію, коли громадяни насправді не є такими. А потім Арістотель говорить:

"Отже, монархічне правління, яке має на увазі загальну користь, ми зазвичай вважаємо царською владою; влада ж небагатьох — аристократична за характером, бо в цьому випадку управляють кращі, або (називається так) тому, що уряд має на увазі вище благо держави й громадян. Коли ж править більшість в інтересах загальної користі, то така форма відома під назвою, спільною для всіх форм державного устрою, — політія. Вказане розмежування має підстави, бо одна особа чи кілька можуть вирізнятися власними чеснотами, для більшості ж вивищуватися такими якостями — справа надто важка. Більшість може відзначитись радше у воїнських справах, що подибується саме серед простолюду. Ось чому в політії найвища верховна влада зосереджується в руках воїнського стану, — нею користуються саме ті особи, що мають право носити зброю".

Арістотель з'ясовує назви політій. І спочатку він визначає правильні форми правління. Потім — неправильні: "Відхилення ж..." Отже, філософ говорить, що владу однієї особи вважають царською, або монархією, за умови, коли вона користується нею задля загальної користі. Та ж політія, де управляє кілька осіб, і теж в інтересах суспільства, вважається аристократією, або правлінням кращих людей — під ними розуміють чеснотливих громадян. І така політія утворюється в інтересах усього об'єднання й громадян. Коли ж при владі перебуває багато осіб, що також діють в інтересах усіх громадян, — таку форму державного устрою вважають політією, але не як загальне поняття, а вкладають туди певний зміст. Таке розрізнення має під собою підстави, оскільки в усякій державі легко знайти одну особу або кілька, котрі вирізнялися б з-поміж решти чеснотами (тому ті політії носять конкретні назви — монархія чи аристократія). Натомість досить важко знайти в державі багато таких осіб, котрі становили б більшість. А коли й припустити це, то така більшість найчастіше вирізнятиметься воїнськими доблестями, в чому їй важко щось закинути. І тому в даній політії біля керма влади перебувають особи, котрі належать до воїнського стану і мають право носити зброю. Далі Арістотель говорить:

"Відхилення ж від указаних правильних форм такі: відхилення від царської влади — тиранія; від аристократії — олігархія; від політії — демократія. По суті, тиранія — та ж сама монархічна влада, але вона має на меті власні інтереси, тобто вигоди одного правителя. Олігархія ж пильнує інтересів багатих. Демократія захищає інтереси неімущих верств населення. Жодна з цих форм державного устрою не має на меті загальних інтересів".

Отже, Арістотель з'ясовує пороки названих політій з допомогою назв і вказує на причини відхилень від правильних форм. Так, тиранічна влада походить від царської, олігархія — від аристократії, демократія ж — від політії. І з цього він робить висновок, що тиранія — форма влади, яка має на увазі особисті інтереси одного правителя. Олігархія ж має на увазі інтереси багатих, демократія — вигоди бідняків. Жодна з цих форм (твердить він), що відхиляються, не прагне загального блага. А потім філософ каже:

"Але слід трохи ширше розкрити те, що являє собою кожна з них. При їхньому дослідженні постає ряд ускладнень, бо, розглядаючи питання по-науковому, а не з практичного погляду, дослідник, з'ясовуючи кожну з дисциплін, не повинен нічого оминати увагою або нехтувати чимось, а кожне твердження розтлумачити з подробицями, аби знайти істину. Отже, тиранія, як ми сказали, — це деспотична монархія, що посідає панівне місце у відповідній політичній системі. Олігархія — така форма влади, коли державні посади обіймають багаті, маючи високий майновий ценз. І навпаки, за демократії ця влада зосереджується в руках бідних громадян, а не тих, хто володіє значним статком".

Отже, Арістотель робить закид щодо мовленого вище і з огляду на це вирізняє три моменти. Спочатку філософ встановлює завдання і повторює сказане. Потім ставить питання: "Отже, виникає..." Насамкінець дає розв'язок його: "Здається..." Отож спершу Арістотель говорить, що треба з'ясувати докладніше, чим є та чи та з названих вище форм політії. Дослідник, розглядаючи ці питання з наукового погляду, у кожному пункті має дошукуватись істини, а не тільки підходити до цього з практичного боку. Причому жодного моменту не треба випускати з уваги, а намагатися знайти істину. Тож було сказано, що тиранія — певна монархія, політичне об'єднання, деспотичне за характером, бо правитель має громадян за своїх рабів. Олігархія — така форма правління, коли в державі управляють особи з високим майновим цензом. Демократія — форма політії, коли правлячі особи зазвичай не володіють значними статками, а переважно належать до бідняків. А потім Арістотель говорить:

"Отже, виникає перше ускладнення щодо визначення (того, що таке олігархія, а що демократія). Адже, якби більшість у державі була бага-

тою і мала верховну владу, то вийшла б демократія, яка виникає саме тоді, коли править більшість. Подібним чином, коли б десь виявилося, що меншість — це бідні громадяни, але вони утримують владу, то вийшла б олігархія, оскільки ми розуміємо, що олігархія — влада небагатьох. Отож ми бачимо, що таке розмежування форм державного ладу — неправильне".

Таким чином, Арістотель порушує сумнів і спершу розв'язує його. Потім усуває певну відповідь: "А втім, припустімо..." Отже, він твердить, що перше ускладнення виникає з розмежуванням демократії та олігархії. Філософ припускає, що, коли в тій чи іншій державі більшість становлять багаті, а не бідні, й багаті мають верховну владу, тоді логічно цю форму теж вважати демократією. Буває й навпаки: меншість складається з бідних, але, володіючи кращими якостями та більшою відвагою, вони управляють державою. Звідси випливає, що мова йде про олігархію. Але таке розмежування політій не видається доладним, оскільки зазвичай влада більшості — це влада бідних, а панування меншості — це панування багатих. Далі Арістотель каже:

"А втім, припустімо, що хтось зумів би поєднати добробут і меншість або, навпаки, майнову бідність і більшість, — як би тоді довелося назвати форми державного устрою? Олігархією довелося б назвати таку форму державного устрою, при якій посади обіймають заможні, за кількістю малочисельні, а демократією — таку форму, коли влада в руках неімущих, котрих багато. Виникає друге ускладнення: як ми назвемо ці форми державного устрою — ту, де верховна влада зосереджена в руках заможної більшості, й ту, в якій владу утримує неімуща меншість? Адже жодної іншої форми державного устрою, окрім указаних, не існує!"

Отже, Арістотель усуває всяку (можливу) відповідь на поставлене запитання. Так, хтось може поєднати меншість (громадян) з багатством, вважаючи це за олігархію, та більшість із бідністю, вважаючи це за демократію. Адже олігархія — та форма, за якої меншість управляє державою. Демократія — та форма, коли при владі більшість бідних громадян. Але тут знов виникає ускладнення: коли політії розділені достатньою мірою, так, що не існує ніяких інших форм, окрім названих вище, то не можна вважати однією й тією самою політією і владу бідної, і багатої більшості. А потім Арістотель говорить:

"Отже, з наведених міркувань, здається, випливає таке: те, що верховна влада перебуває в руках меншості чи в руках більшості, — є відносною ознакою і тих визначень, що стосуються олігархії та демократії, тому що скрізь заможних буває меншість, а неімущих — більшість. Отже, за цією ознакою не можна розрізняти вказані форми (олігархію й демократію). Демократична форма правління визначається саме пануванням бідної більшості, олігархія — багатої меншості. Отже, ознаками розрізнення цих форм є бідність і багатство. І там, де влада — чи

більшості, чи меншості — спирається на багатство, ми називаємо її олігархією. Там, де правлять бідняки, — це демократія. А та ознака про більшість чи меншість вважається випадковою, оскільки значним статком володіє небагато осіб, свободою ж користуються всі громадяни. Отож, виходячи саме з таких засад (багатства і свободи), і ті, й інші (олігархи та демократи) обґрунтовують свої претензії на владу в державі".

Отже, Арістотель робить висновок, що й буде розв'язком, і говорить, що суть даного сумніву полягає у наявності випадкових ознак, які неминуче постають, коли визначати форми влади. Мова про те, що (така випадковість, як) більшість, зумовлює форму демократичного правління, влада ж меншості (друга випадковість) характерна для олігархії. (Тут треба розуміти, що) скрізь бідних буває більше, ніж багатих. А тому ця випадкова ознака не розрізняє (форм державного устрою). Так, поняття "олігархія" не пов'язане з таким поєднанням, як "бідна меншість" або "багата більшість". Ознаки, що характеризують олігархію, — багатство й бідність. Отже, там, де виходять із засад багатства, правління характеризується однією метою (обіймання посад на основі високого майнового цензу). У демократії все підпорядковується свободі, що є кінцевою метою правління (бідної) більшості. Тому, коли навіть у державі править більшість або меншість, але в ній спираються на високий майновий ценз, — там пануватиме олігархія. А скрізь, де правлять бідні (громадяни), незалежно від того, чи їх більшість, чи меншість (хоч найчастіше їх усе-таки більшість), — маємо демократію, оскільки основна мета в такій державі — досягнення свободи. І тому обидві групи громадян обґрунтовують свої домагання на владу: олігархи бажають бути на чолі, оскільки вони багаті, а більшість (бідних) не хоче поступатися владою меншості, вважаючи, що всі мають однаковою мірою користуватися свободою. І Арістотель продовжує:

"Насамперед необхідно дослідити, як мовлять зазвичай, відмінні засади олігархії і демократії, а також те, що вважається справедливістю з погляду цих форм правління".

Отже, з'ясувавши, за допомогою чого визначаються форми демократії та олігархії, філософ у цьому уривку наводить твердження стародавніх (учених) з цього питання. Оскільки вони ставили такі форми в залежність від справедливості, то він у цій частині з'ясовує поняття "справедливість" із погляду демократії та олігархії, а також (аналізує), в чому вони мали слушність, у чому ж помилялися. І філософ ділить свої міркування на дві частини. У першій з них він припускає більший засновок. Потім продовжує: "Адже всі..." Тож спочатку Арістотель ставить завдання з'ясувати такі поняття, як "влада багатьох" і "небагатьох", та погоджується із твердженнями стародавніх

(учених), що дане питання треба розглядати з точки зору багатства й убогості. Отже, форми (демократії та олігархії) визначають на підставі справедливості. А тому можна твердити, що політія — таке впорядкування стосунків між громадянами, яке вважається справедливим. Ось чому необхідно розглянути, що таке справедливість з погляду олігархів, а що — з погляду демократії. А потім Арістотель говорить:

> "Адже всі вони (олігархи й демократи) спираються певним чином на справедливість, але при цьому зупиняються на тих міркуваннях, які, на їхню думку, й визначають поняття "справедливість". Насправді ж, коли такі міркування розглянути з усіх поглядів, вони не з'ясовують цього поняття. Здається, справедливість полягає у певній рівності, і насправді так і буває, але це стосується не всіх, а тільки рівних. І нерівність уявляється як справедливість і є такою насправді, але вона теж не стосується всіх, а тільки нерівних. Тим часом дехто полишає без уваги питання: для кого? — а тому судить хибно".

Отже, Арістотель розвиває тему, аби з'ясувати поставлене завдання. Оскільки, як було вказано, стародавні визначали поняття "політія" у зв'язку з поняттям "справедливість", тобто вважаючи, що справедливість як реальність — відносне поняття, то спершу (філософ) доводить, що справедливість — певне відносне. Потім на конкретних прикладах (він показує), що справедливість — не абсолютне поняття: "Однак найголовніше..." Тут перше питання Арістотель ділить на дві частини. Спочатку наводить твердження стародавніх про те, що справедливість — щось відносне. Потім з'ясовує мотиви, які вони використовували для таких висновків: "Причиною цього є те..." Отож філософ вказує, що стародавні (дослідники), визначаючи демократію та олігархію, вважали справедливість чимось відносним, що має певні межі. Вони твердили, ніби справедливість як таке є не абсолютне поняття, а певне нереальне й відносне. І звідси видно, що справедливість у їхньому уявленні сприймається як певна пропорція і певне достоїнство. Принаймні це поняття — роздільне, воно по-різному співвідноситься з різними поняттями, такими, як достоїнство, благо тощо. І це спостерігається як при демократії, так і при олігархії. За панування олігархії справедливість пов'язана з багатством, за демократії — із свободою. Зрозуміло й те, що блага є не абсолютні, а відносні поняття, — мова про матеріальні блага. Абсолютними є чеснотливі (справи). Далі: видається, що справедливість — це рівність, тобто вона полягає у певній рівності, одначе як співвідношення, що випливає із стану справ у суспільстві, де, звичайно ж, існує поділ громадян (на розряди), тому до них у відповідній пропорції застосовується принцип справедливості. Отже, для них таке поняття залежить від певного достоїнства.

Таким чином, як існує певне співвідношення між предметами, що підлягають розділенню, так і рівні у чеснотах громадяни, на думку дослідників, мають отримувати однакову частку з тих благ, що розподіляються. Коли ж громадяни виявляють різні чесноти, тобто неоднаковою мірою, — вони повинні й отримувати неоднакову частку із загальних благ, у такому співвідношенні, у якому виявляються їхні чесноти. (Тут ще мається на увазі й таке): хто володіє більшими достоїнствами — той (має право на отримання більшої частки із загальних благ). Стародавні (вчені), сумніваючись у справедливості олігархії та демократії, вважали, нібито вона полягає в однаковому праві на володіння предметами. Однак вони не усвідомлювали, наскільки хибно судять про ці речі, оминаючи увагою розгляд поняття "справедливість" як певне абсолютне. А далі Арістотель говорить:

> "Причиною цього є те, що вони спираються на судження про самих себе. Більшість же людей, коли судять про власні справи, — погані судді. Оскільки справедливість — поняття відносне і розрізняється в залежності від властивостей предметів і такою ж мірою від особистості, як про це мовиться в "Етиці", то щодо рівності, яка стосується предмета, погоджуються всі, але щодо рівності, яка стосується людей, сперечаються найбільше, і головним чином через щойно вказану причину, а саме: через хибне судження про самих себе".

Таким чином, Арістотель з'ясовує причину хибних тлумачень про поняття рівності й ділить питання на дві частини, оскільки визначає причину двояко. Потім: "Зрештою..." Отже, спершу філософ говорить, що причина полягає у неправильному судженні про людей як суб'єктів. Вони, звичайно ж, розглядають їх подібно до предметів, тобто рівність вбачають тут як певне предметне поняття. А судячи про самих себе, вони роблять це надто невдало. Річ у тім, що для цього потрібно мати деяку розсудливість, яка визначає правильні бажання на основі чеснот. Бо все те, що спотворює ці бажання, спотворює і розумні судження. Відтак судження про самих себе спотворюється неправильними і порочними бажаннями. Людина ж переважно має перекручені бажання відносно себе, бо ж, безперечно, кожен поглинутий увагою і любов'ю до самого себе. І тому саме через любов до себе людина відхиляється від правильної мети. Тож, судячи про себе саму, вона робить помилкові висновки. Далі (Арістотель) говорить: "Більшість людей..." Мудреці ж судять про себе правильно, оскільки вони мають розсудливість і правильні бажання та розуміють своє місце у житті. Тому вони не прикуті увагою до самих себе, бо роблять істинні висновки як про інших, так і відносно себе, вважаючи, що справедливість однаковою мірою залежить від властивостей предметів та людських рис, як про це мовлено в "Етиці". Стародавні ж, котрим належало чинити розподіл благ, спиралися на судження про самих себе. Во-

ни припускали рівність, зважаючи на властивості предметів, а не осіб, а тому, зрозуміло, були поганими суддями. А потім Арістотель каже:

> "Зрештою, і олігархи, й демократи, вважаючи, що вони дійшли згоди у відносному розумінні справедливості, переймалися тією думкою, ніби вони розуміють її абсолютно. Олігархи міркували так: коли в чомусь — скажімо, у володінні рухомим майном — громадяни не рівні, то це означає, що вони не рівні і в решті. Демократи ж міркують по-своєму: мовляв, коли вони в чомусь рівні, приміром, відносно свободи, то, значить, рівні в усьому".

Отже, Арістотель доводить і друге твердження, говорячи, що судження олігархів та демократів про справедливість хибні через вказану причину. І, дійшовши певної згоди у розумінні цього питання, вони вважали, нібито з'ясували його повністю. Насправді ж вони не розуміли, як треба тлумачити дане поняття (справедливість). Прихильники олігархії судили так: мовляв, коли ті або ті громадяни не рівні в чомусь, то вони нерівні взагалі (абсолютно). Наприклад, відносно багатства існує нерівність — котрийсь (із громадян) багатший за другого, — отже, вони не рівні в усьому. А тому (твердили вони) недоцільно розподіляти суспільні блага порівну. Прихильники ж демократії правили своєї: мовляв, оскільки громадяни мають однакове право на свободу, то таку рівність треба поширити і на решту (життєвих благ), тому всі вони повинні отримувати однакову частку із суспільних благ. А коли панує нерівність щодо свободи, то й частка із загальних благ для кожного має бути різною. Отже, зрозуміло, вони сприймали справедливість не в абсолютному, а у відносному значенні. Дехто ж (із них) твердить зовсім протилежне, вважаючи, що коли існує рівність відносно майна, то вона панує взагалі. А коли існує рівність у користуванні свободою, то вона теж панує як певне абсолютне. А далі філософ говорить:

> "Однак вони й тут випускають з уваги найголовніше. Бо ж справді: коли б громадяни вступили до об'єднання задля набування майна, то могли б брати участь у державному управлінні такою мірою, якою володіють майном. У цьому випадку твердження олігархів мало б під собою підстави, адже олігархи не вважають справедливістю, коли, приміром, хтось уніс би до якоїсь справи одну міну, а вимагав сто, нарівні з іншими, що внесли решту суми".

Отже, Арістотель доводить, що вони не прагнуть до абсолютної справедливості. І спочатку він говорить це, маючи на увазі олігархів. Потім (з'ясовує це) про всіх: "Не задля того..." У першій частині (розгляду даного питання) філософ каже, що (прихильники олігархії) випускають з уваги найістотніше. Так, коли б держава утворювалася на засадах багатства і власності (що для них є визначальним) і громадяни об'єднувалися б теж з огляду на ці умови, то їхня участь у дер-

жавному житті залежала б від їхнього майнового стану. І в такому випадку міркування (прихильників олігархії) мали б під собою підстави, бо тоді рівні у майновому стані отримували б однакову частку із суспільних благ, не рівні ж — різну. А ще вони не вважають справедливістю, коли б хтось уніс до загальної суми (суспільних) благ із ста мін одну міну, а зажадав би всі сто. Не можна також вважати справедливістю й те, коли хтось, внісши до спільної скарбниці менше, отримав би натомість стільки, скільки об'єднання мало від початку. Нині ж, зрештою, держава не утворюється на засадах багатства, а (не відкидаючи його) задля чогось іншого. Тому й видно, що прихильники олігархів не зрозуміли поняття "справедливість" в його абсолютному значенні. І Арістотель продовжує:

> "Держава створюється не задля того, аби жити, а здебільшого для того, щоб жити щасливо. А то можна припустити існування держави, яку складають раби й решта живих істот, чого насправді не буває, бо ні ті, ні інші не здатні користуватися життєвим щастям".

Отже, Арістотель, виходячи з універсальних понять, доводить, що ні одні, ні інші (вчені) не розглядали справедливість в абсолютному розумінні. Оскільки справедливість стосується і мети, яку ставить держава у своїй діяльності (а вона не багатство, а щось інше), то (заявляє філософ) цю мету можна побачити, коли з'ясувати поняття "справедливість" — як абсолютне, так і відносне. І свої твердження Арістотель ділить на дві частини. Спочатку він з'ясовує, задля чого утворюється держава. Потім вносить поправку, звідки видно головне завдання: "Виходячи з цього..." Тут перше твердження він ділить на дві частини. Спочатку Арістотель доводить, що держава утворюється не задля досягнення певного і часткового блага чи чогось (іншого). Далі — задля чого, власне, вона утворюється: "Держава ж виникає..." Тут перше питання філософ розглядає двояко. Насамперед з'ясовує, що держава не утворюється задля досягнення особистого щастя (в абсолютному розумінні). Потім — і не задля встановлення (торговельних) зв'язків чи війн: "Так само..." Отже, Арістотель спершу виясняє, що держава утворюється не задля щастя котрогось із громадян, не задля досягнення (матеріальних) багатств, не задля досягнення часткового блага (вважають-бо, ніби саме така кінцева мета у держави), а для того, щоб жити щасливо. Адже, коли б досягнення абсолютного блага (в житті) було головною метою для держави і кожен мав би відношення до цього, тобто до життя і до мети, то, оскільки раби і тварини також певною мірою пов'язані із життям як з певним абсолютним (поняттям), вони теж мали б відношення до мети, яку ставить держава. Однак до держави, яка кінцевою метою має досягнення щасливого життя, вони не відносяться безпосередньо, бо не беруть участі в досягненні того щастя і життя, що окреслюється влас-

ним вибором. Тому зрозуміло, що держава не утворюється задля досягнення абсолютного щастя. А потім Арістотель говорить:

"Так само держава виникає не задля утворення оборонного чи наступального союзу, не з метою відвернення кривди від когось і не задля взаємного обміну й торгівлі".

Філософ з'ясовує, що не задля війн чи взаємного обміну утворюється держава. І свої міркування він ділить на дві частини, доводячи власні твердження двояко. Потім: "І те, що це саме так..." При цьому перше твердження Арістотель ділить ще на дві частини. У першій з них він приходить до певного висновку. У другій (частині) доводить (власне твердження): "А то..." Арістотель твердить, що держава утворюється не задля якоїсь військової спілки, щоб вести війни з ворогами або давати відсіч усякому противнику. Не утворюється вона і для здійснення взаємного обміну, укладання торговельних угод чи отримання прибутків. А потім Арістотель каже:

"А то етруски, й карфагенці, і взагалі всі народи, пов'язані між собою торгівлею, вважалися б немовби громадянами однієї держави. Щоправда, у них існують угоди стосовно ввезення й вивезення товарів, договори про невчинення кривд один одному, є й письмові постанови щодо взаємодопомоги".

Отже, Арістотель доводить власне твердження, говорячи, що, коли б держава створювалася на таких (зазначених вище) засадах, тоді етруски й карфагенці, маючи угоди між собою, вважалися б однією державою. Однак це не так. Адже держава не утворюється задля певної військової спілки. У них, щоправда, існують договори про ввезення й вивезення товарів, де визначено, якими предметами треба обмінюватися. Потім: між ними укладено угоди про усунення взаємних непорозумінь, а також про взаємодопомогу в разі якоїсь загрози з боку ворога. І Арістотель продовжує:

"Але в них відсутні якісь спільні органи влади, навпаки, в кожного з цих народів є свої державні інституції".

Отже, доводячи хибність (тверджень), Арістотель спростовує й те, що (з них) випливає. І свої міркування він ділить на дві частини та обґрунтовує їх двояко. Потім: "Ні етруски..." Тобто філософ вважає (і це зрозуміло), що етруски й карфагенці — не одна держава, бо кожна (з них) має свої органи влади. Хоч між ними й існують взаємні договори, однак вони підлягають не одній, а різним владам. Одні інституції в етрусків, інші — у карфагенців, тому вони не є однією державою. А далі Арістотель говорить:

"Ні етруски, ні карфагенці не думають про те, якими повинні бути інституції їхнього союзника, турбуючись тільки про те, аби взаємні угоди були справедливими та щоб ніхто не порушував їх і не чинилась

взаємна несправедливість. Про чесноти та усунення пороків (вважають вони) повинні дбати ті, хто стежить за дотриманням порядку. Саме в цьому й полягає необхідність для держави піклуватися про чесноти громадян, коли вона прагне вважатися справжньою (державою), а не тільки на словах. А то державне об'єднання перетвориться на звичайну спілку, яка відрізнятиметься від решти — скажімо, військової (спілки), укладеної із союзниками, що живуть на певній відстані, тільки простором. Та й закон у такому випадку виявиться звичайним договором, чи, як мовив софіст Лікофрон, просто гарантією особистих прав, однак такий закон неспроможний зробити громадян достойними і справедливими".

Отже, спростовуючи висновок, Арістотель наводить друге пояснення. Він говорить, що (і це зрозуміло) ні етруски, ні карфагенці не становлять одну державу, оскільки не піклуються про те, якими повинні бути чесноти одне в одного. Ніхто з них не турбується про те, яким чином досягти справедливості, ні про те, щоб з того чи іншого боку не було вчинено якогось зла. Отже, вони не узгоджують цих питань чи своїх намірів, а тільки остерігаються того, аби один одному не спричинювати кривди. Вони вважають, що то справа законодавця — пильнувати, аби в державі дбали про чесноти й усували зло, прищеплюючи громадянам хороші риси. Адже зрозуміло, що справжня держава (в хорошому розумінні) має бути такою не на словах, а на ділі, а для цього треба подбати про чеснотливість своїх громадян. А то, коли цього не буде і не докладатиметься якихось зусиль для цього, держава перетвориться на якесь інше об'єднання. (Ми знаємо, що) військові союзники допомагають один одному у війні проти ворогів, укладають різні угоди й договори тощо. Подібним чином можна говорити й тут: коли дві держави, віддалені одна від одної географічним положенням, але пов'язані угодами й договорами, допомагають одна одній під час війни, то вони різняться між собою тільки простором — тобто ці (спільники) живуть по сусідству, ті ж — далеко. І закон для них все одно, що звичайний договір, який і відвертає взаємну несправедливість, і не зробить громадян хорошими, а буде, як образно висловився софіст Лікофрон, гарантом певних прав, аби вони не чинили взаємної шкоди. Однак такий договір не зробить достойними громадян, котрі не дбатимуть про чесноти чи справедливість. І філософ продовжує:

"І те, що це саме так (тільки турбота про моральне виховання становить істинну суть держави), зрозуміло, бо коли б хтось і з'єднав відокремлені простором місцевості в одну, так щоб, приміром, міські мури Коринфа й Мегар доторкалися одне до одного, все ж однієї держави не утворилося б. Не було б цього і в тому випадку, якби Мегари й Коринф вступили між собою в спігамію, хоч і останнє є прикметною особливістю в спілкуванні між державами. Не утворилося б держави і в тому випадку, коли б люди, живучи на відстані одне від одного, але не

такій значній, щоб була незмога спілкуватися між собою, встановили закони, які забороняли б їм чинити несправедливість стосовно одне одного в торгівлі, коли один з них — тесляр, другий — селянин, третій — швець, четвертий — ще хтось, і навіть коли б їхня кількість досягала десяти тисяч, все одно їхнє спілкування торкалося б тільки торгівлі та оборонного союзу. Чому ж у такому випадку не утворилося б держави? Мабуть, через відсутність близькості зв'язків. Справді, коли б вони, підтримуючи такі зв'язки, об'єдналися, причому кожен дивився б на свій дім мов на державу, і коли б вони допомагали одне одному, як за оборонного союзу, аби тільки відвернути несправедливість, то й у такому випадку, якщо розглянути старанно, не вийшло б однієї держави, навіть коли б вони й після об'єднання ставились одне до одного так, як ставились, живучи окремо".

Отже, Арістотель наводить другий доказ на підтвердження того, що держава не утворюється для воєн, чи обміну, чи інших угод. Дехто запевнить, мовляв: коли б етруски й карфаґенці перебували поблизу й проживали в одному місті, підтримуючи обопільні зв'язки через обмін, торговельні угоди, то вийшла б одна держава. (Філософ) спростовує таке твердження, наводячи доказ. Свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них Арістотель, власне, й наводить доказ (для спростування). Потім приходить до висновку: "Отже, зрозуміло..." Тож спочатку Арістотель твердить: мовляв, як видно із викладеного вище, держава не утворюється задля певної спілки, наприклад, військової, чи торговельного обміну, чи іще чогось. Коли б, приміром, дві держави, відокремлені одна від одної простором, такі, як Мегари й Коринф, зблизилися у своєму місцеположенні, так що їхні мури торкалися б один одного, утворюючи немовби один мур, — все одно не утворилося б однієї держави. Адже в них існують різні інституції й різні форми (устрою), тому й зрозуміло, (що це — не одна держава). Так само (не вийшло б однієї держави), якби вони запровадили між собою епігамію. Декотрі з мегарських громадян одружувалися з коринф'янками, або навпаки, бо ж такий зв'язок був характерним у відносинах між державами. Однак і в цьому випадку однієї держави не утворилося б. Так само, коли б певні особи, відокремлені між собою простором, маючи різні оселі, але живучи не так далеко один від одного, щоб не було змоги спілкуватися між собою, встановили закони, які забороняли б їм у торговельних справах ошукувати один одного, і, скажімо, котрийсь із них був тесляр, котрийсь — чинбар, котрийсь — селянин, ще котрийсь — ремісник з іншим заняттям, і їхня кількість досягала десяти тисяч, — все одно їхні зв'язки обмежувалися б торговельним обміном і взаємодопомогою у війні, і тому однієї держави не вийшло б, оскільки вони живуть у державах з різним устроєм. Яка ж причина того, що в цьому випадку не утвориться однієї держави? Не можна ж твердити — мовляв, такий стан справ викликаний

віддаленим розташуванням, тобто, живучи на далекій відстані один від одного, вони не можуть жити в одній державі, — бо ж не віддаль (велика чи мала) робить (з двох держав) одну. Зрештою, буває й так, що саме близькість у географічному положенні сприяє утворенню однієї держави. Однак, навіть (коли припустити), що, з огляду на близькість у розташуванні, люди об'єднаються і підтримуватимуть зв'язки, і при цьому кожен вважатиме свій дім немовби державою, і вони допомагатимуть один одному у випадку війни, але не узгоджуватимуть своїх дій з решти питань, — все одно однієї держави не вийде. Це й зрозуміло, бо ж коли розглянути питання з належною старанністю, тоді виявиться, що ті й ті громадяни перебувають під різною владою, отже, в них не одна й та сама держава. А ще, коли б навіть вони, об'єднавшись, спілкувалися між собою, як і раніше, у торговельних справах, живучи окремо, — тоді також однієї держави не утвориться, бо ж можливо, що в них різні інституції і форми (устрою). А потім Арістотель говорить:

> "Отже, зрозуміло, що держава не є об'єднанням у географічному понятті, вона створюється не з метою відвернення несправедливості, охорони особистих прав чи створення сприятливих умов у торговельному обміні. Щоправда, ці умови мають бути для існування держави, але навіть коли вони й наявні у всій сукупності, держави при цьому не утвориться".

Арістотель робить важливий висновок. Він твердить, що державу не становлять певні географічні поняття. Вона утворюється і не задля того, аби не чинилося взаємних кривд або проводився торговельний обмін. Звичайно, (вважає філософ), такі умови необхідні для існування держави, але навіть за наявності їх держави ще не утвориться. І він продовжує:

> "Держава ж утворюється тоді, коли виникає об'єднання між сім'ями і родами задля щасливого життя, маючи на меті самодостатнє існування. Однак таке об'єднання можливе, коли люди мешкають в одній і тій самій місцевості і коли вони перебувають в епігамії між собою, — чому у державах і виникли споріднені спілки та фратрії, і загальні жертвоприношення, і розваги — і все це для взаємного спілкування. Останнє спирається на почуття взаємної приязні, бо саме приязнь — необхідна умова для співжиття".

Отже, Арістотель з'ясовує причину утворення держави. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них філософ виясняє, що є держава з абсолютного погляду. У другій доводить, що́ є метою держави, задля чого вона утворюється: "Отже, метою..." І спочатку Арістотель доводить правильність того твердження, що держава ґрунтується не на географічних зв'язках. Об'єднання ж, яке має на меті досягнення щасливого життя, складається із сімей, різних родів. При

цьому формальна причина такого об'єднання — прагнення до щасливого й самодостатнього життя, природна ж і безпосередня причина — об'єднання сімей. Під поняттям "різні роди" філософ теж розуміє природну, але віддалену причину. Під самодостатнім існуванням треба розуміти кінцеву причину (утворення держави). Але цього не станеться, коли люди проживатимуть у різних місцевостях і не перебуватимуть одне з одним в епігамії. Ось чому в державі виникають товариські стосунки, які дієво підтримуються й оберігаються, створюються умови для родичання, а спілкування між людьми виявляється у спільних трапезах, банкетах тощо. Подібним чином для співжиття влаштовуються жертвоприношення, спільні розваги абощо. І в цьому є певний смисл, бо дружба особливо необхідна для держави, зокрема для нормального співжиття, без чого держава не існуватиме. І ці заходи, що вживаються, створюють умови для підтримання товариських стосунків, тому їх влаштовують у державі. А потім Арістотель говорить:

"Отже, метою держави є досягнення щасливого життя, і все згадане створюється задля цієї мети. Сама ж держава являє собою об'єднання родів і поселень для досягнення досконалого й самодостатнього існування, яке (як ми говорили) полягає у щасливому й прекрасному житті, тому — треба відзначити — державне об'єднання має на меті досконалу діяльність інституцій, а не тільки співжиття родів".

Отже, Арістотель з'ясовує кінцеву мету утворення держави. І він говорить, що її мета — досягнення щасливого життя. А тому все, що чиниться у державі (і про що згадувалося), підпорядковане цій меті. Держава — це об'єднання, утворене для щасливого життя, і складається вона з різних родів для досягнення досконалого й самодостатнього існування. А щасливе життя полягає в тому, аби перш за все державні інституції добре управляли й діяли на засадах чеснотливості. Звідси зрозуміло, що політичне об'єднання полягає в досконалій діяльності (органів влади) і не має на меті просто діяльності як чогось абсолютного. Отже, мета добре впорядкованої держави — досягнення щасливого життя на основі чеснотливих дій і чудова діяльність самої держави, а не тільки співжиття. Потім Арістотель каже:

"Виходячи з цього, необхідно, аби той, хто дає більшу користь для утворення такого об'єднання, брав участь у державному житті більшою мірою, ніж той, хто рівний з ним за своїм вільним і шляхетним походженням або навіть переважає його, однак у виявах політичної чеснотливості не може зрівнятися з ним; чи (більше, ніж) той, хто переважає його своїм багатством, але програє у чеснотливості. Отже, із мовленого зрозуміло, що всі ті, хто, розглядаючи форми державного ладу, сперечаються з якогось питання, мають слушність тільки частково".

Таким чином, Арістотель вносить поправку (до своїх міркувань), з чого видно його головний намір. Оскільки мета держави — досягнення щасливого життя в реальності, вона можлива тільки за умови доскопалої діяльності держави, яка спиратиметься на засади чеснотливих дій, тобто розсудливості, а політичне життя минатиме саме в такому річищі. Зрозуміло й те, що особи, котрі роблять більший внесок у цю справу (створення такого об'єднання), заслуговують на більшу участь у державних справах, ніж ті, хто рівний з ними у свободі й шляхетному походженні або навіть вищі за своїм станом, однак поступаються у політичній чеснотливості. Так само більша їхня участь і порівняно з тими, хто переважає перших багатством, але програє у чеснотах. Звідси видно, що справедливість — це рівність декотрих осіб відносно певних понять, наприклад, однакового права на участь (у діяльності) задля досягнення мети. У тій політії, де ставиться правильна мета, справедливість тлумачиться з абсолютного погляду. Вона полягає також і в певному праві (достоїнстві) на те, щоб досягти (даної) мети, як це буває за царського правління чи у правильних політіях. А там, де мету визначають неправильно, — справедливості в абсолютному розумінні не існуватиме, — наприклад, за демократії чи олігархії, — оскільки в державах з таким устроєм головна (правильна) мета зазнає перегляду (і перекручення). Завершуючи розгляд (цього питання), Арістотель твердить, що (як видно із сказаного) всі дослідники, з'ясовуючи поняття справедливості, зрозуміли її не в повному, а тільки в частковому обсязі. А потім філософ говорить:

> "Досліджуючи питання, нелегко з'ясувати, кому повинна належати влада в державі: народові, чи багатим, чи чеснотливим, чи одному найкращому з них, чи тиранові".

Отже, з'ясувавши форми політії на підставі відмінностей у системі правління і висунувши твердження, задля чого утворюється держава, філософ говорить тепер про необхідність існування у державі влади. Оскільки влада розподіляється з огляду на певні блага, то він досліджує, на основі яких благ її треба розподіляти. На підставі таких міркувань він ділить дане питання на дві частини. У першій з них досліджує, кому належить управляти в державі. Потім з'ясовує, на підставі яких переваг її треба ділити: "Оскільки..." Перше твердження філософ ділить на дві частини. У першій з них він порушує питання, що є ніби розв'язком. Потім полемізує відносно самих розв'язків: "Справді..." Отже, спочатку він твердить, що, коли досліджуєш дане питання, з'ясувавши перед цим форми політій, нелегко визначити, кому ж, власне, належить управляти державою? Оскільки хтось мусить бути правителем, то (виникає запитання), хто може бути ним: народ, як у тій політії, що має назву демократії, чи багаті, як за олігархії, чи

чеснотливі, як за аристократії, чи котрийсь із найкращих, як за царської влади, чи котрийсь із найгірших, як за тиранії? А далі Арістотель каже:

> "Справді, все це викликає труднощі для відповіді. Бо коли злидарі, користуючись своєю більшістю, почнуть ділити те, що належить багатим, хіба не буде це несправедливістю? Вони ж, постановивши це від імені верховної влади, вважатимуть такий стан справ справедливим".

Отже, Арістотель полемізує щодо окремих тверджень. І він ділить свої міркування на дві частини. У першій з них з'ясовує зміст (тверджень). Потім конкретно досліджує (питання), чи корисніше управляти народові, чи кільком шляхетним особам: "Про решту..." Тут перше питання філософ ділить ще на дві частини. Спочатку він полемізує стосовно тверджень про те, що корисно: управляти простолюдові чи багатим. Потім (твердить те ж саме) щодо однієї, але завзятої особи: "Чи ж не буде..." При цьому перше питання філософ ділить на дві частини. Спочатку доводить, що не корисно управляти простолюдові. Далі (говорить те ж саме) щодо кількох багатих: "Тоді можливо..." Тут перше твердження Арістотель ділить ще на три частини, доводячи його на підставі трьох доказів. Всі вони стосуються того, що не корисно управляти простолюдові. Другий: "Знову ж таки..." Третій: "А ще..." Отже, спершу Арістотель говорить про те, що дане питання (і його з'ясування) викликає багато труднощів. Бо ж хіба можна вважати справедливістю, коли в державі править більшість злидарів, котрим бракує чесноти, а тому вони вдаються до грабунків і забирають, користуючись владою, головним чином майно багатих громадян? Ось чому, аби уникнути такої несправедливості й зберегти єдність у державі, необхідно мати справедливого правителя. Звідси зрозуміло, що несправедливість — найгірше з-поміж усього. А потім Арістотель говорить:

> "Що ж у такому випадку (найкраще) з'ясовує поняття "кричуща несправедливість"? Зрештою, зрозуміло: коли більшість відбере у багатих усе й почне ділити між собою статки меншості, то цим зруйнує державу. Але ж чеснотливість не руйнує того, що має в собі, і справедливість не справляє руйнівної дії в державі. Звідси випливає, що той закон, за яким влада належить більшості, не може вважатися справедливим".

Отож Арістотель наводить друге пояснення. І він говорить, що, коли (злиденна) більшість приходить до влади і, не володіючи чеснотами, грабує майно багатих і чеснотливих, котрі становлять меншість, — це, по суті, означає руйнацію держави. З другого боку, чеснотливість не руйнує того, чим вона є і що вона містить у собі. Так само справедливість не знищує держави, тому зрозуміло, що закон, котрий надає

право більшості мати владу, несправедливий. Отже, не можна допускати більшість до влади. І потім Арістотель каже:

> "А ще (коли вважати закон таким) довелося б визнати справедливими усі дії тирана, бо ж він чинить насильства, достоту як злидарі поводяться з багатими".

Отже, Арістотель наводить третє пояснення. І говорить, що всі дії, вчинені тираном, несправедливі, бо він, поводячись свавільно, робить усяке неподобство і відбирає у підлеглих майно, а це, звичайно ж, кричуща несправедливість. Так само діє простолюд при демократії, вдаючись до насильства над багатими, і шляхом грабунків відбирає у них статки. Отже, з огляду на протизаконні дії, не можна допускати до влади як тирана, так і більшість. Далі Арістотель говорить:

> "Тоді, можливо, буде справедливо, коли правитиме меншість, яку становлять багаті? А коли й вони діятимуть так само, грабуватимуть і відбиратимуть майно у більшості, — хіба це буде справедливо? В такому випадку треба визнати справедливим і протилежне (тобто, щоб більшість грабувала). Однак зрозуміло, що (такий спосіб дій) — надто хибний".

Таким чином, Арістотель доводить, що несправедливо управляти й багатій меншості. І він ділить свої міркування на дві частини. У першій з них філософ з'ясовує, чому некорисно управляти багатій меншості. Потім, що (некорисно) і чеснотливим, і меншості, й більшості: "Отже, необхідно..." Тобто спочатку Арістотель говорить, немовби запитуючи: чи ж справедливо, коли у державі править багата меншість? І своїми доказами він підводить до думки, що несправедливо, бо вона теж, як і (бідна) більшість, шляхом насильства грабуватиме бідних. А то довелося б визнати справедливими дії обох сторін, що було б неправильно. Навпаки, такі дії — справжнє неподобство, кричущий вияв несправедливості, а тому не можна допускати у державі панування багатої меншості. А потім філософ каже:

> "Отже, необхідно, щоб державою управляли і стояли на чолі чеснотливі й шляхетні громадяни? Але ж у такому випадку решта людей не братиме участі в діяльності інституцій, залишаючись без почестей. Ми ж бо вважаємо всяку посаду за почесть, гідну громадянина, за привілей, і, коли завжди при владі будуть чеснотливо-шляхетні громадяни, решту буде позбавлено таких почестей".

Отже, Арістотель доводить, що не пануватиме справедливості й тоді, коли державою правитимуть морально-шляхетні особи, мало їх чи багато. Дехто, можливо, й має слушність, твердячи: мовляв, не треба допускати до влади ані багатої меншості, ані бідної більшості, а необхідно, щоб державою управляли морально-шляхетні громадяни, котрі звершували б усі справи на свій лад — і справедливо, й правиль-

но. Але таке твердження видається хибним. Так, коли в державі правлячими особами будуть тільки морально-шляхетні люди, уся решта буде позбавлена почестей, тобто вона не братиме участі в управлінні, що є почесним (для кожного). Про це, власне, й говориться у четвертій книзі "Етики". Отже, не беручи участі в управлінні, людина позбавляється почестей. Тому це не має слушності. Зрештою, такий стан справ призводить до суперечностей (в об'єднанні), бо ж усі за своєю природою прагнуть почестей — і хороші, й мудрі люди теж домагаються їх, оскільки можуть вирішувати справи і краще, й досконаліше. І коли відібрати в решти такі почесті — у державі виникнуть чвари, пануватиме незлагода. Отже, коли при владі перебувають тільки чеснотливі громадяни — також несправедливо. А потім Арістотель говорить:

"Чи ж не буде краще, коли влада зосереджується в руках однієї, найкращої людини? Але тоді характер правління стане ще гіршим, бо взагалі більшість буде позбавлено усяких почестей. Отже, той, хто не бере участі в управлінні, не має своєї частки в почестях. А тому, навіть коли правителі — чеснотливі громадяни, все одно решта залишається без почестей".

Отже, Арістотель доводить, що буде несправедливо, коли правитиме одна чеснотлива особа. І ділить свої міркування на дві частини. У першій з них він з'ясовує зміст власних тверджень, у другій — (з огляду на можливі закиди з чийогось боку, мовляв, одноосібне правління не принесе користі) — з'ясовує протилежний погляд: "Але, можливо..." Тож спочатку Арістотель говорить, що навряд чи корисно, коли державою управлятиме котрийсь один, хай навіть і дуже чеснотливий, громадянин, бо ж у такому разі решта (громадян) не буде удостоєна честі брати участі в політичній діяльності, а це несправедливо. Відтак у державі виникнуть чвари, спалахнуть бунти, про що вже йшла мова. І така політія буде гіршою, ніж олігархія, адже там до органів влади залучено чимало осіб, а тут тільки одна особа. Така політія зіпсується ще й тому, що ймовірне лихо переноситься значно тяжче однією особою, ніж коли його розділити між багатьма особами. А тому зрозуміло, що влада однієї особи, хай навіть і чесної, — не стане полегшенням. І філософ продовжує:

"Але, можливо, хтось твердитиме — мовляв, закон повинен мати верховенство над владою, а не людина, чия душа підлягає усяким збуренням".

Отже, з огляду на те, що верховенство повинен мати закон, а не людина, Арістотель полемізує з цією думкою. І спочатку він наводить доказ, із якого видно, що повинен правити закон. Потім полемізує з таким твердженням: "Проте, коли..." Арістотель вважає за неподоб-

ство й несправедливість, коли верховенство у державі має людина, а не закон, оскільки людина містить у собі почуття, які роздвоюють волю й відхиляють її від правильної мети, а тому спотворюють судження розуму. Закон же не має в собі почуттів, тому не відхиляє розуму від правильного судження. Отже, краще і справедливіше управляти тому, хто не дає себе відводити від правильної мети, а не тому, хто піддається цьому. І ще: людина може зійти з правильного шляху, закон — ні. Тому зрозуміло, що треба вважати за справедливість, коли верховенство у державі матиме закон, а не котрась особа. А потім Арістотель говорить:

> "Проте, коли закон матиме верховну владу, незалежно від того, складено його в олігархічному чи демократичному дусі, яка буде від нього користь у розв'язанні згаданих ускладнень? У підсумку вийде те ж саме, що у випадку, розглянутому вище".

Отже, Арістотель полемізує, виходячи з протилежного погляду. І говорить, що навряд чи буде справедливо, коли закон, як щось універсальне, матиме верховенство. Адже буває, що закон стосується влади олігархів чи більшості і підпорядкований їхній меті. А в названих устроях, про що вже йшлося, не пропонується правильна мета, отже, й закони там несправедливі. Тому, хоч і кажуть, ніби управляє закон, різниці тут немає. Отже, як уже говорилося, в усіх наведених випадках маємо безпідставні твердження. А далі Арістотель продовжує:

> "Про решту питань мова йтиме в іншому місці. Та ж обставина, що верховна влада мусить перебувати переважно в руках більшості, а не меншості, хай навіть складеної з найкращих (громадян), мабуть, може розв'язати (дане ускладнення) й має у собі певний сенс, а може, й істину".

Полишивши розгляд решти питань, Арістотель з'ясовує, чи доцільніше управління більшості, чи меншості, хай навіть і чеснотливої. І свої міркування ділить на дві частини. У першій з них він робить певне припущення, полишаючи розгляд інших питань, про які не було полеміки, оскільки їхній смисл не стосується даного розгляду, бо й так зрозуміло, що від управління котрогось із найгірших (громадян) буде тільки шкода. Зрештою, це та решта питань мають інший зміст. І ще: через те, що до решти питань виникають сумніви, а стосовно цього ні, — філософ не полемізує з даного приводу. А береться за розв'язання питання, чи корисніше управляти багатьом, чи кільком, хоч і чеснотливим. Тут, на його думку, вже міститься певне розв'язання сумніву, і навіть певна істина, а саме, що правління більшості доцільніше, ніж меншості, хай навіть і чеснотливої. А потім Арістотель говорить:

"Бо більшість, де кожен громадянин, узятий окремо, можливо, й не є корисним, об'єднавшись, стане кращою, ніж небагато чеснотливих, взятих разом, а не як кожен окремо. Скажімо, як обіди, влаштовані на загальні кошти, кращі за обіди, влаштовані за гроші однієї людини. Адже більшість має в собі багатьох осіб, кожна з яких, взята окремо, наділена певною чеснотливістю й розсудливістю. Коли ж ці люди об'єднаються, то вийде немовби одна людина, у котрої багато рук, багато ніг і багато глузду, а разом з тим багато характеру й розважливості. Ось чому більшість краще судять про музику та поезію: одні з них судять про один бік цих творів, інші — про решту, а всі вкупі судять про ціле".

Отже, Арістотель продовжує свій розгляд і спочатку з'ясовує, що корисніше управляти (більшості) простолюду, ніж кільком чеснотливим. Потім він розв'язує це питання та все, що пов'язане з ним: "З цієї причини..." Перше питання він ділить на дві частини. Спочатку висуває твердження. Потім веде полеміку з цього (приводу): "Однак невідомо..." І в першому твердженні він бачить два моменти. Спочатку розкриває другий з них. Потім з'ясовує відмінність між певними (особами): "Але корисні особи..." Отже, спочатку філософ говорить, що, коли нечеснотлива більшість об'єднується, то створює щось краще, ніж хтось самотужки. Отже, всі разом завжди витворюють певне досконаліше, ніж це може зробити хто-небудь окремо. І тут Арістотель наводить аналогію. Так, особи, котрі влаштовують громадські трапези за спільні кошти, роблять це з більшим успіхом, ніж коли хтось влаштовує їх за власні гроші. Так і в цьому випадку: коли є багато громадян, і кожен з них, взятий окремо, має чесноти, певну розсудливість, то, об'єднуючись в одне, вони створюють щось велике й чеснотливе. І коли котромусь бракує якоїсь чесноти — інший має її з надлишком, і коли хто-небудь не виявляє хоробрості — інший засвідчує її з великим успіхом. Ще комусь бракує поміркованості — в іншого ж її досить. Котрийсь неспроможен подбати про щось — а інший виявляє таку здатність. Ось чому, об'єднавшись, вони витворюють немовби одну людину, чеснотливу й досконалу. І (я) переконаний, що така людина має досить розуму, завдяки чому вона може судити (про предмети), вона має також багато рук і ніг, з чиєю допомогою рухається й діє. Достеменно так можна твердити і про характер та вихованість. Сукупність усіх цих людей, об'єднаних в одне спільне, становить немовби одну людину, досконалу розумом і вольову за характером. Арістотель наводить ще одне пояснення-аналогію, твердячи, мовляв, громадяни, об'єднані в певне ціле, становлять щось досконаліше, ніж кожен з них, взятий окремо. Буває так, що багато осіб виконує партії з окремих творів, написаних поетами чи композиторами, значно краще, ніж це зробить одна, (котра навряд чи спроможна добре виконувати різні партії). Те ж саме можна твердити про всі мистецтва й науки. Споча-

тку хтось винаходив щось одне й передавав своїм наступникам, решта вдосконалювали це, передаючи у такому вигляді іншим, аж поки мистецтва й науки набули своєї досконалості. Звідси зрозуміло, що окремі люди винаходили щось одне, а всі разом надали винаходам загальної досконалості. Отже, сукупність усіх винаходів має досконаліший вигляд, ніж коли взяти чийсь окремий винахід. І Арістотель продовжує:

> "Корисні люди відрізняються від кожного індивіда, взятого окремо з гурту, так, як, скажімо, вродливі люди відрізняються від невродливих або як картини художника відрізняються від картин природи. У першому випадку об'єднано те, що в другому розсіяне по різних місцях. І коли об'єднане буде розділене на його складники, то виявиться, що в певної людини може бути гарнішим, ніж написане на картині, око або якась інша частина тіла".

Отже, Арістотель з'ясовує відмінність (з абсолютного погляду) між корисною людиною і кимось із тих, що, об'єднавшись, становлять реально щось одне корисне. І він говорить, що корисні, або чеснотливі, люди відрізняються від кожного з тих багатьох, з кого після їхнього об'єднання вийшло щось одне чеснотливе, достоту як хороша людина відрізняється від поганої. Але кожен з них, узятий окремо з гурту, не є хорошим, тобто не є досконало чеснотливим. Своєю чергою, корисні люди відрізняються від цих, взятих окремо з гурту, як, приміром, різняться між собою малюнки художника й природа. (Наскільки я розумію), в цьому випадку художник, бажаючи намалювати щось як образ людини, приділяє особливу увагу розміщенню очей, менше дбаючи про розміщення решти частин (тіла). Так само він може малювати і положення руки у її кращому вигляді, випускаючи з уваги решту (гірших) положень. Те ж саме можна твердити й щодо інших частин (тіла): художник насамперед дбає про краще положення. А тоді, зібравши докупи всі частини в їхньому кращому вигляді, він творить значно гарніший образ, ніж будь-хто з тих, у кого він щось узяв. Звичайно ж, кожен, у кого він дещо запозичив, має щось прекрасне, але тільки в частковому вигляді, тоді як взяте з усіх є прекрасне загалом. І в наведеному прикладі: кожен, вихоплений з гурту, має щось чеснотливе, але тільки частково. А зібране і складене докупи з них самих — воно являє собою чеснотливість взагалі. Тому у філософа досить слушна думка: картина виконана прекрасно, по-митецькому, тому що вона — немовби узагальнюючий образ зібраних докупи людей і витворених в одне; тому дане зображення, складене у найкращому вигляді з частин, що насправді розсіяні в різних місцях, прекрасніше, ніж будь-яке з тих, вихоплених окремо, коли в одного, наприклад, прегарне око, а в другого чудові руки. Буває й так, що один з них, узятий окремо, має гарніше око, ніж на картині, хоча в решті частин тіла він поступається. Так само (буває), коли котрийсь із них має гарніші

руки, хоча в усьому іншому не може зрівнятися. Подібне можна твердити й про решту (частин) тіла. Достоту так корисна людина відрізняється від кожного з тих, що названі: усі разом, зібрані докупи, мають прекрасний вигляд, немов у них одна душа, хоча в кожному з них вона — окрема. Може бути, що така людина в дечому (наприклад, у певних чеснотах) вирізняється особливо, коли ж узяти до уваги чеснотливість загалом, то поступатиметься. І Арістотель продовжує:

> "Однак невідомо, чи можливо для всякого народу, тобто для всякого простолюду, встановити таку ж відмінність між багатьма й небагатьма корисними людьми. Мабуть, реально таке можливо, стосовно ж деяких народів навряд чи вдасться це зробити. Так само можна міркувати й про тварин. Бо ж справді, чим відрізняються деякі з тварин (як було вказано) від людей? Але стосовно тієї чи тієї більшості ніщо не забороняє вважати проголошене нами істинним".

Філософ розвиває тему, розмірковуючи над тим, чи може існувати така відмінність між простолюдом, тобто загальною кількістю народу, і небагатьма чеснотливими. І незрозуміло, чи народ у своїй сукупності має досконаліший вигляд, ніж небагато чеснотливих, чи ні. При цьому (зазначає філософ) стосовно деяких народів з'ясувати це взагалі неможливо, оскільки вони живуть мов дикуни, схильні до тваринячих дій, і в них небагато розуму. З такого натовпу людей навряд чи витвориться щось чеснотливе, навіть коли вони об'єднаються. А той гурт осіб, що виявляє певні чесноти, розсудливість, — звичайно ж, здатен витворити певне чеснотливе, коли вони утворять об'єднання. Ось чому філософ вважає важким для розуміння питання про те, може з того чи з того об'єднання людей вийти щось чеснотливе чи ні, тобто чи буде воно здатним до правильних дій? Отже, напрошується висновок: треба вважати за доцільніше, коли в державі управляє краща й корисніша особа, хоч і трапляється так, що (як було вже доведено) певний гурт людей діє краще, ніж кілька чеснотливих. А потім Арістотель говорить:

> "Ось яким чином можна було б розв'язати вказане вище ускладнення (тобто чи повинна верховна влада перебувати в руках більшості), а також друге ускладнення, що стоїть у зв'язку з ним: над ким, власне, повинні мати владу вільнонароджені громадяни, що виступають як народ, тобто всі ті, хто і багатством не володіє, і не відрізняється чеснотами".

Порушивши питання про те, кому доцільніше мати владу: народові чи кільком чеснотливим особам, — філософ з'ясовує ще одну складність, тісно пов'язану з цим. Із сказаного вище видно, що народ може діяти двояко. З одного боку, його дії можуть нагадувати дії тварин, позбавлених розуму чи розважливості. В такому випадку, зрозуміло, недоцільно допускати народ до влади, оскільки розуму в нього не буде, і коли він об'єднається, і коли житиме розрізнено. Є й такий на-

род, котрий володіє певними чеснотами (як усі, так і кожен зокрема), тому він повинен панувати більшою мірою, ніж небагато чеснотливих. І навіть коли котромусь бракує чеснот, він, як частина цілого, матиме їх. А допускати до влади народ з тваринячими діями, як уже говорилося, — згубно. Розв'язавши це питання, можна з'ясувати й наступне, тобто чи доцільно панувати народові? Мабуть, так, але над обранцями з народу треба встановити нагляд, вимагати від них звіту за діяльність. Відтак треба з'ясувати й те, кого можна обирати до (органів влади). Звичайно, тут можливі й ті випадки, коли обрані виявляться нечеснотливі, без певних достоїнств. І філософ продовжує:

> "Проте, з одного боку, допускати таких (без достоїнств) до обіймання вищих державних посад — справа, пов'язана з ризиком: не володіючи досить почуттям справедливості, знаннями, вони можуть чинити несправедливо або ж помилково".

Отже, й тут Арістотель відповідає на питання. Потім доводить розв'язок на підставі законів: "Тому-то й Солон..." У першому твердженні філософ бачить три моменти. Спочатку він доводить, що народовладдя — шкідливе й небезпечне явище. Потім (каже), що, з другого боку, дуже ризиковано для держави, коли народ буде зовсім усунуто від участі в управлінні: "Але, з другого боку..." Насамкінець (говорить), що корисно певним чином надати право народові управляти: "Отже, залишається..." Таким чином, Арістотель спочатку твердить, що надто небезпечно для держави залучати до політичної діяльності простолюд, оскільки, не володіючи почуттям справедливості чи розсудливості, він ухвалюватиме хибні рішення і вдаватиметься до беззаконних дій. Відтак буде заподіяно шкоди не тільки громадянам, але й самому народові загалом, що теж загрожуватиме існуванню держави. Отже, керувати державою так — означає виявляти нерозсудливість. Потім філософ каже:

> "Але, з другого боку, ризиковано й усувати його (народ) від участі в управлінні, бо коли в державі багато людей позбавлено політичних прав, коли багато бідняків, тоді в ній виникають ворожі партії".

Отож філософ доводить, що, мабуть, небезпечно й не допускати народ до влади. (Як видно), і в тому випадку (коли народ допускається до політичної діяльності), і в цьому (коли не допускати) — наслідки будуть однакові, а саме те, що суспільство роздиратимуть чвари. Бо ж (у другому випадку) народ буде позбавлений певних почестей. Оскільки ж він становить більшість, та ще й бідну (більшість), то, певна річ, у державі спалахуватимуть бунти, заколоти, що загрожуватиме її існуванню. А потім Арістотель говорить:

> "Отже, залишається одне — надати право народові брати участь у законодавчих і судових органах влади".

Філософ робить третій висновок і каже, що за таких умов державу спіткає лихо, — тобто коли народ не залучатимуть до роботи в державних інституціях. Тому залишається одне: певним чином народ повинен діяти в органах влади, принаймні дорадчих і судових установах. А далі Арістотель говорить:

> "Тому-то й Солон, і дехто з інших законодавців надають народові певне місце (у державній системі), зокрема право брати участь у виборах посадових осіб, а також вимагати звіту від них (урядовців) за їхню діяльність (коли ті завершать свою службу). Проте кожен з них, взятий окремо, не допускається до управління. Коли народ об'єднаний в одне, він здатний щось вимислювати і вкупі з рештою (кращих) дає користь державі, подібно до того, як неочищені харчові продукти в суміші з чистими роблять їжу кориснішою, хай навіть цих очищених продуктів буде небагато. Кожен з них, вихоплений окремо, не здатен прийняти бодай якесь більш-менш вдале рішення".

Отже, Арістотель доводить розв'язок на підставі законів та засад тієї державної системи, яку встановили стародавні законодавці. І він ділить свої міркування на дві частини. У першій з них філософ з'ясовує зміст твердження. У другій полемізує з міркуваннями (стародавніх) про державне впорядкування: "Сама система..." Арістотель говорить, що, коли народ не братиме ніякої участі в управлінні державою, сподіється чимало лиха: наприклад, спалахнуть бунти, заворушення тощо. Ось чому Солон та дехто з інших (стародавніх) законодавців видали закони, згідно з якими народ допускається до виборів посадових осіб і нагляду за їхньою діяльністю. Однак вони не хотіли, щоб кожен зокрема впливав на вибори і чинив нагляд. І мали слушність, бо кожен з громадян сам по собі не володіє чеснотами (з указаної вище причини), тому в цих справах потрібні спільні й узгоджені дії. Об'єднання ж (як уже говорилося) набуває зовсім іншого вигляду. З одного боку, кожен з громадян, вихоплений окремо, не має досить досвіду і знань, щоб чинити нагляд і вимагати звіту, народ же у своїй сукупності — має, бо там завжди знайдуться особи, котрим не бракує таких чеснот. А тому спільні рішення набуватимуть значно більшого значення, ніж рішення окремих, хай навіть чеснотливих та мудрих, осіб. Подібно до того як з їжею: коли споживати неочищену в суміші з чистою, то вона корисніша, ніж сама неочищена. Навіть більше, неочищена їжа шкідлива, а змішана з чистою — вона поліпшує свої смакові якості, немовби зрівнюючись з очищеною. Так само і в державі: нерозумні (особи), беручи участь у дорадчих і судових установах, якою-сь мірою радяться з мудрими і, таким чином, приймаючи кращу ухвалу, можуть дати користь державі. Потім Арістотель каже:

> "Саме впорядкування (накресленого нами) державного устрою теж викликає ускладнення. Так, очевидно, правильно судити про медицину

може передовсім той, хто сам працював у царині медицини, виліковуючи (хворих), сприяючи їхньому одужанню, тобто лікар. Те ж саме (можна твердити) і щодо решти мистецтв та всякої діяльності, що ґрунтується на досвіді. І як лікареві доводиться складати звіт (про свою діяльність) лікарям, достоту так і решті потрібно складати звіт іншим. А лікарем вважається і той, котрий працює в цій царині, і той, хто досліджує медицину як науку, і людина, котра щойно здобула медичну освіту. Людей останньої категорії ми взагалі подибуємо скрізь, у всіх мистецтвах, і надаємо право судити (про той чи той фах) таким особам не менше, ніж знавцям".

Таким чином, Арістотель заперечує державну систему, накреслену стародавніми (законодавцями) і з огляду на двоякий смисл закиду вирізняє у своєму твердженні два моменти. Другий: "Проте за цією складністю..." Тут перше питання філософ ділить ще на дві частини. У першій з них з'ясовує закид. Далі робить висновок: "А втім, можливо..." При цьому у першій частині він бачить ще два моменти. Спочатку припускає два силогізми. Потім полемізує, спираючись на них: "Тому, виходячи з цього погляду..." Тут перше питання філософ ділить ще на дві частини, оскільки висуває два твердження. Друге: "Потім, такий же порядок..." Отже, у першій частині Арістотель говорить (про що вже згадувалося), що Солон та дехто з інших (стародавніх) законодавців упорядкували державу так, що народ мав можливість брати участь в обранні посадових осіб і здійсненні контролю за їхньою діяльністю. Видається ж, що (як твердить Арістотель) таке впорядкування викликає певні сумніви в тому, чи воно правильне. Тож з наміром з'ясувати це він висуває силогізм. Так, правильно судити про свій фах здатен той, хто лікує хворого від недуги й виліковує його, тобто лікар. Суть наведеного прикладу ось у чому: той, хто може зробити щось, виводячи висновки з причин та основних засад, здатен розв'язати (складність) до кінця, дошукуючись водночас першопричин і досліджуючи, чому виникає те чи інше (явище), яке існує реально. Отже, він здатен судити про дану складність, з'ясовуючи її зміст і суть. Так і з рештою мистецтв: скрізь спостерігається приблизно те саме, що й у медицині, де лікар з'ясовує характер певної хвороби і шукає засобів, аби запобігти їй або вилікувати її. Потім (Арістотель говорить), що лікарі бувають трьох розрядів. Одні з них ті, котрі не володіють даним мистецтвом, а виконують чиїсь розпорядження й необхідні дії. Другий — той, хто вивчає дану науку, тобто розуміє засади й особливості медицини. І третій — той, хто має певні знання. Ми вважаємо лікарем і особу, котра з'ясовує саме лікування, й відносимо її до другого чи третього (з указаних вище) розрядів. Достеменно так можна твердити, що медицина складається з трьох частин: практичної, теоретичної й експериментальної. Те ж саме можна говорити й про решту мистецтв. І майже скрізь, тобто в кожному з даних ми-

стецтв, випускники з того чи іншого фаху судять про свою науку не набагато гірше, ніж досвідчені знавці. Філософ підкреслює: не набагато гірше, — тому що знавці, попри все, краще розбираються у своєму виді мистецтва, звичайно, у відносному розумінні. А далі Арістотель говорить:

"Потім, такий же порядок можна встановити і при виборах. Однак правильний вибір можуть зробити тільки знавці своєї справи; наприклад, люди, що знаються на землемірстві, можуть правильно обрати землеміра, а люди, що добре тямлять у морській справі, — керманича. І коли у виборах на деякі роботи й ремесла беруть участь і дехто з не причетних (до цих робіт і ремесел) людей, то в даному випадку вони не краще судитимуть про те чи те заняття, ніж знавці".

Отже, Арістотель висуває друге твердження, говорячи, що, як у судженнях про свій фах, так і у виборах, скажімо, землеміра, селяни судитимуть краще, оскільки добре розбираються у цій справі. Достоту так можна твердити і про решту мистецтв. І в цьому є слушність: вибори пов'язані з бажанням кандидата, саме ж обговорення (кандидатури) є з'ясування тих речей, які стосуються мети (виборів). Обговорювати ж належним чином ці речі — справа знавців. Тому зрозуміло, що саме вони правильно судять і вибирають. І навіть коли приватні особи роблять у чомусь правильний вибір, то не так, як знавці, не краще за них. Правильний вибір або рішення в останніх — воля випадку. Знаючі ж особи усе з'ясовують не так. А потім Арістотель каже:

"Тому, виходячи з цього погляду, не слід було б надавати народові вирішального голосу ані при виборах посадових осіб, ані при звіті про їхню діяльність".

Таким чином, філософ висуває твердження про те, що народові не можна надавати права голосу на виборах і в справі звітності посадових осіб за свою діяльність. Тут напрошується висновок: головний вплив на виборах та при контролюванні повинен справляти знавець, як розсудлива особа. Народ же не вирізняється обізнаністю чи розсудливістю. Ось чому некорисно й недоцільно допускати народ до вирішальних подій на виборах і в складанні звіту. І Арістотель продовжує:

"А втім, можливо, такий порядок у цілому й хибний. По-перше, з огляду на попереднє зауваження, хоч народ у своїй сукупності й не є цілком рабським, однак кожен з них, вихоплений окремо, судитиме гірше, ніж знавці. Об'єднана ж юрба судитиме краще, чи, в усякому разі, не гірше знавців".

Отже, Арістотель розв'язує і це завдання, ділячи свої міркування на дві частини, з огляду на подвійне спростування сумніву. Потім: "По-друге, в деяких випадках..." Філософ говорить, що, можливо, усе це

(сказане вище) — помилкові судження. Адже народ, маючи певні чесноти, не діятиме по-тваринячому, а з допомогою знавців прийматиме слушні рішення. Він також у своїй сукупності справлятиме позитивний вплив на виборах чи у справі контролю за діяльністю посадових осіб. І коли кожний із них, вихоплений окремо, не матиме досить розуму й чесноти, аби зробити правильний вибір чи контроль, то всі разом, об'єднавшись, матимуть абсолютні чесноти. З цього видно, що філософ, даючи відповідь, спростовує своє попереднє твердження, коли говорив, що народ не має розуму і знань. Тут він говорить, що, можливо, у якійсь із політій, і не варто, а то й шкідливо народові володіти вирішальним голосом на виборах чи в контролі, — наприклад, за панування царської влади. Там при владі один (цар), що має розсудливість, решта ж кориться, як домашні господареві, а не як нижчі вищому. В такому випадку народові недоцільно мати владу. А в тій політії, де панує рівноправність, — влада народу дає користь. А потім Арістотель говорить:

> "По-друге, в деяких випадках навіть сам майстер не буде єдиним і найкращим суддею. Адже часто на справі розуміються й особи, що не володіють особливими знаннями в мистецтві; наприклад, дім знає не тільки той, хто його збудував, а, можливо, про нього краще судитиме той, хто користується ним, тобто господар. Достеменно так керманич знається на кермі краще, ніж майстер, що виготовив кермо. І про бенкет судитиме краще гість, ніж кухар. Отже, виходячи із сказаного, мабуть, швидко можна знайти розв'язок у намічений нами спосіб".

Таким чином, Арістотель відкидає заперечення, немовби спростовуючи більший (засновок). І він говорить, що твердження, ніби тільки знавець здатен судити про мистецтво краще, ніж будь-хто (з інших), — помилкове. Тут мова йде про те, що декотрі, змайструвавши той чи той виріб, не користуються ним, а тому судять хибно про даний предмет. Добре ж судитимуть про нього ті, хто користуються ними (предметами). Так, не тільки будівельник може судити про дім, а ще краще про нього судить той, хто користується збудованим, — мова йде про господаря. Достоту так і керманич, беручи кермо від майстра, судить про нього краще, ніж сам майстер. Гість, вживаючи страви на трапезі, краще судить про застілля, ніж кухар. Отже, цю складність, здається, розв'язано. Те ж саме можна твердити й про тих, хто користується владою і судить про неї краще, (ніж решта). Так, з одного боку є народ. І, з другого боку, є три види мистецтва, що існують у послідовному взаємозв'язку між собою. Перший (з видів) — сам матеріал, з якого майстри роблять певні заготовки. Другий вид — коли матеріалові надають якоїсь форми, наприклад, вигляду корабля. Третій — саме користування (ним). І ці три види мистецтва взаємопов'язані між собою. Тут перша дія має в собі суть другої (наприклад, колоди треба розта-

шувати так, щоб можна було складати корабель). А в другій дії враховують суть третьої: тобто кораблеві надається така форма, яка призначена для користування, що є кінцевою метою даного мистецтва. І це останнє (користування) вважається першопричиною решти дій. Тому, з'ясовуючи першопричину, судять і про сам предмет. Ось чому той, хто користується ним, судить правильніше, ніж той, хто надає матеріалові певної форми. І коли людина має певні знання у цій справі й користується (даним предметом) — вона, безперечно, судить краще й певніше, ніж решта. А далі Арістотель каже:

"Проте за цією складністю йде друга. Мабуть, виглядає дивно, що прості люди матимуть у важливих справах більший вплив, аніж чесноти. Але ж контроль за діяльністю інституцій і вибори їх — справа надзвичайно важлива, а тим часом, як мовлено, в деяких державах це відбувається з волі народу, бо народні збори мають верховну владу в усіх таких справах. При цьому в народних зборах, у раді й суді беруть участь люди з невеликим майновим цензом і всякого віку, скарбниками ж та командувачами, і взагалі найвищими посадовими особами, бувають громадяни, котрі володіють великим майновим цензом і мають зрілий вік".

Отже, Арістотель висуває другий закид стосовно того впорядкування і свої твердження ділить на дві частини. У першій з них філософ робить закид. У другій дає розв'язок: "Те питання..." Тобто спочатку філософ говорить, що за цією складністю йде друга, логічно пов'язана з попередньою. Так, (твердить він), недоцільно обирати верховними особами громадян, котрим бракує розсудливості. В державі особливу вагу має обрання посадових осіб і контроль за їхньою діяльністю. Отже, призначати на вищі посади гірших людей — шкідливо. Народ може бути нерозсудливим, тому зрозуміло, що шкідливо допускати його до виборів та контролю за діяльністю чеснотливих осіб. Проте, як мовлено, в деяких державах такі права надано народові. Там він має вирішальний вплив на виборах і в справі контролю. А в окремих державах до роботи в інституціях і до участі в дорадчих та судових засіданнях залучають і громадян зовсім низького стану; вони вирішують питання про почесті, й управляють багатими, і командують військом, і взагалі мають більше прав, ніж громадяни вищого стану. Тому й зрозуміло, що таке впорядкування нікуди не годиться. А потім Арістотель говорить:

"Проте й останню складність можна було б розв'язати так само легко, що й першу, і, можливо, вказаний порядок — правильний. Бо влада — не суддя, не член ради, не член народного зібрання, а суд, рада і народне зібрання; кожен же із названих членів являє собою тільки частину самих інституцій (мова про членів ради, народного зібрання й суду). Тому народ на законних підставах має верховну владу над важливішими справами (в житті держави). Адже і народне зібрання, і рада,

й суд складаються з багатьох осіб, до того ж їхній майновий ценз загалом перевищує майновий ценз кожного окремо чи небагатьох, що посідають високі пости в державі. Ось у такий спосіб розв'язується це питання".

Отже, Арістотель розв'язує і цю складність. І спочатку він робить це. Потім філософ з'ясовує, що з викладеного зрозуміло, а що незрозуміло: "Отже, з першого..." І спочатку він говорить, що дане питання розв'язується у такий самий спосіб, як і перше. Він також зазначає, що, можливо, й правильно, коли народ має вплив на виборах і в контролі над владою. Адже за такого порядку судить про владу і керує на виборах не суддя, не член ради, не претор, не член народного зібрання, а весь народ, зібраний докупи, з якого складається і рада, й суд, і зібрання, і кожен з них у такому випадку виступає як радник, як суддя і як член народного зібрання. І зрозуміло, що тоді корисніше управляти всьому народові, ніж небагатьом, бо він має більшу здатність, ніж декілька осіб. Адже весь народ у своїй сукупності складається із знавців, поміркованих осіб та осіб нижчого стану, і народ являє собою там і раду, і правління, тож зрозуміло, що почесніше керувати всьому народові, ніж котромусь одному чи небагатьом. Тож виходить, що попередній закид не має смислу. Хибне й те твердження, ніби народ — нерозсудливий і нерозумний. Навіть коли й є такі, однак не всі. (Коли ж припустити, що) народ у своїй сукупності нікчемний, без жодної мудрої та розсудливої людини, — в такому випадку навряд чи доцільно допускати його до виборів та контролю над владою. Звідси випливає також (і в цьому філософ намагається переконати нас), що ліпше справляти вирішальний вплив на виборах і чинити нагляд у державі всьому народові, ніж небагатьом особам. І він говорить, що народ, складаючись із хороших за якостями громадян, розсудливих і поміркованих, має більші права на управління державою, ніж небагато осіб. А народ, складений з нікчем, не гідний цього. Арістотель твердить, що в тій державі, де котрийсь (із громадян) вирізняється чеснотами, а решта за природою мусять коритися, — в такій державі недоцільно залучати народ до діяльності в інституціях, а то запанує (небезпечне) двовладдя. Отже, тільки коли в середовищі народу є окремі громадяни, котрі мають чесноти, — тоді народ може впливати (на державні справи). А влада однієї особи зміцниться, оскільки завше відчуватиме підтримку з боку такого народу, і всяке зло в суспільстві викорінюватиметься завдяки спільним діям. А потім філософ продовжує:

"Отож, з першого вказаного нами ускладнення, а саме: кому має належати в державі народна влада, — випливає дуже чітко одне: правильні закони мають уособлювати державу, посадові ж особи, буде їх одна чи кілька, повинні мати вирішальний голос тільки в тому разі, ко-

ли закони в якомусь питанні не в змозі дати точної відповіді, бо нелегко взагалі, виходячи з них, дати цілком певні настанови в окремих випадках".

Отже, Арістотель з'ясовує, що́ із мовленого вище зрозуміло, а що́ — незрозуміло. І спочатку він визначає, що зрозуміло. Потім — що незрозуміло: "А яким за змістом..." Так, філософ з першого ускладнення (про те, кому повинна належати верховна влада: народові чи небагатьом чеснотливим) робить висновок, з якого дуже чітко випливає, що тільки закон повинен мати верховенство у державі, байдуже, чи буде там один правитель, чи кілька. Отож необхідно, аби законові підлягало все те, що визначено законодавством. Зі свого боку, правитель має вирішувати ті питання, щодо яких немає чітких настанов у законі. Адже закон вноситься (на схвалення) з положеннями універсального змісту, часткові ж питання він розглядає тільки іноді, бо законодавець не може передбачити усього. Тому окремі питання можуть бути відсутніми у законі. В цьому випадку правитель справляє вирішальний вплив, що й зрозуміло з попереднього ускладнення, бо необхідно, щоб у державі правитель керувався певними правилами і з їхньою допомогою управляв би рештою, а також виносив присуди. Ось чому закон мусить мати верховенство у державі. Коли ж у законі відсутнє якесь положення з того чи того випадку, тоді правитель повинен підправити закон — і тоді він матиме вирішальне значення. Не то, коли одна особа й вершитиме закони, і по-своєму тлумачитиме їх, — у суспільстві виникнуть незлагоди. Адже людина, керуючись почуттями, може перекрутити зміст (розумних) законів і вчинити навпаки. Буває й так, що закони помилкові, — тоді вони не можуть вважатися найвищою інституцією. Отже, з цього випливає ще одне ускладнення: кому мати найбільший вплив у державі — законові чи людині? Ускладнення знаходить свій розв'язок тільки в одному: верховенство повинен мати лише закон, за всякої форми влади — монархії чи влади небагатьох. І, як було зазначено спочатку, доцільніше, аби закон мав зверхність саме у тих випадках, де чітко з'ясовано ту чи іншу ситуацію, яка може виникнути за певних обставин. А коли в законі про щось мовлено нечітко, а то й нічого не сказано, — тоді доцільніше покластися на правителя. А потім Арістотель говорить:

"А яким за змістом має бути правильне законодавство — тут нічого чіткого ми не можемо сказати; до того ж залишається ще одне ускладнення, вказане вище, а саме: закони такою ж мірою, що й форми державного управління, можуть бути поганими чи добрими, ґрунтуватися чи не ґрунтуватися на засадах справедливості. Зрозуміло тільки одне, що закони мусять узгоджуватися з тією чи тією формою державного устрою. А коли це так, то, безперечно, закони, які відповідають правильним формам державного устрою, ґрунтуватимуться на справедли-

вості. Закони ж, що мають відхилення від цих форм, не ґрунтуватимуться на справедливості".

Отже, Арістотель з'ясовує, що із мовленого зрозуміло. Вище говорилося, що деякі закони правильні. Одначе, який зміст мають правильні закони, а який неправильні, — незрозуміло. Отож і тут виникає трудність, яка мала місце в цьому питанні. Але про закони можна говорити так, як і про політії. Як політії бувають погані й несправедливі, деякі ж — правильні й справедливі, достоту так деякі закони бувають справедливими й придатними, а деякі — несправедливими й поганими. Адже закони видаються відповідно до мети, яку ставить держава. Тож, коли мета в суспільстві правильна в абсолютному розумінні і державний устрій правильний, то й закони, що з'ясовують поняття про ці предмети і приведені у відповідність до мети, яку ставить перед собою держава, теж правильні. І навпаки, коли мета у державі неправильна, відповідно й неправильний державний устрій, — то й законодавство, що відповідає цій меті, не буде правильним. І зрозуміло також: коли закони відповідають правильним формам державного устрою (скажімо, формі народовладдя і його меті), — такі закони правильні. Коли ж вони мають відхилення від правильних норм, — такі закони неправильні. І Арістотель говорить:

"Кінцева мета в усіх науках і мистецтвах — досягнення щастя. Найвище ж щастя є основоположною метою найголовнішої з-поміж усіх наук чи мистецтв — політики. Державним благом є право, тобто те, що служить загальній користі".

Отже, з'ясувавши, хто має керувати і управляти в державі, Арістотель доводить у цій частині, як, залежно від чиїхось переваг у чеснотах, треба розподіляти владу. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій припускає більший засновок і з'ясовує його зміст. Потім філософ продовжує: "Можливо, котрийсь..." Перше питання Арістотель ділить на дві частини. У першій з них виясняє, що кінцева мета правильно впорядкованої політії — досягнення найвищого щастя. Потім він припускає більший засновок і викладає його зміст: "На думку всіх..." Так, спочатку філософ говорить, що метою в усіх науках і мистецтвах є досягнення певного щастя, бо всяка наука чи мистецтво є якоюсь дією чи діяльністю, спрямованою на здобуття певного блага, як це сказано у першій книзі "Етики". Отже, метою всякої науки чи мистецтва є досягнення певного щастя, як правило, основного й досконалого, причому, що вагоміша наука чи мистецтво, то вищою буде мета, то значнішим буде щастя, до якого прямують. Проте з-поміж усіх практичних наук найголовніша — політика, як це з'ясовано у даній книзі. Тому й мета цієї науки має бути найголовнішою і найвищою. Але ж благий намір у політиці — встановити справедливість в

абсолютному розумінні, тобто таку, яка є загальним щастям. Отже, загальне щастя, що дає користь суспільству, становить і поняття мети для політії. А потім Арістотель каже:

"На думку всіх, право є певна рівність. І це міркування деякою мірою узгоджується з тими філософськими міркуваннями, в яких з'ясовувалися моральні питання. Вважають, ніби право є певне щось, що стосується особистості й чого рівні повинні мати однаково.Та не треба оминати увагою, в чому полягає ця особиста рівність і нерівність: розкриття цього питання викликає труднощі, до того ж воно належить до царини політичної філософії".

Таким чином, Арістотель обґрунтовує свій намір і говорить, що, на думку всіх, право є певна рівність. І це визначення узгоджується з трактуванням моральних питань, тобто тих, які з'ясовувалися в "Етиці". А там було сказано, що право є рівність відносно предметів, які треба розподіляти з огляду на достоїнство (людини), і рівним (у правах) особам має припадати однакова частка. Сам принцип розподілу має бути немовби певним регулятором, чиєю метою є відповідний розподіл суспільних благ з огляду на більше чи менше достоїнство. А стосовно громадян, рівних у достоїнстві, принцип розподілу загальних благ має полягати у рівному розподілі. Однак те, що є рівністю чи нерівністю відносно кожного громадянина зокрема, — це питання викликає труднощі з визначенням і належить до царини політичної філософії. І Арістотель продовжує:

"Можливо, хтось і твердитиме, мовляв, надлишок усякого блага має служити підставою для нерівного розподілу державних посад, навіть коли претенденти на них в усьому іншому не відрізняються один від одного, а будуть рівними. З огляду на особисті відмінності, права повинні бути різними, і саме в залежності від (різного) достоїнства (тієї чи тієї особи)".

Отже, Арістотель продовжує вести мову з даного питання. І спочатку він не схвалює думки декотрих учених. Потім він дошукується істини на підставі свого силогізму: "Тому в політиці тільки ті складники..." Перше питання філософ ділить на дві частини. Спочатку він викладає їхню думку. Потім спростовує її: "Але коли це вірно..." Спершу філософ розкриває думку тих учених, котрі вважають, нібито владу треба розподіляти за достоїнством (осіб) або виходячи з надміру певного блага, так ніби саме благо є якоюсь чеснотою душі чи тіла. Тобто, коли двоє осіб відрізняються одна від одної у певній чесноті, а одна з них вирізняється по-особливому, то так само кожен може перевершувати котрогось іншого в тій самій чесноті, в решті ж вони однакові й не відрізняються одне від одного. В такому випадку владу треба ділити з огляду на надмір тієї чесноти, отже; той, хто перевершує (решту) у даній чесноті, з більшим правом може обіймати державну

посаду. Відрізняючись у певній чесноті, вони відрізняються і достоїнствами, на що треба звертати увагу, ділячи почесті. З огляду ж на відмінності у виявах чеснотливості (певних осіб), право теж не буває однаковим. Так само неоднакове й достоїнство: воно в кожного різне, тому співвідношення між різним достоїнством та чеснотою різних осіб має відповідно впливати і на розподіл (влади та благ). І наскільки чеснотливість одного перевищує чеснотливість іншого, такою ж мірою державна посада одного має бути вищою за посаду іншого. А потім Арістотель говорить:

> "Та коли це слушно, то повинні мати більше політичних прав і ті, що відрізняються кольором своєї шкіри, гарним зростом і взагалі будь-якою з таких переваг. Але ж так думати — хибно. І це особливо добре видно, коли розглядати решту наук і мистецтв. Справді, коли флейтисти однаковою мірою майстерні у грі, то хіба треба давати кращі флейти тим, хто шляхетніший за походженням? Все одно вони краще не гратимуть. Зрозуміло, що давати кращий інструмент потрібно тому, хто перевершує своєю грою на флейті інших".

Отже, Арістотель несхвально ставиться до цієї думки й ділить свої міркування на три частини, оскільки наводить три докази, щоб спростувати її. І спочатку він говорить: коли вважати слушним, що владу треба ділити з огляду на надмір у когось чеснот, то так само, зважаючи на надмір у когось (гарного) кольору шкіри чи зросту, йому необхідно надавати перевагу в політичних правах. Але ж таке міркування хибне, що й видно на прикладі решти наук і занять. Коли два флейтисти однаково добре грають на флейті і один з них переважає другого у шляхетному походженні, то не можна з цієї причини давати йому більше флейт або кращі (інструменти). Суть цієї думки полягає ось у чому: флейти (відповідної якості) треба давати тим, хто вирізняється своєю грою (з-поміж решти), тобто природженому талантові. Тому й кращі флейти, і більше інструментів треба давати тому, хто краще й уміліше грає на флейті. Отже, незалежно від шляхетності потрібно розподіляти інструменти, бо людина все одно не заграє краще. Подібним чином, коли з двох рівних котрийсь (із них) вирізняється красою чи певною чеснотою і коли трапляється визначитися щодо них у зв'язку з обійманням державної посади, зрозуміло, що через надмір (якості) не можна надавати переваги одному над другим. А далі Арістотель каже:

> "Коли й ці слова незрозумілі, то їх краще збагнути, якщо ми більше заглибимось у дослідження даного питання. Припустімо, котрийсь із них (двох), вирізняючись майстерною грою на флейті, значно поступається другому шляхетністю походження чи красою. Звичайно, кожна з цих переваг, тобто шляхетність походження й краса, — коштовніше благо, ніж майстерна гра на флейті, й вони, відповідно, більше підкре-

слюють мистецтво гри на флейті, ніж те мистецтво, яким володіє справжній флейтист. Однак, попри все, останньому треба давати кращу флейту. А то довелося б погодитись, що переваги, які дає багатство і шляхетність походження, справляють вирішальний вплив на майстерність виконання. А тим часом вони ніякого впливу на нього не мають".

Отже, Арістотель з'ясовує питання з іншого боку, наводячи пояснення і говорячи, що, коли досліджувати (це питання) глибше, стане зрозуміліше, чи треба ділити владу з огляду на ту чи ту міру чеснотливості. Так, коли хтось один значно перевершує другого у грі на флейті, а той, своєю чергою, перевищує першого шляхетністю походження й красою, то, звісно, ці дві переваги (шляхетність і краса) цінуються більше, ніж майстерність гри. Але кращі флейти, без огляду на дані якості, треба давати тому, хто краще грає. Суть цієї думки така: розподіл флейт має відбуватися у відповідності до майстерності виконання, — іншого варіанта немає. Отже, кращому виконавцеві — кращі флейти, бо багатством і бажаннями гру не поліпшиш. Так само й щодо розподілу влади. Коли хтось вирізняється чеснотами і придатніший до обіймання державних посад, він заслуговує більше права на це, ніж інший. І суть цієї думки: розподіл влади повинен відповідати придатності (людини) до ведення державних справ — тобто той, хто вирізняється чеснотою, може обіймати цю посаду. Отже, зрозуміло, що розподіл влади не повинен відбуватися з огляду на надмір у когось чеснот. А потім Арістотель говорить:

"А ще, виходячи з цього міркування, треба було б усяке благо співставити з рештою благ. Так, коли б певний (гарний) зріст важив більше, то його варто було б ставити на один щабель із багатством і свободою. Скажімо, коли хтось вирізняється своїм зростом, а інший — чеснотами, то й гарний зріст, і чесноти належало б ставити на один щабель, попри те що загалом чеснотливість перевищує гарний зріст, і, мабуть, є певне третє, що дорівнює першому чи другому".

Отже, Арістотель наводить третій доказ і приходить до висновку, (що вважається неможливим). І свої міркування він ділить на дві частини. Спочатку наводить доказ. Потім уникає наслідку, що випливає (з тверджень): "Однак таке порівняння..." Тож спершу філософ говорить, що, коли поділ влади відбуватиметься з огляду на чиюсь перевагу в чеснотливості, то всяке благо співставлятиметься з рештою благ — більшим, меншим чи однаковим. Але така думка хибна. І він доводить це. Арістотель твердить, що всяке благо можна співставляти з рештою благ як певне більше чи менше. Однак при цьому він не дотримується того погляду, нібито поділ влади має відбуватися в залежності від переваги певного блага. А те, що (чеснотливість) порівнюється з чимось як певне однакове, доводить так. Приміром, хтось перевершує іншого у походженні й природній красі. Зрозуміло, обидва

співставляються як щось більше й менше або ж однакове. Коли в котроїсь людини, що перевершує іншу, відібрати ту перевагу, то, певна річ, вони зрівняються між собою в якостях. Так само треба розглядати й фізичний стан, і багатство, і походження. Коли відібрати ці якості, то людина, втративши їх (такі переваги), зрівнюється з кимось іншим. Так само й стосовно чеснот: якщо котрась особа перевершує у чеснотах другу і від неї відібрати ті ознаки переваг, то друга теж відрізнятиметься (цими якостями). Звідси зрозуміло, що всі чесноти можна співставляти як певне більше, менше чи однакове. А далі філософ говорить:

> "Однак таке порівняння неможливе, тому й у царині політики дії тих, хто прагне здобути владу, розглядаються не з погляду певної перівності; адже коли одні — повільні, другі — прудкі, то з цієї причини не випливає, ніби одні повинні мати більше, а другі — менше прав. Прудкість у бігові важить хіба що на гімнастичних змаганнях".

Таким чином, Арістотель спростовує наслідок і твердить, що неможливо порівнювати всякі чесноти з погляду рівності, тобто визначати, що одне важить більше, друге менше. І суть цієї думки така: порівняння (як говориться у сьомій книзі "Політики") годиться для понять одного виду. Але ж чесноти (доблесті) не належать до одного виду чи одного роду. Тому всі чеснотливі якості не можуть взаємно порівнюватися. Отже, виходячи з неможливості, — тобто що надмір певних чеснот не повинен впливати на розподіл влади, — філософ робить висновок, що й самі твердження (тих, хто дотримується цієї думки), безпідставні. І до цього додає: так, наприклад, одні за фізичними можливостями — повільні, другі ж — прудкі. Однак із цього не випливає, що прудкі мають володіти більшими, ніж повільні, правами, пов'язаними з участю в управлінні, — адже ніхто з них не перевершує когось іншого в чеснотах. Ці ж якості (прудкість і повільність) беруться до уваги хіба що на змаганнях бігунів. Щоправда, більша прудкість впливає на розподіл винагород, тому, наприклад, переможець з бігу має право отримати кращу (винагороду). В управлінні ж державою такі переваги не повинні впливати на розподіл почестей. А потім Арістотель говорить:

> "Тому в політиці лише ті складники, що становлять державу, мають бути мірилом у претензіях (на більшу чи меншу частку політичних прав). Тож із цілковитою підставою домагаються почестей особи шляхетного стану, вільнонароджені та багаті. Адже в державі мають бути й вільнонароджені, й особи, що сплачують податки, — держава-бо не може існувати, складаючись тільки з бідняків або тільки з рабів. Оскільки для держави необхідні саме такі складники, то зрозуміло, що для неї необхідні справедливість і воїнська доблесть; за відсутності (таких чинників) держава не існуватиме. Відмінність же (між обома ви-

падками) тільки в тому, що без вказаних першими складників держава (просто) не може існувати. А без останніх її існування не набуде досконалого вигляду".

Відкинувши думку стародавніх, котрі вважали, нібито з огляду на надмір (у когось) чеснот треба й ділити владу, Арістотель тепер ставить перед собою завдання з'ясувати, яке значення матиме надмір чеснот (у даному випадку). Адже деякі чесноти прямо стосуються держави (коли брати до уваги її мету); і саме їх він хоче розглянути, а також, які будуть наслідки того, що в державі проживатимуть громадяни з надміром чеснот. Мабуть, з такого стану справ може вийти тільки щось добре. І філософ пояснює власну думку, вирізняючи в ній два моменти. У першому з них він з'ясовує складники держави. Тож він говорить, що недоречні ті твердження, буцімто надмір чеснот мусить впливати на поділ влади. Однак ніхто не сумнівається в тому, що в управлінні державою неминуче братиме участь особа з чеснотами, які безпосередньо стосуються поняття "держава", — наприклад, багатство, шляхетний і вільний стан. Відповідно до цього, у державі користуються почестями багаті громадяни, а також особи вільного й шляхетного станів. Адже вільнонароджені теж повинні користуватися почестями у державі. Отже, звідси видно, які чинники необхідні для держави. Тому вона й не повинна складатися тільки з бідняків, а то нічого буде уділяти для загального блага. Такі умови необхідні ще й тому, аби, скажімо, була змога дати відсіч ворогові в разі його вторгнення. Проте особи-негромадяни, наприклад, раби, не можуть брати участі в управлінні, бо вони не здатні потурбуватися про нагальні й поточні справи у державі. Отож державу неодмінно становлять багаті й вільні громадяни. Беручи до уваги ці чинники як необхідні для її існування, (не забуваймо й про те, що) ще більше значення для неї мають такі доблесті, як справедливість і воїнська звитяга, без чого держава не може вважатися досконалою. Зрештою, всі названі вище умови необхідні для держави різною мірою. Перші з них (потреба в багатих і бідних) становлять суть її існування, другі ж (справедливість і воїнська звитяга) свідчать про добрий стан справ у суспільстві. Далі Арістотель каже:

> "Отже, для нормального існування держави необхідні або всі, або деякі із вказаних складників. Але для досконалого життя цілковито необхідні, як було згадано раніше, виховання й чеснотливість".

Отже, Арістотель завершує розмову про чинники, необхідні для держави. І він говорить, що всі (згадані вище умови) або деякі з них, котрі безпосередньо пов'язані з поняттям "держава" і забезпечують її хороше існування, залежать, своєю чергою, від виховання та особливо чеснотливості. Отож зрозуміло, що котрийсь (із учених) небезпідстав-

но запитує, чи, була, надмір цих чеснот не зможе впливати на розподіл (посад)? А потім Арістотель говорить:

"Оскільки ж повної рівності й нерівності не може бути між особами, котрі в чомусь одному рівні або нерівні між собою, то звідси випливає, що форми таких державних устроїв, (які ґрунтуються на засадах цілковитої рівності чи нерівності), є відхиленнями (від правильних форм). Було ж зазначено вище, що всі претендують (на ту чи ту посаду в державі), спираючись певною мірою на право, але не всі можуть посилатися на абсолютне право. Багаті, приміром, посилаються на те, що вони, мовляв, володіють більшою частиною земельної площі в державі. Але ж уся територія — спільне надбання держави. А ще вони вважають, що саме вони надійніші для держави у справі укладення (з нею) різних угод".

Отже, Арістотель дошукується відповіді на питання, чи надмір чеснот або якоїсь із них буде впливати на поділ (посад). І він свої міркування ділить на дві частини. У першій філософ наводить докази для обох частин. Потім розв'язує сумнів: "Усе це, мабуть..." Перше питання Арістотель поділяє ще на дві частини. У першій з них він твердить, що владні обов'язки треба ділити, зважаючи на достоїнства кожного з громадян. Далі філософ полемізує з цим міркуванням, спираючись на протилежну думку: "Постає й друге..." При цьому у першому твердженні він вирізняє два моменти. Спочатку з'ясовує сам засновок. Потім ставить ще одне питання: "Так само й більшість..." Тут він вирізняє ще два моменти. Спершу висуває твердження про те, що поділ влади треба ставити в залежність від надміру багатств. Далі — у залежність від наявності вільного стану: "Вільнонароджені ж..." Потім — від чеснот: "Достоту так..." Насамкінець — ставити у залежність від достоїнства народу: "Так само й більшість..." Отже, Арістотель спочатку хоче з'ясувати підстави, якими керуються ті, хто вважає, ніби багаті громадяни з огляду на власні статки повинні мати більше право на участь в державному управлінні. І він говорить також, що, коли громадяни рівні в чомусь, — приміром, у розмірах статків, — вони не повинні з однаковим правом претендувати на посаду. Не корисно й те, коли вони користуватимуться однаковими багатствами; зрештою, такий стан речей можна вважати за несправедливість. Те ж саме можна твердити (як щось шкідливе й несправедливе), коли не рівні в правах громадяни претендуватимуть однаковою мірою на ту чи іншу посаду (мова про бідних — з одного боку, і багатих — з другого). Тут загалом треба розуміти так: несправедливо, коли, не рівні щодо менш значущого блага (наприклад, багатства), вони з однаковими претензіями зазіхають на більше й вагоміше благо (скажімо, державний пост). А тому можна вважати відхиленнями форми тих державних устроїв, де певна рівність розглядається (зрештою, як і нерівність) з абсолютного

погляду. Там і сперечаються, вважаючи, нібито така рівність (в усьому) і є справедливістю у відносному розумінні. В дійсності такий стан справ породжує несправедливість взагалі. (Коли ж виходити з цього погляду, то) багаті запевнятимуть: мовляв, у них більше прав на правління державою, бо в них, наприклад, більші земельні ділянки, (ніж у решти), причому те, що земля — державна власність, вони обертають на свою користь, вважаючи, що саме володіння переважною частиною цієї землі дає підстави (так твердити). А бідні мають невеличкі ділянки, а то й не мають їх зовсім. Однак вони, міркуючи так, забувають, що вся земля — надбання держави. Ще один доказ (багатих на свою користь): вони твердять, ніби заможніші громадяни надійніші для держави, — мовляв, вони краще дбатимуть про діяльність її інституцій, — отже, (роблять висновок), у них більше прав на владу. А ще, (кажуть вони), злидарі, на відміну від багатих, через свою убогість неминуче порушуватимуть різні угоди, і тому ненадійні. Заможні ж, навпаки, надійні як у великих, так і в незначних справах, і не тільки тому, що володіють статками: навіть втративши їх, вони не дозволять, аби земельна власність опинилася в руках (інших осіб). А далі філософ каже:

> "Вільнонароджені ж та особи шляхетного стану правлять своєї — мовляв, вони міцно зв'язані одне з одним. Справді, особи шляхетнішого походження викликають до себе пошану, і знатні громадяни, на загальну думку, кращі, бо шляхетність походження — чеснота, притаманна певному родові".

Отже, Арістотель з'ясовує, що поділ влади має залежати від вільного походження (особи) й знатного стану. І він говорить також, що вільні й знатні особи, як близькі між собою, сперечаються з приводу розподілу владних обов'язків. Вважається-бо, що вільнонароджена особа спроможна подбати про нагальні й поточні справи, оскільки вона схильна до чеснот, як і знатна людина. Однак вони різняться між собою. При цьому знатні запевняють, ніби особи шляхетного стану мають нахил виявляти досконалу чеснотливість, успадковану від батьків, дідів і прадідів. Вільнонароджена ж людина (кажуть вони) може мати такі само якості, але набуті невідомо яким чином. Тому вони й сперечаються між собою, доводячи своє право на управління. Причому розглядають його двояко. (Вони вважають), що, по-перше, більше прав на управління повинна мати краще вихованіша особа. А вільнонароджені й знатні саме й належать до таких (людей). Але особи знатнішого походження — громадяни більшою мірою, ніж незнатного, бо вважаються чеснотливішими. Доказом цього є таке: скрізь знатних людей зустрічають з більшою пошаною, тому вони, як, зрештою, й вільнонароджені, мусять мати більше прав, ніж решта. По-друге, привілеями тут мають користуватися кращі (громадяни). Оскільки

ж (що видається досить правдоподібним) вільнонароджені й знатні особи походять від кращих, то вони й є кращі. І взагалі, вважається, що шляхетне походження — певна чеснота, воно само по собі означає нахил до чеснотливих дій. Отже, поняття "кращі громадяни" треба розуміти двояко. По-перше, з огляду на досконалі дії. Так, хороша людина ще не породжує хорошої, а нею треба стати, набувши певного інтелекту, вишуканості (у поводженні) й відповідного вишколу. Тож син не може бути чеснотливим тільки тому, що його батьки виявляють досконалі дії. По-друге, чеснотливою вважається та людина, котра має схильність до виявів досконалої чеснотливості. Така людина матиме бажання виявляти досконалі чесноти, а з часом прищеплювати ці риси і своїм дітям, тобто робити чеснотливість вродженою. Зауважмо також, що подібними якостями (вродженими за природою) володіють ті особи, котрі схильні узгоджувати свою волю та інтелект. Отже, нахил до чеснот певним чином є успадкованою рисою, і хороша людина намагається прищепити їх своїм дітям, при цьому виховуючи їх всебічно. Коли ж іноді буває навпаки, то скорше з волі випадку. Тому можна з певністю твердити, що знатне походження є чеснотою, і це поняття треба розуміти двояко. З одного боку, знатність, як і досконалі дії, сама по собі не є чеснотою, а пов'язана з ними. З другого ж боку, (знатність) означає певний нахил чи є вихідною засадою для того, щоб виявляти чеснотливість, успадковану від батьків та дідів. Щодо останнього випадку, зазначимо, що коріння такої чеснотливості сягають у давнину. Решта причин, які виховують у людини чесноти, пов'язані з її вільним станом. А потім Арістотель говорить:

> "Достоту так вважаймо, що чесноти з цілковитою слушністю пов'язані з певними домаганнями, бо, як на нашу думку, справедливість — чеснота, конче необхідна в суспільстві, а за нею неминуче йде решта чеснот".

Отже, Арістотель з'ясовує, що поділ влади має відбуватися з огляду на рівень чеснотливості. І каже, що чеснотливі люди небезпідставно твердять, що саме вони, а не хтось інший, мають право на управління державою, з огляду на їхні достоїнства. Це, на їхню думку, річ необхідна й рятівна для держави, бо справедливість — найголовніша ознака чеснотливості в суспільстві. Адже володіти почуттям справедливості — означає прагнути до неї і діяти на основі цієї засади. Як мовлено в "Етиці" (п'ята книга), ця чеснота особливо важлива для суспільства. За нею ідуть інші чесноти, які можна розглядати у двоякому розумінні: хто володіє нею, той неодмінно матиме й решту чеснот, бо ж справедливість — досконала чеснота, тому справедлива людина матиме й решту чеснот. З другого ж боку, розуміємо, що справедливість теж двозначна за змістом. По-перше, вона виявляється у (справедливому) поводженні людини стосовно інших, чи то в справах, підпо-

рядкованих чиємусь благові. По-друге, справедливість — щось універсальне, з огляду на яке люди виконують хороші (за змістом) дії в справах, котрі підпорядковані комусь іншому і стосуються досягнення загального щастя. Відтак, завдяки універсальній справедливості, хтось правильно виявлятиме усяку чесноту й діятиме так, аби все пов'язувалося із досягненням загального щастя. Ось таким чином справедливість охоплює всі чесноти. А те, що містить в собі усяку чесноту, найбільшою мірою зміцнює державу. Тому видається, що посади необхідно розподіляти з огляду на рівень чеснотливості. Далі Арістотель каже:

> "Так само й більшість (може висувати свої домагання) перед меншістю, тому що більшість у всій своїй сукупності у порівнянні з меншістю і могутніша, й багатша, й краща".

Отже, Арістотель полемізує з тими, хто вважає, ніби поділ влади мусить залежати від достоїнств народу. І він говорить, що більшість, тобто народ, сперечається з меншістю з приводу поділу державних обов'язків, висуваючи слушні докази на користь у цьому питанні: мовляв, з огляду на її достоїнства, саме більшість повинна ділити владу, оскільки у своїй сукупності вона багатша, краща й могутніша. Отже, тепер народ володіє більшою силою, кращий порівняно з небагатьма особами та багатший за решту, вихоплену окремо, бо ж народ загалом має в собі тих і тих. Небагато ж осіб не має. Тому зрозуміло, що поділ влади повинен відбуватися з огляду на достоїнства народу. І Арістотель продовжує:

> "Тож коли б усі ці особи — достойні, багаті й знатні громадяни — були в одній державі і була також вся інша влада народу, то виник би сумнів, кому все-таки в державі має належати влада? Безперечно, треба дотримуватись того міркування, що в усякій державі питання про владу мусить узгоджуватися з формою державного устрою, про що, власне, ми говорили, бо вони відрізняються одна від одної характером верховної влади. Наприклад, влада за однієї форми державного устрою може належати багатим, за другої — чеснотливим. Достоту так і за будь-якої (форми). Однак тоді слід розглянути, як визначити це стосовно порушеного питання, коли всі (згадані вище) складники присутні одночасно. Припустімо, що число чеснотливих громадян зовсім незначне: яким чином діяти тоді? Чи треба розглядати питання, що досить їх незначної кількості для ведення державних справ, чи їх мусить бути стільки, щоб із них утворилася держава?"

Таким чином, Арістотель вносить певний сумнів. І говорить, що, коли в державі будуть одночасно і (вільнонароджені) багаті, і знатні, й чеснотливі, а також решта народу (з громадянськими правами), то в декого виникне сумнів, чи не почнуть вони змагатися між собою за владу. І філософ розв'язує поставлене питання: в усякій політії з'ясо-

вано, хто має панувати. Так, за демократичного устрою панує народ, за олігархічного — багаті, за аристократичного — чеснотливі, і так про решту. Політії-бо різняться між собою формою правління, тому в них неминуче точитиметься боротьба за владу. Скажімо, багаті твердять, що управляти мають вони. Те ж саме говорять і чеснотливі (громадяни). Отже, виникають суперечки з приводу того, кому все-таки належить правити в державі. Коли ж усі вони проживатимуть в одній державі одночасно, то необхідно розглянути в загальних рисах, з огляду на достоїнства кожного з них, кому треба переважно чи взагалі довірити владу: багатим, знатним чи ще комусь. При цьому (що важливіше) необхідно розглянути конкретно той випадок, коли в державі буде зовсім небагато чеснотливих осіб (а за даної форми устрою переваги у поділі влади надаватимуться саме чеснотливим особам), і розглянути, яким визначенням підлягають такі особи. Філософ відповідає на це питання, говорячи, що тут треба брати до уваги реальний стан речей. Адже зрозуміло, що суть влади визначається метою. Мета ж правильної політії — досягнення щасливого життя, з чого випливає суть форми державного устрою. Тому в державі має бути стільки чеснотливих громадян, скільки необхідно для керівництва й улагодження всіляких справ, а також аби вони були спроможними, маючи розсудливість, утворити державу. Стосовно ж питання про загальну кількість народу, котрий повинен жити в державі, то треба сказати, що його число мусить бути таким, аби мати змогу забезпечити собі самодостатнє існування й відбити вторгнення ворогів. Зрештою, про це піде мова нижче (у сьомій книзі). Далі Арістотель каже:

> "Постає й друге питання, яке стосується всіх, хто прагне здобути державні почесті. Може трапитись так, що, навіть коли одні посилаються на своє багатство, а інші — на шляхетність походження, вони не зможуть обґрунтувати своє прагнення до влади ніяким правом; адже виходить, що, коли б котрийсь, вирізняючись з-поміж решти своїм багатством, виправдував власні домагання саме цією чеснотою, він мав би панувати над усіма. Це так само, як би котрась із знатних осіб, вирізняючись шляхетним походженням, почала виправдувати свої претензії на владу, посилаючись на знатність свого походження".

Отже, Арістотель веде полеміку, виходячи з протилежного погляду. І свої міркування ділить на три частини. У першій з них він полемізує, твердячи, що питання про поділ влади не варто ставити в залежність від майнового стану й знатного походження. Далі: так само не треба (це питання) ставити у залежність від рівня чеснотливості: "Щось схоже може трапитись..." Потім він твердить те саме й про кількість народу: "Знову ж таки..." Тобто Арістотель висловлює одразу два погляди на питання про поділ влади. І спочатку він говорить, що всі, хто прагне домогтися посади, обґрунтовують своє право, до-

тримуючись протилежних поглядів. Так, з одного боку, є люди, котрі вважають, ніби владу треба ділити, беручи до уваги багатство, інші ж — (беручи до уваги) знатне походження. Однак такі погляди помилкові, вони породили б у державі несправедливість. Адже може статися так, що котрийсь, вирізняючись серед решти своїм статком, вважатиме, що за поділу влади перевагу треба віддати йому (це коли дотримуватися першого погляду). Однак немає підстав міркувати у такий спосіб, бо що, коли той, хто володіє статком, але не має чеснот, почне чинити шкоду? Так-бо повелося, що люди подібної вдачі поводяться зарозуміло й пихато. Тому, звісна річ, поділ влади з огляду на багатство — помилковий. Так само можна спростувати й протилежний погляд, прихильники якого посилаються на вільне походження і знатність. Припустімо, котрийсь знатніший з-поміж решти; отже, виходить, ніби на посаду треба призначати саме його (мовляв, так справедливо). Зі свого боку, ми вважаємо, що таке твердження не має під собою підстав. Адже може трапитись, що ця особа, маючи те й те (тобто вільне походження й знатність), не виявляє чеснот і схиляється до усякого зла, тобто чинить шкоду решті. Певна ж річ, за поділу влади безпідставно посилатися на знатне походження. З таким розумінням треба розглядати й твердження тих (людей), котрі претендують на владу, посилаючись на вільне походження. А потім Арістотель говорить:

> "Щось схоже може трапитись і в аристократичних державах, де береться до уваги особиста чеснотливість: певна особа, перевершуючи своїми чеснотами решту (громадян), котрі теж беруть діяльну участь в державному управлінні, вважатиме, виходячи з такого права, що саме їй належить мати верховну владу".

Тож, Арістотель з'ясовує, що не треба брати до уваги (за поділу влади) ту чи ту міру чеснотливості. Він говорить, що такі явища мають місце в аристократичній державі, де на посаду призначають у залежності від рівня чеснот, якими володіє громадянин. Так, коли котрийсь вирізнятиметься чеснотами з-поміж решти добропорядних громадян, то саме він має право управляти (й панувати) у державі. Однак і таке твердження неслушне. Адже може статися так, що решта не матиме почестей, і внаслідок цього зчиниться колотнеча, справа може дійти до повстань. Отже, зрозуміло, що на поділ влади не повинен впливати рівень чеснотливості. І Арістотель продовжує:

> "Знову ж таки, коли із середовища народу, котрий, через те що володіє більшою силою, повинен мати верховну владу, висунеться котрась особа (або кілька), що матиме більшу силу порівняно з рештою, то скоріше їй (чи їм) мусить належати верховна влада, а не народові".

Отже, Арістотель веде суперечку з тими, хто твердить, мовляв, владу треба ділити з огляду на становище народу. (Заперечуючи це, філософ говорить, що), коли внаслідок цього народ, вирізняючись багатством і сукупністю чеснот, пануватиме, то в такому випадку котрийсь із багатших або кілька таких претендуватимуть на владу більшою мірою, ніж решта народу. Отож знову, як і в попередньому випадку, вийде так, що решта народу не користуватиметься почестями. Тоді в державі можуть спалахнути бунти, зчиниться колотнеча, що призведе до її руйнації. Тож зрозуміло, що влада не повинна ділитися з огляду на вплив народу. Далі Арістотель говорить:

"Усе це, мабуть, засвідчує, що такі критерії (визначення), згідно з якими кожен приписує собі право управляти (державою), — неправильні. І як проти тих, хто претендує на верховну владу, посилаючись на чесноти, так само й проти тих, хто спирається на своє багатство, народ міг би небезпідставно заперечити; ніхто-бо не заважає, щоб народ інколи опинився в кращому становищі, ніж невелика кількість людей, і був заможнішим, ніж окремі особи, – тобто у всій своїй сукупності".

Отже, Арістотель розв'язує сумнів. І спочатку він висуває його. Далі наводить певні судження, аби з'ясувати сумнів: "Тому на порушене питання..." Тож філософ одразу роз'яснює поставлене питання. Потім до свого твердження додає висновок. І, очевидно, пов'язує його з усіма наведеними міркуваннями. Так, він говорить, що всі міркування, використані для доведення (тієї чи тієї думки), не мають під собою чітких підстав, з яких можна було б зробити висновок, скажімо, що влада має ділитися відповідно до рівня заможності, чи з огляду на вільне походження, чи залежно від чеснотливості. Так, право тих, хто бажає управляти, посилаючись на багатство або чесноти, заперечує народ, який теж висуває свої претензії на владу. При ньому, здається, він має на те слушні й справедливі підстави, оскільки (в загальній масі) народ володіє більшим багатством і чеснотами, ніж кілька осіб. Тому для досягнення влади вимагається, аби ті й ті задовольняли дві умови: мали вміння і силу. У цьому випадку народ задовольняє обидві вимоги, оскільки має обізнаних та розумних громадян, що знаються на справі управління. А ще народ володіє силою, що здатна відбити вторгнення ворога. Тому підстави у народу на право обіймати найвищі посади слушніші, ніж у тих (небагатьох). А ще народ має багато знатних і чеснотливих людей, задовольняючи цим третю вимогу. Отже, поєднуючи у собі те й інше, народ з більшим правом претендує на владу. Скрізь, де народ задовольняє дані вимоги і не виявляє пороків, треба призначати на посади осіб з його середовища, зрозуміло, шляхом виборів, керуючись при цьому різними підставами, а не однією. Про це, зрештою, філософ вів мову й раніше. А потім Арістотель продовжує:

"Тому на порушене питання можна було б відповісти так. (Річ у тім), що декотрі сушать голову: чи повинен законодавець, бажаючи видати найсправедливіші закони, узгоджувати їх із чимось, — скажімо, з інтересами кращих чи з інтересами більшості? Як учинити правильно в цьому випадку, про який ми щойно згадали (тобто коли народ загалом має верховенство)?"

З'ясувавши, що в поділі влади не можна обмежуватися тільки одним чинником, а треба брати до уваги їх багато, філософ додає ще одне міркування. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них філософ порушує певний сумнів, потім стверджує певну думку, зміст якої, видається, протилежний одному з висловлених міркувань: "Коли одна чи декілька осіб..." Перше він ділить ще на дві частини. У першій частині порушує сумнів. Потім розв'язує його: "Під словом "правильне"..." Спочатку він говорить, що, коли виходити з цього твердження (при поділі влади зважати не на один чинник, а на кілька), виникає питання (у тих, хто дотримується такої думки), але якого вони не можуть розв'язати, тобто чи повинен законодавець, видаючи правильні закони, рахуватися з інтересами всього народу, чи тільки кращих громадян? Чи, можливо, брати до уваги багатство або чеснотливість? І як учинити в тому випадку, коли народ загалом має і обізнаних, і багатих, і інших, (здатних до послуху). Потім Арістотель говорить:

"Під словом "правильне" ми розуміємо також і "справедливе", тобто справедливе (є) правильне погодження інтересів цілої держави та узгодження (законів) з її метою: досягнення загального блага громадян. А громадянином у загальному розумінні є той, хто бере участь в управлінні й чинить послух. Однак, можливо, суть поняття "громадянин" змінюється з огляду на зміну форми державного устрою. Що ж до найкращої форми державного ладу, то громадянином буде той, хто може й воліє коритися і управляти, маючи на увазі той спосіб життя, якого вимагає чеснотливість".

Отже, Арістотель розв'язує й це питання. І він говорить, що треба брати до уваги те, що правильне й краще. А кращим і правильнішим буде, коли закони служитимуть інтересам всієї держави, громадянського об'єднання й громадян. Адже закони служать остаточній меті держави, тобто повинні спрямовувати громадян на досягнення загального блага. Отже, закони повинні враховувати інтереси всієї держави і громадян загалом. А громадянином є той, хто наділений чеснотами, тобто вмінням правильно і коритися, й управляти в різні часи. Однак у різних формах державного устрою це поняття (громадянин) має різний смисл. Так, у демократичному об'єднанні влада народу спирається на поняття "свобода", в аристократичному — на поняття "багатство". Але у найкращій політії громадянином вважається той, хто ро-

бить вибір і здатен як коритися, так і управляти на основі власних чеснот. А потім Арістотель каже:

> "Коли одна чи декілька осіб, але не стільки, щоб вони становили державу, вирізняються таким надміром чеснот, то їхню чеснотливість — тобто здатність управляти державою, — хай навіть вона переважатиме (відповідні якості) всіх інших, щойно вказаних, не слід вважати чимось більшим, ніж чеснотливість одного чи декількох".

Таким чином, Арістотель стверджує певну думку, що ніби протиставляється (з огляду на її протилежний зміст) твердженню одного (з учених). А було зазначено, що народові управляти корисніше, ніж одному чи кільком. І тому філософ ставить завдання з'ясувати, чи знайдеться в державі хоч (одна) чи кілька осіб, котрі б вирізнялися з-поміж решти чеснотами. І ще: чиє управління — однієї особи чи кількох — виявиться кориснішим. Коли так, тобто для держави корисне таке управління, тоді не слушне те міркування, яке вже доведене.

Тож Арістотель твердить, мовляв, навіть коли в об'єднанні знайдеться одна чи кілька осіб, котрі перевершуватимуть решту (в цілому) чеснотливістю, то, мабуть, личило б віддати владу їм (одному чи декільком). А коли це так, тоді наведене вище міркування хибне. І тут філософ вирізняє два моменти. Спочатку він твердить, що дана особа навіть не вважатиметься громадянином. Потім говорить, яким чином вона повинна відноситись до держави і навпаки: "Отже, зрозуміло, що при формах..." Тож Арістотель розв'язує і дане питання. Він каже, що все одно, (навіть коли чесноти однієї чи кількох осіб перевершують чесноти решти, але не такою мірою, аби забезпечувати самодостатність існування самої держави), не треба вважати її чимось більшим, ніж чеснотливість однієї або кількох осіб. А далі філософ говорить:

> "Адже з ними вчинили б несправедливо, якби їм не дали таких само прав, що й решті, бо вони настільки перевершують своїми чеснотами і політичною здатністю, що таких осіб годилося б мати за богів серед людей".

Отже, Арістотель доводить мовлене. І спочатку він полемізує з приводу того, чи ті й ті (громадяни) не будуть частиною держави. Потім відповідає на можливий закид: "Тому в тих випадках..." Насамкінець філософ робить поправку стосовно одного з наведених суджень: "Звичайно, краще було б..." При цьому перше міркування він ділить на три частини. Спочатку доводить, що така особа не буде частиною держави з огляду на зміст політичної діяльності. Далі (з'ясовує) на підставі фактів та суджень інших учених: "Вони вважали б..." Потім Арістотель наводить аналогії: "Таке явище спостерігається і в решті мистецтв та наук..." При цьому перше міркування він ділить на дві частини, оскільки твердження доводить на основі двох доказів. Потім:

"Звідси зрозуміло..." Тож спочатку філософ говорить, що буде справедливо, коли громадяни з однаковими чеснотами матимуть однаковий доступ до державних посад, а з різними — різний. Але, припустімо, та або та особа (чи декілька) вирізняється чеснотами з-поміж решти. Отже, вона мусить мати більше прав, ніж решта, на обіймання посад. Однак решта, зі свого боку, з огляду на свою чисельність вважає, ніби у неї більше підстав обіймати посади, ніж у тих (одного чи кількох). Ось чому вони вважають, що решту буде покривджено, коли ті, хто вирізняється з-поміж інших (чеснотами) чи впливом, мають більші привілеї. Відтак у державі виникнуть незгоди, колотнечі й порушення, а співвідношення сил зміниться. Отже, таке міркування безпідставне. Тому цей один чи кілька, що перевершують своїми якостями решту громадян в об'єднанні, не будуть громадянами. Таку особу вважали б найімовірніше певним божеством. У цій думці треба вбачати те, що одна особа спроможна досягти досконалої чеснотливості й дій, але сприймати таке твердження треба двояко. По-перше, (така людина) чинитиме все, як того вимагають загальноприйняті правила (для чеснотливих осіб). По-друге, вона може виходити за межі цих правил, тобто вирізнятися ще й героїчними якостями, а саме: моральною та (винятково) інтелектуальною чеснотливістю. Коротше кажучи, вона досягає такого рівня чеснотливості у своїх діях, що перевершує всяке уявлення про чесноти як такі. А в цьому приховується певне божественне, яке виявляється через інтелект (як божественне), що є внутрішньою рисою людини. Ось чому філософ говорить, що людину з такими якостями матимуть за справжнє божество. А потім Арістотель говорить:

> "Звідси зрозуміло, що і в законодавстві необхідно мати на увазі рівних і за їхнім походженням, і за чеснотами, а для таких (знаменитих) людей закону не потрібно, бо вони самі — закон. І коли б якась людина спробувала їх підкорити законові, то стала б об'єктом насмішок".

Таким чином, Арістотель наводить другий доказ, аби довести власне твердження. Він говорить, що закон у державі необхідний для всіх, хто однаковою мірою вирізняється силою та походженням. І це видно хоча б із того, що його встановлюють для досягнення кінцевої мети, поставленої державою. Оскільки не всі громадяни можуть добре керувати собою, то відповідні закони скеровують тих чи інших громадян (у їхніх діях). Так, один закон враховує інтереси осіб, рівних за походженням і впливом, бо вони не можуть як слід керувати собою у своїй діяльності, хоч і вважаються громадянами. Але для таких, котрі перевершують своїми чеснотами решту, законів не видається. Вони — самі собі закон, як це й видно насправді. Оскільки закон — певне й осмислене впорядкування дій, що ведуть до кінцевої мети, поставленої

державою, то такі люди мають це впорядкування в самих собі. Вони самі для себе є законами. Було б смішно, коли б якийсь законодавець видав закон і для цих винятково чеснотливих осіб, котрі своїми діями не дають ніяких підстав, щоб видавати закон і для них. Отже, такі незвичайні особи не будуть громадянами. І Арістотель каже:

> "Вони вважали б тоді так само, як у вірші Антисфена відповіли зайцям, коли ті почали твердити, мовляв, усі повинні мати рівні права".

Отже, Арістотель доводить, що людина з винятково чеснотливими якостями не буде громадянином відносно решти. І він ділить свої міркування на п'ять частин, оскільки наводить п'ять доказів. Другий: "З цієї причини..." Третій: "За переказом, з тієї причини..." Четвертий: "З цієї причини ті люди..." П'ятий: "Такої ж політики..." І філософ каже, що для характеристики таких людей дуже влучні Антисфенові слова про левів. А він говорив, що тим буде непереливки, коли зайці зажадають і собі однакових прав з ними (з їхніми зубами). Мовляв, як тоді їм пожирати зайців? Так і в державі: коли решта громадян зрівняються у правах із цими винятковими людьми, то останнім доведеться сутужно, бо саме завдяки власним чеснотам і силі вони утискують їх. А далі Арістотель говорить:

> "З цієї причини у державах із демократичною формою правління і було винайдено остракізм: головним чином через прагнення встановити загальну рівність у них піддавали остракізмові, тобто виганяли з країни, тих осіб, що вирізнялися своїм надзвичайним впливом, чи багатством, чи популярністю, або ж чимось іншим, що дуже важко для держави. При цьому остракізм було визначено на певний термін".

Арістотель висуває власне твердження. Він говорить, що (і це зрозуміло) всі, хто вирізняється з-поміж решти (чеснотами), не можуть бути громадянами. З цієї ж причини у демократичних державах було встановлено остракізм, тобто вигнання таких людей за межі держави. І в таких державах найбільше прагнуть досягти загальної рівності, тому що в них панує народ на засадах вільного походження. Тому всі, хто однаковою мірою має вільне походження, проганяють осіб, котрі особливо вирізняються чи то дружніми зв'язками, чи то силою, на певний час за межі країни. Тож зрозуміло, що таким людям не корисно так перевершувати громадян і залишатися у державі. А потім філософ говорить:

> "За переказом, з цієї ж причини аргонавти не взяли з собою Геракла: мандрівники не захотіли вирушати разом з ним у плавання на "Арго", оскільки він надзвичайно вирізнявся з-поміж моряків своєю могутністю".

Отже, Арістотель наводить і третій приклад як доказ свого міркування. Подейкують, що відомі моряки, так звані аргонавти (з Аргоса), з

подібної причини не захотіли прийняти до своєї команди Геракла, оскільки він надто перевершував решту моряків чеснотами й силою. Отож, боячись, що він, з огляду на свої якості, захоче командувати рештою, покинули його. Ось одна причина, з якої виняткова особа мусить покидати батьківщину, — аби не утискувати решту. Далі Арістотель каже:

" З цієї причини не зовсім слушно міркують ті люди, котрі на перший погляд правильно докоряли Періандрові за його пораду Фрасібулові, як уберегти тиранію. Розповідають, що Періандр не дав ніякої відповіді оповісникові, посланому до нього за порадою, а тільки почав рвати ті колоски (на лану), які особливо вирізнялися своєю висотою, зрівнявши таким чином увесь лан; коли ж оповісник, не збагнувши, у чім річ, розповів Фрасібулові про Періандрів учинок, той витлумачив це так, що треба повбивати всіх виняткових людей. Такі дії в інтересах не тільки тиранії, — зрештою, не тільки тирани так чинять, але щось схоже спостерігається і в олігархіях та демократіях: остракізм певною мірою має на меті те ж саме, що й панування тирана, — шляхом вигнання видатних осіб позбавляти їх впливу".

Отже, Арістотель наводить четвертий доказ на підтвердження свого міркування. І він говорить, що таким особам доводиться зазнавати усіляких скрут, тому що їх або проганяють, або просто знищують. Ось чому противники тиранії безпідставно осуджували Періандра за пораду, яку той дав Фрасібулові: коли останній послав до нього гінця із запитанням, як йому повестися із впливовими й багатими особами, що володіли незвичайними якостями й через це зчиняли неспокій у державі, маючи на меті захоплення влади, то (кажуть) Періандр, бажаючи яскраво засвідчити свій намір (чи пораду), відповів йому в прихований спосіб: треба, мовляв, повиривати на лану усяке високе колосся. Однак оповісник не зрозумів відповіді й з подивом розповів про цей вчинок Фрасібулові. Останній одразу ж збагнув, у чому річ: треба перебити всіх визначних осіб у державі. А під безпідставними докорами Періандрові (з боку противників тиранії) Арістотель має на увазі те, що так чинити притаманно не тільки тиранам чи цьому Фрасібулові, — щось схоже відбувається і в олігархічному, і в демократичному суспільствах. У державах теж встановлено порядок, згідно з яким проганяють усіх визначних осіб. Тому й зрозуміло, чому таким особам немає місця в державі. А потім Арістотель говорить:

"Такої ж політики дотримуються і в грецьких державах, і у (варварських) народностях ті, хто володіє верховною владою; так учинили афіняни із самосцями, хіосцями і лесбійцями: як тільки афіняни зміцнили своє панування, вони упокорили їх, всупереч укладеним із ними угодам. А перський цар часто "перетирав" мідійців, вавилонців та решту племен, що пишалися своєю колишньою могутністю. Таким чином, цей засіб (остракізм) є універсальним у застосуванні взагалі до

всіх форм державного устрою, в тім числі й до правильних. Щоправда, у тих формах, які є відхиленнями від правильних, остракізм застосовується задля особистих переваг; не меншою мірою він застосовується і в державних інституціях, що мають на меті загальне благо".

Отже, Арістотель наводить п'ятий доказ (на підтвердження власного міркування). І каже, що в деяких державах ті особи, котрі мають владу і силу, застосовують (цей засіб — остракізм) — проти підкорених народів. Як, приміром, афіняни, уклавши мирні угоди із самосцями, хіосцями й лесбійцями, порушили їх своїм уторгненням після того, як їхня держава зміцнилася і вони вирішили посилити свій вплив. Отже, вони вдалися до утисків проти цих народностей, знехтувавши мирні угоди. В такий спосіб і перський цар, підкоривши мідійців та вавилонців, попри те що вони славилися своїми мудрецями і видатними людьми, часто розселяв їх (по різних областях своєї держави). Причини цього поводження були такі: бачачи, що вони ведуть вихований спосіб життя і в них багато розумних людей, котрі стоять біля керма влади, він боявся, що, живучи разом, відзначаючись мудрістю, вони зможуть знайти шляхи, як позбутися перського іга, й тому розселяв їх. Отже, як бачимо, таке явище (остракізм) спостерігається і в інших державах, і серед решти народів, від чого особливо терплять визначні особи, що володіють винятковими якостями і не є громадянами. Подібні явища мають місце насамперед у державах із відхиленнями від правильних форм державного ладу. Можновладці-бо, маючи на меті тільки власну вигоду, намагаються позбутися видатних осіб, проганяючи їх за межі держави. А втім, зауважмо, що при цьому враховуються й інтереси держави в цілому. Далі Арістотель каже:

"Таке явище спостерігається також і в решті мистецтв та наук. Адже художник (пишучи картину) не може допустити, щоб нога, яку має жива істота, перевищувала звичайні розміри, навіть коли вона буде напрочуд гарною. І кораблебудівник не вирізнятиме з-поміж решти частин корму чи щось інше. І хормейстер не дозволить співати в хорі тому, хто володіє кращим і гучнішим голосом, ніж решта (учасників). Тому ніщо не перешкоджає тим, хто управляє державою, діяти у згоді з інтересами суспільства, вдаючись до остракізму, коли це корисно як для їхньої особистої влади, так і для блага держави".

Отже, Арістотель з'ясовує те ж саме питання, наводячи тепер приклади з мистецтва. І він говорить, що визначна особа не може бути громадянином і залишатися в державі, — це зрозуміло на прикладі тих явищ, які спостерігаються у царині мистецтва. Так, ми бачимо, що художник, пишучи картину, не малює ногу, яка перевищувала б відповідні співвідношення, навіть коли вона гарніша за звичайні. А коли б і намалював її, то стер би, а натомість узявся б зображати (ногу) в правильній пропорції. Так само чинитиме й кораблебудівник: він не ви-

майструє носової частини з неправильними пропорціями; навіть коли вона матиме чудовий вигляд — все одно викине її і виготовить іншу з відповідними розмірами. Те ж саме (можна твердити) і про диригента хору: коли котрийсь із учасників вражатиме своїм голосом у хорі, порушуючи тим самим усталене співвідношення (голосів), то, хоч він співатиме багато краще (за решту), йому не дозволять виконувати ті чи ті пісні. Ось чому законодавець, з огляду на те, що хтось у державі може вирізнятися особливими чеснотами та впливом, повинен, попри все, враховувати інтереси об'єднання в цілому, а не (окремої) особи, байдуже, що вона володіє незвичайними якостями. Отже, таку особу проженуть за межі держави, оскільки вона не відповідає усталеним співвідношенням чеснот. А потім Арістотель говорить:

> "Тож для тих випадків, коли йдеться про безперечну перевагу (одних чи інших видатних громадян), було винайдено остракізм, аби виправдати саме інтереси держави".

Таким чином, Арістотель відповідає на закид: мовляв, коли вже котрийсь (із громадян) перевершує решту своїми чеснотами, а тому підлягає вигнанню, то в такому випадку треба прогнати й царя, що управляє в певній державі, з огляду саме на його виняткові якості. Філософ роз'яснює такий момент, говорячи, що, хоча монарх і перевершує усіх своїм впливом, однак це не заважає йому власні дії узгоджувати з інтересами решти громадян, особливо коли його панування має на меті досягнення загального щастя. В такому разі інтереси царя й народу збігаються. В протилежному випадку (коли царювання котрогось із монархів не має такої мети) його треба прогнати. І філософ продовжує:

> "Звичайно, ліпше було б, якби законодавець із самого початку впорядкував державний устрій так, щоб держава не мала потреби в такому лікуванні, а до подібного заходу, тобто остракізму, варто вдатися за певних обставин, і то в разі нагальної потреби, з метою покращити становище (у державі). Однак чогось такого ми не бачимо в грецьких державах: вдаючись до остракізму, вони мають на увазі не загальні, а групові інтереси".

Арістотель намагається розширити уявлення про дане питання, вносячи поправку до мовленого. (А спочатку висувалося твердження, що) всі видатні особи підлягають вигнанню, навіть коли такий захід надто суворий. Тому (бажаючи поправити себе) Арістотель говорить, що йдеться, власне, про вигнання особливо видатної і впливової особи, що має певну слушність. Було б усе-таки краще (як твердить філософ), коли б від самого початку державний устрій було впорядковано так, щоб не виникало необхідності у подібних заходах. Адже вигнання тягне за собою багато неприємних, ба більше, небезпечних наслідків

для держави. Тому в організації державного устрою треба подбати про те, щоб у державі не створювалися можливості для появи таких осіб, скажімо, винятково багатих, або ж узаконити певні обмеження в цьому. А коли таке виявлятиметься в чомусь іншому, наприклад, коли та чи та особа вирізняється певними якостями, тоді вигнання має за собою підстави. Однак чогось такого не спостерігалося у деяких державах: там, виганяючи видатних осіб, не зважали на загальні інтереси держави, а мали на меті власні інтереси, ставлячись до тих людей із ненавистю та злобою. А потім Арістотель каже:

> "Отже, зрозуміло, що за форм державного устрою, які відрізняються від нормальних, остракізм, як засіб відстоювання групових інтересів, корисний і справедливий. Зрозуміло, однак, і те, що, виходячи із загального погляду, остракізм не державна інституція. За найкращої ж форми державного устрою виникає досить складне питання ось такого характеру: як чинити в тому випадку, коли хтось перевершуватиме решту надміром не певних благ, як-от могутністю, багатством чи авторитетом, а відзначатиметься надміром чеснот. Не можна ж твердити, ніби й таку людину треба усунути чи відправити на заслання; з другого боку, важко собі уявити, аби така людина корилася чиїйсь владі, бо це було б так, немовби, розподіляючи державні посади, зажадали влади й над Зевсом. Отже, залишається одне, що, мабуть, природно: всі люди повинні охоче коритися таким особам, тому вони стали б у своїх державах довічними царями".

Арістотель розмірковує, яким чином треба поводитися з тими особами у державі, котрі мають особливий вплив і силу або чесноти. І він говорить, що в державах із відхиленнями від нормальних засад корисно й справедливо проганяти таку особу. Щоправда, це треба розуміти у відносному, не абсолютному розумінні, — як згадували вже, коли мова йшла про демократію. Там (за демократії) домагаються рівності громадян, і тому таке вивищення (над рештою) суперечить меті даного устрою; отже, вважається за справедливість, коли в такій політії виняткову особу проганяють за межі держави. Своєю чергою, за олігархії теж некорисно виявляти виняткові риси, оскільки, маючи вплив, така особа діятиме тільки у власних інтересах. І за тиранії особа з подібними якостями небезпечна, бо вона намагатиметься встановити тиранію. А тому зрозуміло, що у державах з відхиленнями слушно виганяти таку особу, але (слушно) не загалом, а частково, що й було зазначено раніше. Проте, коли мати на увазі найкращі політії, то питання набуде особливої складності і з такої причини: (тут треба з'ясувати), якими мають бути стосунки між державою, з одного боку, і видатною особою, з другого. Питання відпадає, коли, приміром, хтось має виняткові фізичні дані, або вирізняється багатством, або ж дружніми зв'язками. Але як ставитися в державі до надзвичайно чеснотливої чи

шляхетної особи? Не можна ж таки дотримуватися погляду, ніби її треба (як і в державах з відхиленнями) вигнати з країни або переселити кудись-інде, бо це суперечить основним засадам найкращої політії. Тому ні в якому разі цього робити не треба. З іншого боку, не можна й залучати її до державної діяльності, як це робиться відносно решти, коли відбувається заміщення посад. А то вийшло б так, ніби Зевс (Юпітер) мусить теж певний час управляти, а певний — коритися, що дуже смішно. Отже, залишається одне: оскільки така людина досконаліша за решту, то буде корисно й справедливо, коли всі зі своєї волі коритимуться їй, мов цареві, і хай би такі були не тимчасовими, а довічними царями. Розгляньмо ще і те, в чому Арістотель, видається, суперечить самому собі. А він твердив, що ліпше управляти певній кількості осіб, ніж багатьом. І говорив (вище), що недоцільно керувати державою одній, хай і винятковій особі, — а саме це суперечить сказаному щойно: мовляв, нехай найчеснотливіша особа і порядкує в державі. Зрештою, тут Арістотель має слушність. За своєю природою і складом розуму така людина володіє кращими здібностями для управління, тому їй і треба віддавати перевагу в обійманні верховної посади. Достоту як у живому організмі: головна частина, що керує (всім), — серце, звідки виходить усяка чеснота, яка, своєю чергою, проникає у кожну закутину тіла. Це, так би мовити, розгляд питання з універсального погляду. Універсальне ж, звісно, головне. Так і в державі. Головне (універсальне) тут — влада, яка становить найкращу і найголовнішу частину (всього) універсального. Отже, та влада буде краща, де управлятиме хтось один і найкращий (головний) у державі. І панування буде корисним, коли біля керма влади перебуватиме особливо чеснотливий громадянин, тобто той, хто перевершує своїми чеснотами решту. Отже, зрозуміло, що таким особам при розподілі влади треба віддавати перевагу над іншими. Тому відкидається, як безпідставний закид, міркування, буцімто корисніше панувати народній масі. Зрештою, те міркування стосувалося політій, упорядкованих на засадах рівності й схожості, де чеснотливість виявляється в кожного однаковою мірою. Не має слушності й другий закид: мовляв, коли одна або декілька осіб керуватимуть, то решта буде позбавлена почестей, тоді як у досконалій політії існує право вибору й поважання чужих інтересів, завдяки чому, користуючись відповідними почестями, громадяни не зазіхають на чийсь статус. А тому, коли управлятиме найчеснотливіша особа, решта не буде проти, оскільки кожен з них окремо матиме належні почесті. Не має підстав і третій закид (мовляв, такій особі не личить бути громадянином): насправді вона повинна мати права повного громадянства, навіть більше, керуючи у державі завдяки винятковим чеснотам, вона втілює у собі тип надгромадянина. І вона сама по собі немовби закон. А коли брати до уваги ту

думку, що управляти повинен тільки громадянин, то дані особи найкращим чином годяться для досконалого правління. Власне, саме видатна особа, про що йшла мова, керуватиме у досконалій політії. Далі Арістотель говорить:

"Можливо, після цих міркувань час перейти до розгляду питання про суть царської влади. Адже ми сказали, що ця форма державного устрою — одна з правильних. Отже, треба розглянути: чи корисна царська влада державі та її землям, що прагнуть до правильного управління, чи ні; але, можливо, якась інша форма управління вигідніша; чи для одних держав царська влада корисна, а для інших — ні. Зрештою, передовсім слід розглянути: існує тільки один вид царської влади чи є кілька різновидів?"

Отже, з'ясувавши форми політичного устрою (на основі влади), Арістотель переходить до розгляду кожної з них. І свої міркування ділить на дві частини. Спочатку він з'ясовує кожну з них окремо. Потім доводить, з яких причин політії процвітають і занепадають — на початку п'ятої книги: "Про решту ж..." У першому твердженні філософ вирізняє два моменти. Насамперед дає визначення найкращої політії — царської влади. Потім з'ясовує решту форм (устрою) — на початку четвертої книги: "У всіх..." При цьому в першому твердженні він знову вирізняє два моменти. По-перше, філософ припускає більший засновок. Далі розвиває тему: "Побачити це неважко..." І спочатку він говорить, що після наведених вище міркувань про форми політії пора перейти до розгляду питання про царську владу. Тут Арістотель дає пояснення цьому: з-поміж правильних політій царська влада найкраща і найдосконаліша з усякого погляду, навіть більше, вона є немовби критерієм для решти форм у їхньому довершеному стані. Тому й розмову треба почати з розгляду питання про царську владу, а саме: чи корисно мати певній державі або регіонові царську владу чи ні; і чи корисніше в державі або регіоні управляти народові, чи декільком особам. Отже, спочатку треба побачити, чи існує кілька видів царської влади, чи тільки один вид. А потім Арістотель говорить:

"Побачити це неважко. Існує кілька видів царської влади, в кожному з них спосіб її вияву не один і той самий. Так, у лакедемонській державі царська влада, очевидно, ґрунтується головним чином на законі, але вона не уособлює верховної влади: лакедемонський цар володіє верховною владою тільки тоді, коли перебуває за межами держави, та й то тільки над збройними силами. А ще царям надана верховна влада над здійсненням релігійних (культових) обрядів. Отже, царська влада в Лакедемоні є немовби самодержавною (одноосібною) і незмінною, коли йдеться про командування під час воєнних походів. Право милувати й карати лакедемонський цар має виключно тоді, коли триває війна, як і було, видається, у стародавніх".

Таким чином, Арістотель розвиває власну думку. І свої міркування ділить на дві частини. Спочатку він з'ясовує види царської влади. Далі продовжує розгляд головного виду: "Головний..." У першому твердженні філософ бачить два моменти. Спершу визначає чотири види (устрою). Другий, починаючи зі слів: "Поряд із ним..." Третій: "Є й третій вид..." Четвертий: "Четвертий вид..." При цьому у твердженні він виокремлює два моменти. Спочатку з'ясовує перший вид. Потім розкриває одне із суджень, спираючись на Гомерів вислів: "Про це, зрештою, свідчить Гомер..." Отож спершу Арістотель говорить, що, розглядаючи законні види царської влади, неважко виявити, що законна влада має кілька різновидів, і спосіб вияву кожного з них не один і той самий, а кілька. Так, один з видів — царська влада у лакедемонців, де цар управляє згідно із законами і не має одноосібної влади. Він не ухвалює вироку і не карає зі своєї волі. А коли вирушає на війну, залишаючи позаду кордони держави, тоді він має обмежені повноваження у командуванні армією. Своєю чергою, він завідує усім тим, що належить до здійснення релігійних культів. Отже, цей вид царської влади скидається на владу головнокомандувача, котрий неподільно керує в поході. При цьому царська влада у лакедемонців не тимчасова, а довічна. Але цар не є одноосібним правителем, він не ухвалює вироків убивцям. Тільки перебуваючи на війні, він має право видавати розпорядження і здійснювати покарання. І Арістотель продовжує:

> "Про це, зрештою, свідчить Гомер: Агамемнона (царя) лаяли всіляко на народних зібраннях; та коли військо вирушило на битву, то він мав розпоряджатися життям і смертю. Саме він і заявляє: "Коли я побачу котрогось, хто тікає з поля бою, то нікуди він уже не втече від псів та пернатих, бо влада смерті у моїй волі". Отже, ось один вид царської влади — довічна верховна влада на війні. Вона буває або спадковою, або виборною".

Тож Арістотель доводить це устами Гомера. А він (Гомер) мовив, що в цьому царстві цар був одноосібним володарем. Так, Агамемнон, перебуваючи в межах держави, не раз зазнавав усіляких утисків, коли приходив на народні зібрання; тобто він не мав повних прав, якими зазвичай володіє цар. Та коли він вирушав на війну, то всю владу перебирав у свої руки і розпоряджався життям і смертю воїнів, а також усім, що стосувалося військових справ. Він-бо говорив: як тільки я побачу, що хтось покидає поле бою, то таке вчиню йому — зацькую і псами, і (хижими) птахами. Адже мені належить смерть, тобто у моїй владі — вбивати. Отже, один вид царської влади (законної) — верховне командування військом. І такі повноваження у нього довічні. Царі в таких державах управляють як спадкоємці або обираються шляхом виборів. А далі Арістотель каже:

"Поряд із цим існує ще один вид одноосібної влади — монархія, яка подибується у деяких варварських племен".

Таким чином, Арістотель з'ясовує другий вид цієї монархії і свої міркування ділить на дві частини. У першій з них він розкриває його (перший вид). У другій — з'ясовує характер (даного виду). Потім: "Влада ця найбільше притаманна..." У першій частині філософ говорить, що існує ще один вид монархії, який подибується у деяких варварських племен. (Нагадаймо, що) варварами вважають чужинців та інших (про це йшлося у першій книзі), хто, на відміну від цивілізованих людей, позбавлені розуму. А потім Арістотель говорить:

"Влада ця найбільше притаманна тиранії, але може бути законною і спадкоємною. Через те що варвари придатніші до рабського стану, ніж елліни, азіатські ж народи перевершують у цьому й варварів, котрі живуть у Європі, — тому вони спокійно терплять рабське ярмо. Ось чому царська влада у варварів схожа на тиранічну".

Отже, Арістотель з'ясовує, якою є дана форма влади (у варварів). Спочатку він каже, що царська влада у деяких варварських племен схожа на тиранію. І царі в них управляють на законній підставі, а також на батьківських законах. Законними вважають і звичаї, що переходять від батьків до синів. Вони ж управляють саме за такими законами. Адже варвари за своєю природою більш рабські, ніж греки, а ті, що мешкають в Азії, більш рабські від тих, що в Європі. Оскільки ж Європа міститься між Африкою та Азією, то певне середнє знаходимо і в рисах людей, котрі проживають у Європі. Тому ці люди (варвари) спокійно терплять владу царя, маючи природний нахил до цього, отже, переносять її добровільно. Звідси зрозуміло, чому ці добровольці легко зносять владу такого царя, що нагадує владу пана над рабом, і зрозуміло, чому правителі у цих державах схожі на тиранів. А далі філософ говорить:

"Але вона має опору, бо її обґрунтовують звичаї і закон. З цієї причини й охорона у них царська, а не як у тиранів: царів-бо охороняють озброєні громадяни, тиранів — найманці. Адже, спираючись на закон, царі панують над підлеглими, що коряться їм зі своєї волі. Таким чином, царів охороняють громадяни, тирани ж ставлять собі охорону проти (замахів) громадян. Отже, такими є два види одноосібної влади (монархії), про що й була мова".

Арістотель з'ясовує, на що спираються ці види царської влади. І суть думки така: правителі у такому царстві управляють як спадкоємці й згідно із звичаями, що передаються від батьків. І коли певний рід владарює з волі всіх, то останні певною мірою привчаються коритися синові ще за життя батька. А згодом, коли трон посідає син, вони зі своєї волі коряться йому, бо вже привчені. Оскільки ж спадкоємці,

як і батьки, управляють, спираючись на звичаї й закони, що до вподоби всім, люди не ставляться до них з особливою ненавистю. І доказом цього є те, що ці варвари охороняють свого царя, котрого вони люблять і охоче коряться йому. Тирана ж охороняють чужинці, і тиранові вони коряться не зі своєї волі. Тому за тиранічної форми правління панує взаємне недовір'я, і через це тирани остерігаються власних громадян. Потім Арістотель каже:

"Є й третій вид одноосібної влади, який був поширений у Греції і мав назву есимнетії. Есимнетія являє собою, так би мовити, виборну тиранію, вона відрізняється від варварської монархії не тим, що ґрунтується на законі, а тільки тим, що не переходить у спадок. Одні есимнети мали довічну есимнетію, другі обиралися на певний час із певними обов'язками".

Отже, Арістотель з'ясовує третій вид. Потім він розкриває одне із суджень, наводячи приклад: "Так, громадяни Мітілен..." І спочатку говорить, що даний вид монархії був у стародавніх греків і мав назву есимнетії. Таку монархію можна вважати виборною тиранією. Ми ж просто вважаймо, що виборна тиранія — це не тиранія: вона відрізняється від останньої (у варварів), про яку мовилося, не тим, що в цій правитель не управляє шляхом виборів (на підставі законів), а в тій управляє, а тим, що ця форма царської влади не є спадкоємною і правитель не управляє як наступник з династії. І до такого порядку в цих державах вже звикли, на відміну від тих держав, де царська влада — спадкоємна. До того ж за цієї форми правління декотрі (з царів) владарюють як довічні правителі, обираючись на все життя. Інші правлять певний строк, бо саме так їх обирають. Ще інші виконують особливі обов'язки в управлінні. А потім Арістотель говорить:

"Так, громадяни Мітілен обрали колись есимнетом Піттака для захисту від тих вигнанців, на чолі яких стояли Антименід та поет Алкей. Про це, до речі, свідчить сам Алкей в одній із своїх пісень: він докоряв мітіленцям за те, що вони "поставили Піттака, особу незнатного походження, тираном над мирним нещасним містом". Форми такого правління (як есимнетія) мають, з одного боку, тиранічний характер; з другого ж — царська влада в ній надається есимнетові шляхом обрання і за згодою громадян".

Отже, для доведення свого твердження Арістотель наводить приклад. А вже мовилося, що за даної форми влади (тиранії) тиран управляє виборно. Одним з таких був відомий Піттак, обраний мітіленцями, котрі сподівалися на його допомогу у боротьбі з вигнанцями (що прибули до їхнього краю). У ті часи на чолі вигнанців-мітіленців стояли Антименід і поет Алкей. Останній і засвідчив це в одному із своїх віршів: там він докоряє (мітіленцям) — мовляв, нащо вони обрали тираном Піттака, — і лає тих, хто, на його думку, сподіяв йому

стільки зла (на батьківщині), поставивши на чолі держави ненависну йому (особу). Ненависть не породжує гніву, а гнів, своєю чергою, перевіряє чеснотливість. Тому в "Етиці" (третя книга) говориться, що чесноти послаблюють і переважають гнів. Цим самим філософ хоче сказати, що він (Піттак) мусив би мати якості сильної особистості і не перейматися ненавистю до своїх противників. Однак він за вдачею належав до боягузів і був нездатним придушити опір (мітіленців). А ще Алкей докоряв їм за те, що його не обрали правителем. Отже, ці форми монархії були тираніями на основі права. І тиранія там була схожою на господареву владу над рабом — це один вид тиранії; другий вид (щойно з'ясований): влада тирана ґрунтується на виборності, тобто існує з волі народу. І Арістотель продовжує:

> "Четвертим видом царської влади були ті монархії, які існували в героїчні часи й спиралися на взаємну згоду громадян, достоту як і на право законного успадкування. Оскільки предки монархів цих героїчних часів були доброчинцями для народу, чи винахідниками певних ремесел, або ж як поводирі на війні, чи як засновники державного об'єднання, чи, нарешті, як особи, що розширили територію держави, то вони й ставали царями з добровільної згоди громадян, а їхні нащадки отримували царську владу як спадщину, що відповідало батьківським звичаям".

Отже, Арістотель з'ясовує четвертий вид монархії і свої міркування ділить на три частини. У першій з них філософ викладає їх. Потім виясняє, хто посідав царський престол за такого виду царської влади: "Вони..." Насамкінець Арістотель розглядає, яким чином даний вид царської влади набував поширення: "Отже, і в давні часи..." І спочатку він говорить, що даний вид монархії (законної) — той, що виник у героїчні часи, коли одні управляли другими завдяки досконалішим чеснотам. І правителі вважалися героями, оскільки, маючи доблесть і керуючись чеснотами, вони діяли на користь народу, задля загального щастя. Отож вони й управляли у ті (героїчні) часи з волі громадян і на законній підставі. Перші правителі в таких державах призначались за добродіяння, які вони вчинили народові, або за якесь винайдене ремесло, корисне для того краю. Як, наприклад, Сатурн в Італії перший навчив зерносіяння, через що й шанувався у них як бог; або ті, що перші згуртували людей для громадянського способу життя, або ті, що розширили територію. Саме вони й ставали царями (завдяки власним добродійствам) з волі підлеглих, котрі звикали до такого стану справ, і управляли, передаючи владу в спадок своїм синам. А потім Арістотель говорить:

> "Вони (ці героїчні царі) мали владу на війні і в справі здійснення культових офірувань — бо останнє не входило в обов'язки жерців. А ще вони розглядали різні судові справи; при цьому одні чинили суд, не

даючи клятви, інші — складаючи її. Клятва полягала в тому, що царі піднімали вгору своє берло".

Далі Арістотель з'ясовує повноваження героїчних царів. І він каже, що вони мали владу над усім, що пов'язувалося з війною. Потім — з офіруванням, бо тоді ще не було жерців чи тих людей, котрі завідували культовими справами. Але, роблячи це, одні складали клятву, інші — ні (в тому, що вони справедливо розглянуть позов). Ознакою клятви вважалося підняття вгору скіпетра, тобто царського берла. І філософ говорить:

"Отже, і в давні часи царі постійно управляли і в державних справах, і народами, і племенами, й керували зовнішніми зносинами; згодом, коли царі самі відмовилися від деяких обов'язків, а деякі у них були відібрані (народом), в одних (грецьких) містах вони зберегли тільки право офірування, в інших — тільки право головнокомандування за межами країни".

Арістотель веде мову про те, яким чином зростала царська влада. І він каже, що в давніші часи влада спочатку існувала в котрійсь із держав та в навколишніх землях, наприклад, у вигляді таборів, потім — родів, а згодом почала охоплювати й решту держав. Пізніше декотрі царі відмовилися від (певних) своїх повноважень, або ж до цього їх змусив народ, скасувавши дану форму влади й перебравши їхні обов'язки на себе. А в тих державах, де владували царі, вони мали верховні повноваження тільки на час війни, та й то за межами своєї території. А далі Арістотель говорить:

"Отже, як видно, загалом є чотири види царської влади: по-перше, царська влада героїчних часів, що спиралася на згоду громадян, однак мала в собі певні повноваження, а саме: цар був головнокомандувачем, суддею, завідувачем релігійних культів; по-друге, царська влада у варварів, спадкоємна й деспотична, що ґрунтувалась на законній підставі; по-третє, так звана есимнетія — виборна за характером (як ми говорили) тиранія. По-четверте — царська влада в Лакедемоні, що являла собою, по суті, військове й довічне командування. Ці чотири види царської влади різняться між собою вказаними вище рисами".

Таким чином, Арістотель з'ясовує дані види. І спершу він називає чотири. Потім додає п'ятий вид: "П'ятий вид..." Отож спочатку філософ говорить, що таких видів чотири. Перший — царська влада героїчних часів, коли управляли особи на основі своїх чеснот. В цих монархіях правителі керували зі згоди підлеглих. Бували також царі з певними повноваженнями: так, цар міг бути головнокомандувачем, ухвалювати вироки й завідувати культами, як-от: обрання верховного жерця, покарання тощо, — але він не вирішував питань з володіння (майном). Другий вид — той, що існував у варварських країнах. Там

цар управляв за правом спадкоємця і на законній підставі, маючи владу, схожу на владу господаря. Третій вид — есимнетія, і мала вона виборний характер. Четвертий вид — лакедемонський, де цар управляв на законній підставі. Така монархія виявлялася у стратегії (на війні), і цар мав найширші повноваження тільки у справах, пов'язаних із війною. Він був також довічним правителем, а його влада переходила у спадок. Отже, в такий спосіб відрізнялися ці види. А потім Арістотель говорить:

> "П'ятий вид (царської) влади — той, коли одна особа має владу над усіма, достоту мов якесь плем'я чи (якась) держава (в інших місцях) вирішують державні справи, являючи собою (в такому випадку) форму влади у домашньому господарстві; подібно до того, як влада господаря нагадує певним чином царську владу над домом, достеменно так ця форма царської влади, по суті, являє собою управління домом чи кількома державами й племенами".

Отже, Арістотель додає п'ятий вид, і говорить, що він схожий на владу господаря. Відповідно до цього облаштовується й життя у племені чи державі. В домашньому господарстві господар порядкує в інтересах усіх підлеглих, виступаючи як повновладна особа. Достоту так і за даного виду царського управління, де одна особа порядкує всім в інтересах усіх підлеглих. Ось чому господарювання нагадує певною мірою (п'ятий) вид царської влади, і навпаки: одна держава, чи одне плем'я, чи рід, чи кілька держав (з таким видом влади) нагадують управління господарством. Далі Арістотель каже:

> "З цих видів тільки два види царської влади заслуговують на розгляд: останній (про який щойно йшлося) і царська влада в Лакедемоні. Решта три види царської влади посідають здебільшого середнє місце між указаними двома; за повноваженнями вони поступаються необмеженій царській владі, з другого ж боку — стоять вище влади лакедемонських царів. Отже, треба розглянути два наступні питання: по-перше, корисно чи не корисно для держави мати довічного командувача, і чи повинен він походити з того або того роду, чи обиратися. По-друге, корисно чи не корисно, щоб одна особа мала повноваження у всіх справах".

Отже, Арістотель усі види (царської влади) зводить до двох. І спочатку він так і робить. А далі з'ясовує, про який із цих двох видів треба вести мову: "Дослідження (питання) про довічного командувача..." І спочатку Арістотель говорить, що треба насамперед розглянути два види царської влади, до яких певним чином можна віднести й решту (три). З одного боку (як твердить філософ), коли визначати їх з огляду на характер правління, то буде кілька видів. Але всі їх можна звести до двох. А тому постає питання, якою мірою відповідає цим двом решта (видів). Один вид — лакедемонський, де царське прав-

ління ґрунтується на законній підставі. Другий — царська влада, про яку щойно йшла мова. Лакедемонська монархія відрізняється від необмеженої кількома рисами. По-перше, у них цар управляє на підставі закону, й він не має усіх повноважень. А тут царська влада схожа на господареву, яка, по суті, є необмеженою, тому вона й нагадує управління домом (де господар керує усіма справами). Решта ж форм становлять щось середнє між цими двома або походять від них. Так, у деяких державах правителі з неповними повноваженнями схожі на лакедемонських царів. А в деяких — як за царської влади (схожої на владу в героїчні часи) — ця форма скидається на виборну тиранію. Звідси зрозуміло, що треба розглянути ці два види. Спочатку мова йде про головнокомандувача. І тут виникає питання: чи корисна його довічна влада, чи ні? Чи корисніша спадкоємна, чи виборна (царська влада)? Щодо царської влади, то треба розглянути, чи корисно бути правителем одному, чи правити кільком? І Арістотель продовжує:

> "Дослідження (питання) про (довічного) командувача слід віднести скорше до науки про законодавство, ніж до певної науки про державний устрій, бо така влада може знаходити собі місце у всіх його формах. Тому полишимо (розгляд) цього першого виду царської влади. Щодо другого виду, то він справді являє собою особливу форму державного устрою, тому ми повинні розглянути його й торкнутися тих сумнівних питань, що виникають під час розгляду".

Отже, Арістотель говорить про те, яке з питань він має розглянути. І вважає, що питання про головнокомандувача стосується скорше законодавця, ніж державного діяча, бо ця посада існує в усіх політіях. Тож тепер треба полишити розгляд цього питання. Натомість форма царської влади і є видом державного устрою, тому треба вести мову про неї і торкнутися тих питань, що виникають у ході розгляду. А потім Арістотель каже:

> "Досліджуючи дане питання, ми повинні виходити з такого: чия влада краща — влада найкращого мужа чи влада досконалих законів?"

Отже, з'ясувавши питання про законну монархію і визначивши її п'ять видів, філософ розвиває тему і спочатку пояснює перший вид, про що вже в загальних рисах ішлося, а саме — про (спадкоємну) царську владу. Спершу він порушує деякі сумніви, з чого зрозуміла природа (такого виду царської влади). Далі доводить, що чесноти найкращого царя і найкращого мужа — однакові (про це буде мова далі, наприкінці цієї книги): "Отже, ми..." У першому твердженні Арістотель вирізняє два моменти. Спочатку він досліджує, чи корисніше в державі керувати цареві на підставі досконалих законів, чи управляти найкращим громадянам. Потім — чи одному мужеві, чи кільком. У першому питанні він виокремлює ще два моменти. Спершу з'ясовує, чи

краще буде для держави, коли керуватиме цар на підставі досконалих законів, чи найкращі мужі. Потім Арістотель порушує деякі сумніви: "Коли б котрийсь..." Тут у першому питанні він бачить два моменти. Спочатку припускає сумнів. Далі розвиває тему: "Ті, хто воліє..." і перш за все філософ торкається деяких питань, пов'язаних, як видно, з цим поняттям: що корисніше — влада одного найкращого мужа чи влада найдосконаліших законів. А потім Арістотель говорить:

> "Ті, хто воліє мати владу царя, запевняють — мовляв, закони передбачають тільки найзагальніші положення і не містять у собі приписів на окремі випадки. Тому безглуздо дотримуватися у кожному випадку букви закону, подібно до того як у Єгипті лікареві дозволялося порушувати (встановлений законом спосіб лікування) через три дні, на четвертий день (після того, як його запрошено до хворого). Коли ж він робив це у перші три дні, то дуже ризикував. З тієї ж самої причини державний устрій, де суворо дотримуються найнезначущіших літер закону, не може вважатися найкращим".

Отже, Арістотель розвиває свою тему й спочатку полемізує з приводу того, чи не краще буде для держави з царською формою влади, коли в ній управлятиме найкращий муж. Потім філософ веде полеміку, виходячи з протилежного погляду: "Це, однак, можна..." З'ясовуючи питання, що краще: найкращий муж як правитель у державі чи найліпші закони), він викладає власні міркування на підставі доказів і прикладів. І філософ каже, що, на думку декотрих (учених), у державі корисніше мати правителем найкращого мужа, мовляв, така особа вирішуватиме усякі питання, що виникатимуть. Закон же не зможе цього зробити, оскільки він містить у собі найзагальніші положення, а не часткові моменти, яких неймовірно багато і які просто неможливо врахувати. Тому в законах не знаходять потрібних вказівок стосовно багатьох питань, а найкращий муж здатен завдяки власній розсудливості вирішити їх. Адже така людина справедливо судить про поточні справи і виявляє правильні бажання завдяки власним чеснотам. За цим висновком філософ наводить приклад. Він говорить, що подібні явища спостерігаються і в рецті мистецтв, де також не завжди корисно дотримуватися приписів, які інколи можуть нашкодити комусь. Як, приміром, у медицині. Лікар не в усьому довіряє приписам і в багатьох випадках покладається на власний розум. Так, у єгиптян вимагалося, щоб через три дні лікар, з метою запобігти смерті, діяв (стосовно хворого) на власний розсуд. Коли ж він робив так на третій день, то навіть у випадку із смертельним станом хворого він ризикував. Отже, дотримуватися всього цього не завжди корисно. Тому в лікуванні доцільно вдаватися до різних прийомів. Так само і в політичному житті: не завжди корисно керуватися буквою закону. В окремих моментах просто відсутній той чи інший закон, і тоді звертаються по

допомогу тієї чи тієї правлячої особи. Тож зрозуміло, що за царської форми правління краще керувати найкращій особі, ніж найдосконалішим законам. Далі Арістотель говорить:

"Це, однак, можна заперечити тим, що (правителі) мусять керуватися загальними засадами. І краще те, в чому зовсім відсутній чуттєвий момент, ніж те, чому він притаманний від природи. У законі такого моменту пагранності немає, а в усякій людській душі він неминуче присутній".

Отже, Арістотель продовжує полеміку з приводу цього питання, наводячи тепер протилежний за змістом погляд, тобто чи не краще для держави, коли в ній правитимуть досконалі закони (а не найкращі мужі). І спочатку він з'ясовує це. Потім висуває закид, виходячи з протилежного погляду: "Проте, можливо..." І говорить, що правителі мусять керуватися конче загальними засадами. Тому буде краще, коли державою управлятиме той, у кого природні (почуття); адже інші можуть втрачати розсудливість у власних судженнях. А почуття виникають від бажання добре чи погано фантазувати. Закон же не має пограних почуттів. І тому краще, коли в державі правитимуть досконалі закони, а не найкращі мужі. А потім Арістотель каже:

"Проте, можливо, хтось заперечить: мовляв, найкращий муж судитиме в кожному окремому випадку правильніше".

Тож філософ знову робить закид, виходячи з протилежного погляду, і з'ясовує його. Потім він порушує сумнів: "В такому разі..." і спочатку говорить, що дехто, можливо, стане заперечувати, — мовляв, людина, позбавлена природно пограних почуттів, судитиме добре у кожному окремому випадку. Тому буде краще, коли в державі правитиме найкращий муж, а не найкращий закон. Далі Арістотель продовжує:

"В такому разі зрозуміло, що він сам продовжує бути законодавцем і мусять існувати закони, які втрачають чинність тільки тоді, коли вони відхиляються (від загальних засад законодавства); у решті ж випадків закони повинні обов'язково бути чинними. А коли те чи інше питання закон не в змозі або взагалі вирішити, або вирішити добре, то хто має панувати — одна найкраща людина чи багато?"

Отже, Арістотель відкидає закид і порушує друге питання, розв'язавши яке, він, видається, розв'яже й заперечення. І свої міркування філософ ділить на дві частини. У першій з них він з'ясовує мовлене. Потім вносить певну поправку: "Коли правління кількох осіб..." При цьому в першому твердженні він вирізняє два моменти. Спочатку порушує сумнів. Далі розв'язує його, з'ясовуючи другий момент: "Щоправда, нині..." Так, спершу Арістотель говорить, що, звісна річ, необхідно, аби в такій державі правитель знав закони і встановлював їх.

Немає потреби в тому, щоб ця особа неподільно панувала; хай би краще вона відала тими питаннями, яких не торкається закон або стосовно яких у законодавстві відсутні правильні положення. І тоді виникає питання: що необхідніше — правити у цьому випадку одній особі, котра вирішує часткові, нечітко сформульовані в законі питання, чи правити багатьом? І Арістотель каже:

"Щоправда, нині (в багатьох випадках) чинять суд, радяться і приймають ухвали про окремі випадки спільно. І коли взяти кожного окремо з цих усіх, то він, можливо, виявиться гіршим, (ніж та найкраща особа), але ж держава складається з багатьох. І подібно до того, як спільна трапеза на загальний кошт краща за звичайний обід, замовлений однією особою, достоту так і народ судить краще, ніж одна людина, хоч би якою вона була".

Отже, на підставі доказів Арістотель з'ясовує й другу частину питання. І свої міркування він ділить ще на три частини, оскільки на підставі трьох доказів філософ доводить, що в даному випадку приймати рішення ліпше з огляду на присуд кількох осіб. Потім: "А ще..." Третій доказ: "Оскільки ця умова..." І спочатку Арістотель говорить, що, коли виникає певний і частковий випадок, не передбачений законом, тоді сходяться кілька осіб, котрі й висловлюють свою думку почергово, шукаючи правильного рішення; відтак, дійшовши згоди, вони приймають ухвалу, і такими є всі рішення про решту не визначених законом моментів. Отже, дані питання можуть з'ясовувати кілька осіб, а не одна, — тоді справу можна розглянути ґрунтовніше. Певна ж річ, одна особа за розумовими здібностями поступається кількох, а тому її судження можуть виявитися гіршими, ніж (рішення), узгоджене між кількома особами. Зрештою, й держава буде досконалішою, коли її становитимуть багато громадян. Так само кращими будуть судження багатьох, а не кількох осіб чи однієї (особи). Так, наприклад, обід з багатьох страв кращий за звичайний, з однієї (страви). Зрозуміло й те, що народ в сукупності здатен судити і краще, й певніше, ніж хтось (один). Коротше кажучи, Арістотель дотримується саме такої думки. Проте в жодному випадку судження багатьох чи кількох осіб не повинні порушувати закон. Ось чому у прийнятті ухвал мають брати участь багато громадян, а не кілька чи один. Отже, філософ розкриває менший засновок свого силогізму. А потім він говорить:

"А ще народ меншою мірою піддається зіпсуттю; достоту як велика кількість води, так і маса псується менше, ніж невелика (кількість). Коли гнів чи подібне почуття оволодіває однією людиною, то присуд її виявиться неминуче хибним. Малоймовірно, аби таке трапилося з народом; мова про те, щоб усі водночас перейнялися гнівом і через це вчинили хибно. Під народом у даному випадку розуміємо, звичайно ж, вільнонароджених, котрі в усьому чинять згідно із законом".

Тут Арістотель наводить другий доказ на підтвердження свого міркування. І він говорить, що, зрозуміло, кілька чи багато осіб слабше піддаються нагараним почуттям і спотвореним уявленням, і судження багатьох буде правильніше, ніж судження одного чи небагатьох. Як велика повноводна річка, на відміну від струмка, розливається навсебіч, так і багато осіб менше охоплюється почуттями, ніж одна. А коли вона переймається різними почуттями, то її судження можуть виявитися хибними. Коли ж питання з'ясовують багато осіб, то тут досить важко керуватися напливом почуттів, а тому рішення буде скорше правильним. Приміром, хай навіть кілька осіб будуть охоплені почуттями — тоді решта учасників (в обговоренні) вгамують їхні пристрасті; отже, припуститися помилки буде нелегко, особливо коли народ загалом не зіпсутий, а його складають вільнонароджені, вихована на засадах чеснотливості. Такі громадяни чинять тільки згідно із законом, навіть коли закон (з того чи іншого питання) відсутній. Арістотелева думка полягає в тому, що в разі відсутності якогось закону треба вирішувати справу тій особі, котра найменше підлягає почуттям. Але кілька осіб піддаються почуттям меншою мірою, ніж одна. Ось чому нехай приймають ухвали кілька осіб, а не одна. Далі Арістотель каже:

> "Оскільки ця умова важкоздійсненна відносно народу загалом, то припустімо, що ми маємо справу з кількома достойними людьми й громадянами, і погляньмо, хто меншою мірою піддається зіпсуттю: один правитель чи кілька правлячих, але однаково достойних осіб. Хіба ж не зрозуміло, що ці останні?"

Отже, Арістотель висуває третє твердження. І спочатку він з'ясовує його. Потім робить закид, спираючись на протилежний погляд: "Заперечать: ці декілька осіб..." І спочатку філософ говорить, що малоймовірно, аби народ правильно розглянув той чи інший випадок, коли кожен з них зокрема поставиться до справи байдуже. Коли ж (припустімо) справу розглядатимуть достойні особи й громадяни, то треба з'ясувати, хто легше піддаватиметься зіпсуттю — котрийсь (один) правитель чи кілька достойних громадян (а значить, і припускатиметься помилок у прийнятті рішень). Зрозуміло, що кілька добрих громадян важче піддаватимуться зіпсуттю, ніж один, хай навіть і достойний правитель. Отже, і їхні рішення будуть кращими й правильнішими. А тому необхідно вирок ухвалювати з таким змістом, аби його було досить складно скасувати чи перекрутити. З огляду ж на те, що рішення кількох (достойних) осіб будуть кращими, то нехай вони (а не одна особа) приймають ухвали. А потім Арістотель говорить:

> "Заперечать: ці декілька осіб затіють групові суперечки, одна ж людина (коли вона керує) стоїть поза їхньою боротьбою. На противагу такому запереченню (можна сказати), що ті декілька (осіб), як і цей один, однаково заповзяті".

Таким чином, Арістотель знову спирається на протилежний погляд. І він каже: можливо, дехто заперечить, ніби одна особа здатна прийняти краще рішення, ніж кілька, адже вони завше сперечатимуться між собою. Одна ж особа так не чинитиме. Отже, краще буде, коли судитиме (про щось) одна особа, а не кілька. І філософ розв'язує це питання так: (всупереч висловленій думці), можна твердити, що кілька осіб загалом заповзятіші, ніж одна. Певна ж річ, добрим громадянам не личить сперечатися й мати розбіжності в думках. І Арістотель продовжує:

> "Коли поправління кількох осіб, однаково достойних, вважається аристократією, правління ж однієї особи — монархією, то перша виявилася б для держави бажанішою, ніж друга, — байдуже, чи спиратиметься царська влада на збройні сили, чи ні, аби тільки була змога залучити до (аристократичного) правління кількох осіб".

Отже, Арістотель вносить дві поправки. І тут вирізняє два моменти. Другий: "Можливо, монархічна форма..." І спочатку він робить висновок, що правління аристократів бажаніше, ніж царське. А далі проводить думку, що, оскільки це так, краще судити і приймати рішення кільком особам, ніж одній. Та політія, в якій править кілька розумних осіб, — аристократична; там же, де управляє одна (розсудлива) особа, — царська влада. Тому зрозуміло, що аристократичний устрій кращий, ніж царський, за умови, що до правління залучатимуть кращих громадян. А потім Арістотель каже:

> "Можливо, монархічна форма правління панувала саме внаслідок того, що важко було відшукати осіб, котрі вирізнялися б високими чеснотами, оскільки тоді держави були взагалі малолюдними. І ще: царями обирали певних доброчинців, а ними були саме достойні мужі".

Тут Арістотель вносить другу поправку, ознайомлюючи нас із політичними устроями. І свої міркування він ділить на п'ять частин. Спочатку філософ розповідає про те, як запроваджувалося царське правління взагалі. По-друге — яким чином (запроваджено) владу аристократів: "Коли ж згодом..." По-третє — як була (запроваджена) влада олігархів: "Після того як..." По-четверте — яким чином (запроваджено) тиранію: "З них..." і, нарешті, (по-п'яте), він з'ясовує, як виникла демократія: "З тиранії..." Отже, Арістотель вважає, що в державі мають вирішувати справи кілька осіб, а не одна. В давнину у державах правив один цар, бо легше було знайти одну розсудливу людину, ніж кількох. І тому спочатку царська влада зосереджувалася в руках однієї особи. А ще — спочатку держави були невеликі, й тому всіх задовольняло правління однієї особи. До того ж царями ставали доброчинці, або ті, котрі відзначалися у битвах, або винахідники певного необхідного ремесла. А це є сенсом життя досконалої людини, тому її

призначали царем, вважаючи таку людину достойною і чеснотливою. І філософ продовжує:

"Коли ж згодом знайшлося багато осіб, однаково звитяжних, вони, не терплячи більше влади однієї особи, взялися вишукувати певну загальну форму правління і встановили політію".

Арістотель говорить про те, як згодом було запроваджено аристократичний устрій. Так, пізніше одразу кілька осіб могли виявити себе в чеснотливій діяльності. Однаковою мірою чеснотливі, вони не сприймали вже царську владу і встановили правління однакових у чеснотах. А це вже аристократичний устрій. Тобто правління аристократії встановилося одразу ж після царського. Далі Арістотель каже:

"Після того як через моральне зіпсуття такі особи почали збагачуватися за рахунок суспільних коштів, можна повірити, що з політії виникли (в той чи інший спосіб) олігархії, де головне значення надавалося багатству".

Тут Арістотель говорить, яким чином виникла олігархія. Він вважає, що пізніше сталися зміни (з моральним обличчям) правителів, і вони почали збагачуватися за державні кошти й віддаватись нерозумним бажанням, втрачаючи глузд і правлячи на підставі багатства. Таким чином аристократичний устрій перейшов в олігархічний, за якого багатство вважалося чеснотою і обов'язковою умовою для обіймання вищих державних посад. І філософ каже:

"З них (олігархій) виникли тиранії".

Отже, Арістотель веде мову про тиранію. І твердить, що, коли котрийсь (із громадян) ставав багатшим та впливовішим за решту, він підкорював її своїй владі. Тому олігархія з часом перетворилася на тиранію — владу, за якої до уваги бралися насамперед власні інтереси. А потім Арістотель говорить:

"Далі з тиранії виникла демократія, де, однак, влада переходила до порівняно невеликої кількості осіб. Через свої нікчемні бажання, що постійно спонукали їх до обмеження в кількості, правителі налаштували проти себе народ, внаслідок чого той повстав проти них і, зрештою, встановив демократію. Коли ж держави зросли, то, мабуть, нелегко було утворитися ще іншій формі державного устрою, окрім демократії".

Тепер Арістотель веде мову про те, яким чином було запроваджено демократію. (І каже, що) згодом, після тиранії, було встановлено демократію: коли тиран узявся чинити всілякі утиски і багатим людям, маючи на меті безсоромне збагачення, то з боку народу це викликáло обурення і призводило до повстань. Тиранів скинули, і влада перейшла до рук народу. Отож виник демократичний устрій. І це причина того, чому в кількох державах панує народ, — будучи численним, він

має владу. Вважається також, що демократія виникла і з інших форм політії. Так, (в одних випадках) вони призначають котрогось одного своїм вождем. І взагалі, (говорить філософ), у більших державах важко уявити якусь іншу форму політії, окрім демократії. Із сказаного випливає розв'язок закиду — того, що хтось один мусить приймати ухвали, навіть коли йому притаманні награні почуття, — мовляв, коли хтось один вирішуватиме окремі питання, то, таким чином, судитиме правильно. Отже, можна твердити, що в цьому випадку краще, коли судитиме кілька осіб, а не одна. Ось чому і в державі краще, коли правитиме кілька осіб, а не одна. Далі Арістотель каже:

> "Коли б хтось припустив, що найкраща форма правління для держав — монархічна, то виникло б питання: як бути з царськими дітьми? Чи повинна передаватися влада немовби у спадщину? Адже коли серед них виявляться такі особи, з котрими довелося вже зустрічатись, то це буде згубно. (Запевняють): у такому випадку цар, маючи в своїх руках повноту влади, не передасть дітям престолу. (На це, однак, можна заперечити); дійсно, в цій справі не так легко покладатися на нього, бо це питання страшенно дражливе (саме по собі) й вимагає від людини більшої чеснотливості, ніж це притаманно природі людини".

Отже, Арістотель з'ясовує друге питання й ділить його на дві частини, наводячи два пояснення. Друге: "Виникає питання..." І спочатку він говорить, що хтось, можливо, запевнятиме: найкраще для держави — одноосібна влада. Тоді виникає ще одне питання: в який спосіб вона має існувати? Через вибори чи спадкоємно? І філософ доводить, що царська влада не повинна бути спадкоємною, бо виникатимуть сумніви в тому, як повестися з царськими дітьми. Може трапитись так, що (царів) син виявиться нікчемою, тож, коли він успадкує владу від батька, у державі можуть настати погані часи. Значить, так (чинити) не годиться, тобто треба відкидати спадкоємність у передаванні царської влади. Однак дехто може заперечити, мовляв, хороший батько, ще за життя бачачи, що його син — зіпсована людина, передасть престол не синові, а комусь іншому. Проте філософ сам заперечує таке твердження, говорячи, що в це важко повірити (тобто у те, що батько передасть владу комусь іншому, а не синові). Вчинити так означає перевершити самого себе. А краще тут поміркувати над тим, як удосконалити спадкоємність. Адже батько понад усе любить сина (що природно), тому скорше позбавить себе царської влади, ніж віддасть її іншій особі. Отже, з цього треба зробити висновок, що завжди буде кращою виборна, а не (спадкоємна) царська влада. Це доводиться так. Влада буде кращою, коли обирають кращого правителя, а цього можна досягти тільки шляхом виборів. І краще (як це спостерігається у деяких державах) таку людину обирати із середовища народу. Вибори ж самі по собі є розумним заходом. Але часом трапляється й так, що

кращою може виявитись царська спадкоємна влада, адже на виборах можуть виникнути незгоди серед обранців. Своєю чергою, вони теж можуть виявити себе з гіршого боку, і в державі може запанувати зло. Далі: як повелося, правитель підкоряє своїй владі решту. Коли ж царює батько, сини навчаються покори, й тому, перебравши у свої руки владу, вони згодом встановлять м'якшу форму правління (спізнавши на собі, що таке сувора влада). З другого боку: (коли царська влада виборна), якось дивно й незвично виглядатиме, коли хто-небудь, перебуваючи сьогодні в однаковому становищі з рештою, завтра посяде царський престол. Тому інколи краще мати царську владу спадкоємною. І філософ продовжує:

"Виникає питання й іншого характеру: чи той, хто вступає на престол, повинен мати у своєму розпорядженні військову силу, спираючись на яку, він зможе упокорювати тих, хто чинитиме спротив, — інакше яким чином він упорається з управлінням? Адже він, навіть маючи повноту влади за законом і нічого не чинячи зі своєї волі всупереч законові, все-таки мусив би мати певну силу, з допомогою якої охороняв би закони".

Отже, Арістотель у (даному) питанні бачить два моменти. Спочатку він, власне, порушує сумнів. Потім подає розв'язок: "Щоправда, стосовно..." У першій частині філософ говорить про повноваження царя, що, своєю чергою, викликає ще одне питання. Арістотель порушує й друге питання: чи обов'язково цареві мати повноваження примусу й покарання непокірних, чи тільки покарання (бунтівників); або: яким чином треба правити й розподіляти, і чи йому доцільно давати право карати бунтівників? Ми ж бачимо, що, управляючи на законній підставі, не керуючись бажаннями, правитель мусить мати владу карати тільки непокірних та порушників закону. Тому так само необхідно, аби правитель — монарх, що керується бажаннями, — теж володів саме такими правами. А далі Арістотель говорить:

"Щоправда, стосовно законного царя питання розв'язується швидко. Такий цар неодмінно повинен володіти збройною силою, і вона має бути такою, аби цар, спираючись на неї, був дужчим за всякого громадянина і навіть кількох, але слабший за багатьох (громадян). Стародавні й давали таку охорону, призначаючи правителем держави одного есимнета чи тирана; і коли сиракузький тиран Діонісій зажадав для себе охорону, хтось порадив сиракузцям дати йому охорону саме з такими можливостями".

Отже, Арістотель з'ясовує й це питання, вважаючи його нескладним. Зрозуміло, що цар повинен мати сили, значніші, ніж у когось одного, а то він не зміг би вчинити (в разі необхідності) суду над ним, скажімо, коли той виявить непокору. Його сили мають перевищувати й можливості кількох (громадян), але поступатися загальній силі на-

роду, інакше йому вдасться придушити народний опір і встановити тиранію, як це й сталося в давнину, коли в одному царстві призначили одну особу царем — його називали есимнетом або тираном, — давши йому в розпорядження охорону, що перевищувала своєю силою одного й кількох разом узятих. Та у своїй сукупності охорона виявилася слабкішою, ніж сили всієї держави. Достоту так і відомий Діонісій зажадав для себе охорони від громадян Сиракуз; і тоді хтось порадив їм дати йому стільки вартових, аби вони своєю силою не перевищували загальної сили держави чи народу. Однак (Діонісієві) сили були значнішими, ніж сили однієї особи чи кількох разом узятих. Отже, зрозуміло, що законний правитель мусить мати право карати бунтівників. І Арістотель продовжує:

> "Отож ми, викладаючи дані питання, прийшли до міркувань про такого царя, котрий в усьому чинить зі своєї волі. Так звана законна монархія не являє собою, як ми й говорили, особливої форми політичного устрою, бо за всякої іншої форми, скажімо, демократії й аристократії, неминуче існуватиме довічне головнокомандування, і в багатьох державах допускається до управління одна особа. Така влада існує в Епідамні й Опунті — щоправда, з трохи обмеженими повноваженнями".

Отже, з'ясувавши питання про те, що краще: управляти в державі найдосконалішим законам чи найкращому мужеві, Арістотель переходить до розгляду другого (питання): корисніше управляти одному найкращому мужеві чи кільком? І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них припускає більший засновок і з'ясовує його. У другій розвиває тему: "Влада, при якій..." І спочатку філософ говорить про необхідність (після сказаного вище) повести мову про такого царя, котрий в усьому діє зі своєї, а не чиєїсь волі. (Отже, це треба розглянути). Причина цього така: законний цар — не просто цар (в абсолютному розумінні). І законна монархія не є особливою формою політичного устрою (як і говорилося раніше). Це видно хоча б із того, що верховна влада є в усіх політіях, — наприклад, за панування аристократів чи демократів. У них-бо правителем призначають одну особу; у багатьох інших (державах) котрогось (одного) обирають вождем. Тож сама посада головнокомандувача (стратега) не зумовлює царської влади. Така влада існувала в Епідамні й Опунті, — там повноваження командувача були обмеженими. А потім Арістотель говорить:

> "Влада, при якій цар править із власної волі, вважається необмеженою (царською владою), або (абсолютною монархією). Котромусь видається, ніби такий стан справ, коли одна особа править у державі, що складається з однакових громадян, суперечить природному (станові)".

Далі Арістотель розвиває тему. І свої міркування ділить на дві частини. У першій з них філософ порушує сумнів. Потім веде полеміку з

цього питання: "Адже для однакових за природою..." Насамкінець Арістотель з'ясовує істину: "Але відносно одних осіб..." І він говорить, роблячи узагальнення, що про царську владу мова йде тоді, коли хтось править зі своєї волі, а не на законній підставі. Дехто ж може заперечити: мовляв, такий стан справ суперечить природі, бо ж, виходячи із законів гармонії, не можна вважати справедливістю, коли в державі, яку становлять однаково чеснотливі громадяни, править котрийсь (один). І далі Арістотель каже:

> "Адже для однакових за природою мусять неодмінно існувати одні й ті самі права. Як шкідливо неоднаковим (за тілесною будовою) споживати одну й ту саму їжу чи носити однаковий одяг, достоту так можна твердити й щодо привілеїв — і тут нерівність стосовно рівних (громадян) виявилася б шкідливою".

Отже, Арістотель розвиває власні міркування і доводить, що не буде природно, коли хтось (один) панує над кількома рівними йому в чеснотах і в природних нахилах. І в цьому питанні філософ вирізняє чотири моменти, наводячи чотири докази для доведення кожного з міркувань. Другий: "Оскільки"... Третій: "До цього додаймо..." Четвертий: "Але, видається, було б безглуздо..." У першому твердженні Арістотель виокремлює два моменти. Спочатку наводить доказ. Потім висновує із мовленого, що в управлінні (державою) треба віддавати перевагу законові, а не мужеві: "Тому справедливо буде..." І спочатку Арістотель говорить, що в подібних за природою станом і чеснотах природні нахили й рівність впливають на розподіл почестей у державі. Так, коли в державі певна кількість однаково чеснотливих громадян — то справедливим буде однаковий розподіл почестей. Отже, в таких обставинах шкідливо віддавати перевагу котромусь (одному), оскільки решта буде обділена. І навпаки, навряд чи буде якась користь, коли громадяни з неоднаковими чеснотами матимуть однакові блага, скажімо, ту ж саму їжу чи одяг. Візьмімо, наприклад, страви, (то побачимо), що одні з них — холодні, другі — гарячі. Те ж саме можна твердити й про почесті. Тож, з одного боку, несправедливо і шкідливо (для об'єднання), коли по-різному чеснотливі громадяни користуються однаковими почестями, з другого ж боку, (так само несправедливо й шкідливо), коли однаково чеснотливі користуються різною пошаною (й почестями). Достоту так і в нашому випадку: коли хтось (один) управляє громадянами, котрі виявляють свої чесноти однаковою мірою, — тоді, зрозуміло, такий стан справ суперечить поняттю справедливості, оскільки розподіл благ буде нерівномірним, а значить, і несправедливим. Отже, зрозуміло, не буде користі, коли хтось один управлятиме рівними собі в чеснотах і природному стані. А потім Арістотель говорить:

"Тому справедливо (буде), аби всі рівні владували тією ж самою мірою, якою вони коряться, і щоб кожен поперемінно то повелівав, то корився. В такому випадку ми маємо справу із законом, бо порядок і є закон. Тому доцільніше, щоб панував закон, а не котрийсь із-поміж громадян".

Із сказаного Арістотель робить висновок, що в державі ліпше керуватися найдосконалішими законами, а не рішеннями найкращого мужа. І спочатку він висуває твердження з цього питання. Потім наводить доказ: "Коли ж хтось гадає..." У першому питанні він вирізняє два моменти. Спочатку з'ясовує зміст твердження. Потім висловлює своє міркування, що краще керуватися законом, а не рішенням найкращих мужів: "На тій же підставі..." І він говорить, що в державі, де певна кількість громадян однаковою мірою чеснотлива, спосіб правління має бути таким, щоб усі могли поперемінно то управляти, то коритися, звичайно, за встановленим порядком. А порядок і є закон. Отже, для держави корисніше, коли в ній правлять найдосконаліші закони, а не найкращі громадяни. А далі Арістотель говорить:

"На тій же підставі, коли буде визнано, що управляти мають певні особи, їх треба призначати охоронцями закону і його слугами. Оскільки ж неминуче існують такі й такі посади, то, запевнятимуть, буде несправедливо в умовах загальної рівності владу віддавати в руки котроїсь особи".

Отже, Арістотель (з розгляду того ж самого питання) висуває твердження, що доцільніше, аби в державі мали верховенство закони, а не кілька (хоч і небагато) осіб. І ще він говорить, що буде ліпше, коли управлятимуть кілька осіб, а не одна, і керуватимуться законом, а не чинитимуть все із своєї волі. А тому справедливо — пильнувати закону й служити йому. Раніше вже говорилося, що однаковим у чеснотах справедливо належить користуватися рівними почестями. Отже, некорисний і той стан, коли в державному об'єднанні постійно управляє кілька осіб. Тож необхідно, щоб у державі правили різні особи за певним порядком. А порядок і є закон; отже, зрозуміло, — ці особи чинитимуть усе згідно із законом, а не за власним бажанням. І тому ліпше, якщо управлятиме кілька осіб, а не одна. І Арістотель продовжує:

"Коли ж хтось гадає, ніби закон не в змозі все передбачити, то можна заперечити — мовляв, і людина неспроможна знати все, тому розумно охороняти закон, вдаючись до тих чи тих положень. Владі ж також, прагнучи керуватися тільки мотивами справедливості, неодмінно впораються і з рештою питань (не передбачених законом). А ще, за законом, дозволяється вносити поправки, коли ті, хто береться за це, вважають, нібито вони (поправки) сприятимуть удосконаленню існуючих законів".

Арістотель наводить ще один доказ на підтвердження того, що краще керуватися законами чи рішеннями людини, які ґрунтуються на законах, аніж особистою волею хорошого мужа. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них філософ з'ясовує зміст міркувань. У другій доводить, на підставі схожого доказу, що краще керуватися рішеннями людини, а не законом: "В такому разі..." При цьому у першому твердженні він вирізняє два моменти. Спочатку з'ясовує, яких питань стосується закон і які з них треба покласти на правителя. Далі наводить доказ на підтвердження того, що краще керуватися законом, ніж волею людини: "Отже, хто вимагає..." І спершу Арістотель каже, що питання, які не можна з'ясувати з допомогою закону, розв'язуються на підставі логічних міркувань та досвіду, бо ж закон торкається тільки загальних, а не часткових питань. Закон-бо — певне універсальне поняття. І говорилося, що коли в законі бракує певної відповіді на те чи інше (часткове) питання, то вирішення його треба покласти на правителя. Знову ж таки, може статися так, що правитель знаходить краще рішення, ніж у законі, — тоді в обов'язки правителя треба покласти, щоб він був ніби законом. Тож можна допустити, щоб управляли двоє правителів: один судить і розбирає часткові питання, керуючись, де можливо, законом, другий — де закон відсутній — щось поправляє, керуючись власним досвідом і чеснотами. Другий випадок: припускається, що закон поганий і він суперечить розумові. Тоді треба зобов'язати правителя знаходити краще (рішення) на підставі згоди з боку всього народу і давати розпорядження згідно із законом. А потім Арістотель каже:

> "Отже, хто вимагає, аби панував закон, очевидно, хоче, щоб панували божество і розум, а хто вимагає, аби панувала людина, проявляє (у своїй вимозі) певне дикунство; бо пристрасть саме і є таким (чимось тваринячим), до того ж вона зводить навіть найкращих правителів з істинного шляху; навпаки, закон — це розум поза пристрастями і бажаннями".

Таким чином, Арістотель доводить, що краще (в управлінні державою) керуватися законом, ніж бажаннями (навіть) найкращого мужа. І треба розуміти (як мовлено у четвертій книзі "Етики"), що всяке поняття визначається за тим, що в ньому є головне. А, наприклад, у людини головне — інтелект. Тому вона найчастіше ототожнюється з інтелектом або вважається чимось таким, що діє на підставі інтелекту. Буває, що людина діє тільки на підставі інтелекту, тому відкидає всякі почуття, не користуючись ними; при цьому вони взагалі не потрібні їй, і вона сприймається як щось виключно діяльне. Однак буває, що до інтелекту людини додаються почуття, тому її діяльність поєднує в собі (в абсолютному розумінні) як засади інтелекту, так і почуттєві бажання. В такому разі людина являє собою певну складну особу.

Отже, з одного боку, коли вона якнайбільшою мірою діє на підставі інтелекту й розуму, відкидаючи повністю почуття, — тоді вона живе мов божество, тобто в ній присутній певною мірою божественний інтелект, а її дії — понад людське розуміння, незвичайні за своїм способом втілення. Тож Арістотель твердить, що правитель, керуючись інтелектом і відкидаючи будь-які почуття, —чинить усе ніби певне божество. Те ж саме можна говорити й про людину. В даному випадку мова йде про абсолютне верховенство закону, якому мусять коритися і правителі, й підлеглі. А та правляча особа, котра керується ще й почуттями, до своїх дій вносить певне тваринне, тобто додає таке, що робить її дикою істотою. Звичайно, найчастіше це трапляється, коли людина охоплена почуттями й бажаннями, вносячи і поєднуючи їх із судженнями інтелекту. Відтак логічні міркування зазнають спотворень. А буває, зрештою, й так, що правитель живе в полоні пристрастей та озлоблення і вдається до фізичної розправи над хорошими та чеснотливими громадянами. А це шкідливо для держави. Тому для людини краще управляти, керуючись лише інтелектом, а не привносити до нього почуття й бажання. Оскільки ж закон — поза пристрастями і спирається на розум, звідси випливає, що сам інтелект позбавлений почуттів і бажання. Отже, краще управляти законові, ніж людині. А потім Арістотель говорить:

> "В такому разі, мабуть, помилковий приклад з царини мистецтва, який засвідчує, що необхідність дотримання букви закону в лікуванні невиправдана, а ліпше було б у таких обставинах покладатися на вміння лікаря. Адже лікарі нічого не робитимуть усупереч здоровому глуздові, а діятимуть тільки з дружніми почуттями до хворого; вони й винагороду отримують після того, як вилікують хворого. Навпаки, особи, котрі посідають державні пости, часто діють, керуючись неприязню або злобою. І коли б ми поставилися з недовір'ям до лікаря, підозрюючи, що він хоче із корисливих спонук убити нас, то ми б зажадали, аби лікування відбувалося за приписами".

Отже, Арістотель наводить ще один доказ-аналогію, взятий з царини мистецтва, маючи на меті довести, що краще керуватися законом, ніж волею людини, — і спершу через спростування цього твердження. Далі — спростовуючи доказ на підставі аналогії: "А ще закони..." І в першому твердженні він вирізняє два моменти, оскільки доводить двояко помилковість раніше наведеного судження. Другий: "І хворі лікарі..." Тож, доводячи власне твердження, Арістотель знову бере приклад з царини мистецтва. Щоправда, тут він зазначає, що висновок на підставі того прикладу неправильний. А вище говорилося, що діяльність, яка спирається тільки на майстерність, не зовсім виправдана. І в державі інколи дотримання букви закону призводить до шкідливих наслідків. Зрештою, у мистецтві майстерність — визнача-

льна ознака, чого не скажеш про щось інше. Суть цієї думки: діючи як майстер, людина відсторонюється від певних пристрастей чи почуттів. А коли хто-небудь і виявляє дружні почуття, то тут присутній розум. Так, лікарі діють, не керуючись почуттями чи упередженням, а докладають свого вміння і турбуються про хворих, вимагаючи платні тільки після успішного лікування. Однак трапляються особи, котрі до власної розсудливості (й уміння) додають і свої почуття, а то й пристрасті, що, своєю чергою, шкідливо впливають на інтелектуальні судження. А коли виявляють надто багато почуттів, то взагалі відкидають розумні судження. Так само і в житті держави: багато осіб діють із почуття неприязні чи злоби, а не розуму. Тому, коли хворі (друзі) запідозрюють лікарів у тому, ніби ті хочуть убити їх задля певної наживи від когось, — вони відмовляються від лікування, яке здійснюється з чиєїсь волі, а бажають виконання тільки приписів. Тож зрозуміло, що краще лікувати за правилами мистецтва, ніж із самої послужливості. Зрозуміло й те, що краще діяти тільки на підставі приписів того чи того мистецтва, ніж виявляти (особливу) старанність, про що йшлося вище. А далі Арістотель говорить:

> "І хворі лікарі кличуть до себе інших лікарів, навчителі гімнастики — інших (навчителів), бо вони, коли справа торкається їх особисто, перебуваючи в стані сильного почуття, не в змозі міркувати правильно. Отож зрозуміло, що той, хто шукає справедливості, звертається до чогось середнього, а це середнє і є закон".

Таким чином, Арістотель повторює, що треба дотримуватися приписів. Буває ж так, що до своїх знань та вміння лікарі додають почуття, які спотворюють їхні судження. І тому вони самі, хворіючи, запрошують лікувати себе інших лікарів: хоч вони й володіють навиками, однак розхвильовані, не здатні зарадити хворобі. Так само і навчителі (гімнастики), вправляючись, запрошують своїх колег, аби ті перевірили їхнє уміння, оскільки самі не здатні правильно оцінити власну майстерність. Тож зрозуміло, що почуття погано впливають на судження розуму. Діючи ж за правилами мистецтва і не маючи почуттів, людина судить певніше і краще. І філософ робить висновок, але не іщойно, а з вище сказаного (коли говорилося про те, що панування однієї особи над рівними їй (у чеснотливості) — несправедливе). У такому випадку справедливо управляти й діяти попеременно, згідно із законом. Отже, закон є певне середнє, тому той, хто шукає справедливості, домагається саме середнього. І філософ продовжує:

> "А ще закони, спираючись на звичаї, важать більше і торкаються важливіших справ, ніж писані. Тож, коли правляча особа помиляється менше, ніж писані закони, вона в жодному випадку не є досконалішою порівняно із законами, що ґрунтуються на звичаях".

Отже, Арістотель з'ясовує питання про однаковість. І він говорить, що мистецтво й політичне життя — різні поняття. Це видно з того, що закони стверджені звичаями, за якими повинні жити люди. Як у мистецтві існують головніші закони, що стосуються виробничих ремесел чи занять, достоту так і закони в політіях: одні стосуються повсякденного життя і пов'язані з головною метою в державі, другі стосуються удосконалення людини. Деякі ж закони і в мистецтві — наприклад, у медицині — стосуються удосконалення тіла. Але душа краща за тіло і головніша. Так само і закони в державі, що спрямовують людину на вдосконалення (у виявах чеснот), є головнішими і кращими, ніж ті, які схиляють до покращення фізичного стану. А тому зрозуміло, що хоча людина і вважає мистецтво за допоміжний засіб, та ще дужче вважатиме (таким засобом) закони, які ґрунтуються на звичаях, а не на мистецьких правилах, і є головнішими. А потім Арістотель каже:

> "При цьому дуже нелегко одній людині визначати (суть) багатьох речей. Тому вона змушена буде брати собі в поміч кількох посадових осіб. То постає питання: яка різниця — чи створяться такі умови одразу, чи одна особа допустить такий порядок?"

Отже, Арістотель наводить ще одне міркування, аби переконати, що панування однієї особи над подібними їй у чеснотах суперечить природному станові речей, а корисніше управляти кількох. Адже правитель мусить розглядати багато питань, одному ж робити це не під силу. Тому зрозуміло, що в нього неминуче мають бути помічники, — тобто необхідне існування різних службовців, безпосередньо підлеглих йому. І коли котрийсь (один) керуватиме однаково чеснотливими службовцями і схожими на нього (у своїх діях), то це суперечитиме природному станові речей. Отже, зрозуміло, що неприродно управляти рівними собі в чеснотливості. А потім Арістотель продовжує:

> "До цього додаймо те, що говорилося раніше: коли корисна людина, з огляду на те, що вона краща за іншу, достойна керувати, то дві ж особи кращі за одну; сюди, до речі, можна віднести Гомерів вислів: "Двоє, що йдуть разом", і Агамемнонове побажання: "Коли б десятеро таких радників у мене було".

Тут Арістотель наводить третій доказ до свого твердження. Потім він повертається до з'ясування доказу, наведеного раніше, про те, що краще: керуватися рішеннями хорошого правителя чи досконалим законом: "І зараз посадові особи..." Отже, Арістотель говорить, що правління кількох осіб у державі — річ природна, особливо коли йдеться про чеснотливих правителів. І краще, звичайно, коли управлятимуть дві хороші особи, а не одна. Про це й мовить Гомер: "Двоє, що йдуть разом". Так само висловлюється Агамемнон у своїй промові, бажаючи мати таких радників, управляти котрими було б несправедливо, а го-

дилося б мати їх за співправителів. Отже, зрозуміло, що краще управляти кільком, а не одному. І неприродна річ — коли одна особа управляє багатьма, схожими на неї у чеснотах. А потім Арістотель говорить:

"І зараз посадові особи мають повноваження приймати ухвали з певних питань, наприклад, суддя в тому разі, коли закон не передбачає того чи іншого (випадку). Натомість там, де закон передбачає це, ніхто не сумнівається, що ухвала повинна узгоджуватися з ним (законом). І тільки з тієї причини, що одні питання підлягають законові, другі — ні, доводиться дошукуватись, що краще: панування найдосконалішого закону чи найкращого мужа, бо в деяких випадках неможливо встановити чітко визначений закон, за допомогою якого можна було б попередньо судити про щось. Оборонці закону зовсім не проти того, що в деяких випадках треба вирішувати справу одній людині; щоправда, вони наполягають, аби вирішувала не одна особа, а кілька. Кожен службовець, вихований у дусі закону, судитиме згідно із законом".

Отже, Арістотель повертається знову до вже з'ясованого питання, аби довести, що краще управляти хорошому мужеві, ніж досконалому законові, й говорить, що в політичних діях треба окремі з них покласти на присуд властей, особливо в тих випадках, де не передбачено нічого певного. Зрозуміло, — і це безсумнівно, — в усякій добре впорядкованій державі ніхто не має права вирішувати справи на власний розсуд, вважаючи, ніби закон про них судить погано чи то не досить ґрунтовно. В такій державі краще покладатися на закон, оскільки він перебуває поза почуттями й спотвореними пристрастями і містить у собі судження розуму, а не правителя. Закон же загалом дається в загальних рисах, тому й виникає питання: що краще — управляти найкращому мужеві чи найдосконалішому законові? До цього треба підходити так: в окремих випадках доцільно покладатися на рішення властей, в окремих — на закон. Тому не суперечитиме природному станові речей і те, коли закон матиме верховенство у загальних, а правитель — у часткових питаннях. Отже, помиляються ті, котрі вважають, нібито шкідливо покладатися на присуди хорошої особи в тих питаннях, де закон мовчить. Але можна сказати, що це нелегко зробити тільки одній особі, а треба кільком. Адже кілька осіб судитиме про справу ґрунтовніше й справедливіше, виступаючи немовби в ролі закону. І філософ продовжує:

"Але, видається, безглуздо було б вважати, буцімто одна особа з двома очима, вухами, ногами, руками повела б справу краще, ніж декілька осіб, що мають ті ж самі органи (тіла). Зараз монархи мусять удаватися по допомогу до багатьох очей, вух, рук, ніг саме тим, що вони роблять співучасниками своєї влади осіб, котрі з приязню і по-дружньому ставляться до їхнього правління. Коли це не (справжні) друзі монарха — вони не чинитимуть згідно з його приписами, а коли це друзі монарха і прихильники його правлячої системи, (то чинитимуть так), бо друж-

ба означає рівність і схожість. Отож коли монарх вважає, що такі друзі повинні поділяти його владу, він водночас припускає, що й влада мусить бути рівною між повністю рівними. Ось майже всі суперечливі питання, які висуваються проти царської влади".

Отже, Арістотель наводить четвертий доказ, говорячи, що недоречно твердити, нібито одна особа з двома очима й вухами повела б справи краще, ніж кілька осіб (із багатьма очима й вухами). Так само безглуздо вважати, що одна особа, з двома руками й ногами, діятиме краще, ніж багато, з багатьма ногами й руками. Достоту так не має підстав і твердження, нібито котрийсь (один) завдяки власній розсудливості судитиме краще, ніж багато (осіб). Тому ми бачимо, що правителі роблять для себе немовби багато очей, рук та ніг. Мова тут про те, що вони призначають багатьох (осіб) своїми помічниками (філософ називає їх ногами, руками й очима) і з їхньою допомогою розглядають та вирішують найрізноманітніші питання. Своєю чергою, ці співправителі вдаються по допомогу до своїх друзів, бо (коли б вони не були їхніми друзями), то не дбали б про інтереси правителя, а діяли тільки у своїх інтересах. А ще, коли б вони не підтримували влади, ставлячись до неї неприхильно, то не дбали б і про владу. Ось чому, як повелося, співправителями стають переважно друзі (правителя) і його прихильники, котрі служать в інтересах і правлячої особи, і влади, поводячись і діючи порядно й розсудливо. Отже, друзі (правителя) мають бути схожими на нього; в такому разі вони, виявляючи подібні чесноти, діятимуть у тому ж дусі. І тому неприродно (про що вже мовилося вище), коли хтось (один) управляє однаковими й рівними собі (у правах і чеснотах). І тут Арістотель зауважує, що саме така обставина й викликає сумнів у доцільності царської влади. (Вже говорилося, що) правителі призначають своїх друзів та прихильників помічниками, оскільки поняття "правитель" випливає із поняття "влада". І благо правителя пов'язане з благом (хорошим станом справ) влади. Царя ж можна розглядати двояко: як правителя і як (у відносному розумінні) людину. Тому в першому випадку прихильники його і його влади діятимуть в інтересах і правителя, і влади. В другому ж випадку, підтримуючи його тільки як особу, але не владу, вони служитимуть лише йому як особі, але не як владі. А далі Арістотель каже:

> "Але щодо одних осіб вони, мабуть, мають слушність, що ж до інших — то ні. Вже самою природою закладено одну засаду права і користі для деспотії, другу — для царської влади, третю — для політії; тільки для тиранії природою такого не створено, так само як і для решти форм державного устрою, що відхиляються від правильних, бо всі ці форми — протиприродні".

Навівши докази для того, щоб показати шкідливість управління однієї особи кількома з такими ж чеснотами, Арістотель тут з'ясовує

істину (в цьому питанні) і свої міркування ділить на дві частини. У першій з них він припускає більший засновок як певне визначення. У другій розкриває його: "Із сказаного зрозуміло..." І він говорить, що в деяких державах некорисно котрійсь (одній) особі керувати багатьма із подібними чеснотами. І все ж, мабуть, в одних випадках — корисно, в інших — шкідливо. Тут треба розуміти, що одне корисне й справедливе (за природою) при деспотичних формах правління, друге ж годиться для політії. І зрозуміло, що це не одне й те саме, бо, з одного боку, деспотія — така форма правління, коли хтось (один) управляє рештою, які приймають це з природною покірністю. А такими є раби. І деспот діє, маючи на увазі головним чином власні інтереси. Політія ж — форма правління, коли хтось (один) управляє вільними (за походженням) й однаковими у чеснотах, маючи на меті головним чином щастя підлеглих. Отже, ці форми влади — різні. А тому й поняття справедливості щодо різних форм правління треба розуміти по-різному. (Вважаймо, що) справедливість за панування деспотії й політії — не одне й те саме. А коли мова йде про тиранію та решту неправильних форм устрою, то справедливість там відсутня взагалі, бо ж мета у них суперечить природі й самому поняттю справедливості. Отже [а це стосується саме таких (протиприродних) форм устрою], поняття "справедливість" відсутнє взагалі. А потім Арістотель говорить:

> "Із сказаного зрозуміло, що серед рівних та однакових ні з погляду користі, ні з погляду права одна людина не повинна панувати над усіма, — коли є закони чи коли немає і вона сама уособлює закон, байдуже, добра ця повновладна особа серед добрих, чи погана серед поганих, чи навіть коли вона своїми чеснотами перевершує решту".

Отже, Арістотель дає розв'язок на конкретному прикладі. І спочатку він твердить, що, за винятком окремих випадків, управління котроїсь (особи) рештою таких самих за чеснотами і за природою не має під собою слушних підстав. Далі філософ з'ясовує той випадок, що його можна вважати винятком: "Останнє треба виокремити..." І спочатку Арістотель говорить, що (як зрозуміло із сказаного) протиприродний, і несправедливий, і шкідливий той стан речей, коли хтось (один) керує рівними собі (за походженням і в правах) та однаковими (у виявах чеснот) або ж управляє, спираючись на власні бажання, а не закони. Те ж саме можна твердити й тоді, коли і правитель, і його підлеглі — доброзвичайні громадяни, і навіть коли правляча особа перевершує решту в чеснотах. Власне, це й зрозуміло (певним чином) із мовленого. А було сказано, що справедливим буде той порядок, коли однаково чеснотливі громадяни мають однакові почесті, бо (коли правитель — особа з їхнього середовища), справедливий розподіл почестей зникне. Говорилося також і про те, що кілька правлячих осіб вирішуватимуть справи значно краще, ніж хтось (один). Отже, зрозуміло, що в державі

не буде справедливості, коли котрийсь (один з громадян) керуватиме рештою з однаковими моральними якостями. І Арістотель каже:

> "Останнє треба виокремити і поговорити про нього. Але передовсім належало б з'ясувати, що слід розуміти під засадами монархічного, аристократичного ладу та політії".

Арістотель веде мову про те, який стан справ пануватиме у державі, коли в ній правитиме одна особа (над багатьма). І спочатку він припускає свій більший засновок. Потім продовжує: "Монархічній засаді..." Тож філософ говорить, що на часі поговорити, коли корисно управляти одній особі. Але спочатку (вважає Арістотель) треба з'ясувати, в який спосіб і яким чином котрийсь (один) може управляти кількома. Це питання частково розглядалося, коли мова йшла про те, чи визначна особа може бути громадянином, чи ні. Але спершу з'ясуймо засади царської влади, аристократії і політії. Суть думки: з'ясувавши зміст і характер політій, ми побачимо їхню суть, а також певною мірою розкриємо й порушене питання. Далі Арістотель говорить:

> "Для монархічної засади годиться такий народ, який за своєю природою здатен сприйняти, аби державою керував хтось із особливо чеснотливого роду. Аристократам же потрібен народ, який здатен за своєю природою довіряти тим правителям, котрі, з огляду на винятковість доблесті, покликані до управління. Насамкінець, для політії найкращий той народ, що може і коритися, і владарювати на підставі закону та розподіляти посади й почесті серед заможніших осіб".

Отже, Арістотель розвиває тему і припускає твердження про кожну з форм державного устрою. Потім філософ аналізує той спосіб: "Коли ж станеться..." Тож спочатку він говорить, що царська влада можлива тоді, коли народ природно чинить послух котромусь із особливо чеснотливих. Влада аристократів можлива, коли їм кориться народ, який за своєю природою сприймає владу кількох осіб, котрі вирізняються доблестями, — тобто певна кількість заповзятливих за своєю природою (громадян) покликана управляти за такого (аристократичного) устрою, отже, вільними керуватимуть особи, що свою політичну діяльність тісно пов'язуватимуть з чеснотливістю. Політія ж (як форма правління) існуватиме за обставин, коли народ природно кориться й управляє згідно із законом, за яким посади або почесті розподіляються серед нижчих верств (громадян). А потім Арістотель каже:

> "Коли ж станеться так, що або весь рід, або якийсь один із них перевершуватиме в чеснотах усю решту (родів), то буде справедливо, якщо такий рід стане царським, тобто пануватиме над усіма, а котрийсь із його представників посідатиме трон. І, як уже мовилося, такий стан справ не суперечитиме поняттю справедливості й законності, на що,

власне, спираються й засновники аристократичного, олігархічного і навіть демократичного устроїв: усі вони визнають право з огляду на чиїсь переваги, але не просто якісь переваги, а ті, про які говорено вище. Не можна ж бо ні вбивати, ні проганяти, ні піддавати остракізмові такої людини, чи вимагати з її боку, аби вона правила почергово. Адже за природою частина не може перевершувати цілого. А в цьому випадку ми бачимо особу, котра, маючи такі переваги, виступає немовби одне ціле. Отож залишається, аби такій людині корилися і визнавали її одноосібну владу в абсолютному розумінні, а не тимчасово".

Отже, Арістотель говорить про те, на основі якого способу корисно управляти (одній особі) більшістю. І спочатку він з'ясовує це. Потім закінчує: "Отже, в такий спосіб..." Таким чином, спершу філософ твердить, що справедливо буде, коли певний рід, вирізняючись чеснотами, керуватиме в державі, чи то котрийсь із його представників. І такий стан речей не суперечить природі, бо ж, перевершуючи решту (чеснотами), та чи та особа покликана панувати над усіма. А тому можна вважати природним, коли винятково чеснотлива особа буде царем і владикою. Це справедливо не тільки тому, що справедливість тут полягає саме у більшому праві на владу тієї особи, котра вирізняється з-поміж решти чеснотами, але й тому, як сказано було раніше, що всі засновники політій визнавали право на владу за тією особою, котра перевершує в чеснотах, маючи на увазі засновників як аристократичного чи олігархічного устроїв, так і демократії. Усі вони, віддаючи належне таким перевагам, твердили, нібито видатна особа мусить управляти в державі. І хоч вони по-різному підходили до поняття "переваги" (тут одні розглядали чеснотливість, другі — багатство, треті — вільне походження), однак усі вважали, що правити в державі має та особа, котра вирізняється з-поміж решти чеснотами. А ще вони вважали за некорисне для держави убивати, чи проганяти, чи піддавати остракізмові таку особу, тобто позбавляти права на життя когось із видатних громадян. Далі: така особа повинна керувати не частиною, а всіма громадянами, не тимчасово, а постійно. Адже частина за своєю природою не здатна перевершувати своє ціле. А ця особа перевершує решту, отже, решта становить немовби частину відносно неї. Оскільки частина природно не перевершує цілого, значить, ціле завжди перевершуватиме і в чеснотливості, тож саме воно й повинно управляти. Тому цій особі належить управляти всіма і завжди і бути владикою, решта ж мусить коритися їй немовби з природного нахилу. Але тут треба розуміти й таке: хоч і буває, що багато взятих разом осіб зрівнюються у чеснотах і вихованості з даною особою, одначе іноді одна така людина правитиме як цар. Адже (в державі) існує певна кількість чеснотливих осіб, які володіють такими достоїнствами, тому вони вважаються громадянською масою. Друга група, навпаки, не наділена ро-

зумом, тому вважається деспотичною. Царська форма правління годиться для управління обома групами громадян. Для першої тому, що цар перевершує їх усіх своїми чеснотами, для другої — тому що корисно, коли правитиме особа, яка перевершує решту своїми чеснотами. Але між цими видами правління існує відмінність, бо ж у першому випадку (влада над громадянською масою) відрізняється від деспотичної форми. У другому є велика схожість, оскільки (деспотична) група (громадян) не володіє розумом, а перша (громадянська) — володіє. Так само існує відмінність, оскільки друге, царське (деспотичне) правління триває довше, ніж перше (громадянське). Потім, від другої (деспотичної) групи населення вимагається менше чеснот, ніж від першої (громадянської), тож у першому випадку легше знайдеться певна особа, що вирізнятиметься з-поміж решти чеснотами, у другому ж випадку таке трапляється рідше. У (громадянській) масі народу завжди знайдуться особи (оскільки в ній не бракує розумних осіб), що зможуть вишукати різні шляхи й способи для усунення правителя. У другій (деспотичній) групі — не так. У ній немає розсудливих громадян, тому вони неспроможні знайти шляхи і способи дій проти правителя. Тому ця форма правління триває довше, ніж перша.

> "Отже, в такий спосіб ми з'ясували питання про царське правління, його види й відмінності між ними, а також те, чи корисні вони, чи ні; коли так, то для кого і яким чином вони придатні".

Філософ завершує розгляд питань і говорить, що вже з'ясовано відмінності у формах правління царської влади, а також те, корисно чи ні управляти одному, і кому не корисно, а кому корисно, і яким чином. Далі Арістотель продовжує:

> "Оскільки ми сказали, що існує три види правління, то необхідно визначити, який з них найкращий, а ним виявиться той, при якому управляють найкращі мужі. Тож при ньому громадянами управляє певна особа, або увесь рід (у цілому), або маса (народу), що переважає решту в чеснотах. Вони управляють, схиляючи громадян до найбажанішого способу життя. І в перших книгах було вже доведено, що (при такій системі правління) поняття "чеснотливість" досконалої людини і громадянина найкращої держави — однакові. Отож видно: в один і той самий спосіб і через такі самі чинники особа стає досконалою. Такою ж можна створити і державу — байдуже, чи вона буде монархічною, чи аристократичною".

Отже, Арістотель з'ясовує, що таке чеснотливість найкращого громадянина і завзятої людини, і додає сюди також аристократичний устрій, та спершу висуває твердження. Потім розмірковує на дану тему: "Визначивши це..." І перше твердження ділить на дві частини. Спочатку філософ доводить, що чеснотливість, завдяки якій встановлено аристократичний устрій, і найкраще царське правління, і владу

людини, — одне й те саме. Потім додає, що виховання у трьох випадках однакове за змістом, а тому чеснотливість найкращого царя, політичного діяча і найкращого мужа — однакова: "І тому майже одне й те саме..." У першій частині він говорить, що існує три форми політії (правильно впорядкованої), з-поміж яких найкращою буде та, де царює і порядкує найкращий муж або найкращі мужі. Адже він або вони все облаштовують у напрямку до найкращої мети, бо ж завжди найкращий діяч в усьому сприятиме найкращій меті. А найкращим буде те, що впорядковує найкращий чи найкращі мужі. Такою буде політія, в якій управляє одна особа, або цілий один рід, або в якій народ, досконалий у чеснотах, управляє при тій формі, коли всі можуть користися і управляти для досягнення найбажанішого й досконалого життя, тобто на основі найдосконалішої чеснотливості. Раніше було вже доведено, що за певних обставин чеснотливість найкращого мужа і найкращого громадянина — одне й те саме. Тому зрозуміло, що однаковим способом і через однакову чеснотливість, завдяки чому хтось стає чеснотливим мужем, утворюються ці види політії, тобто царська влада й аристократичний лад. А потім Арістотель говорить:

"І тому майже одне й те саме виховання і однакові звичаї роблять особу і найкращим мужем, і політичним діячем, і царем".

Із сказаного Арістотель виносить твердження, що виховання, а отже, й чеснотливість найкращого царя, і політичного діяча, і найкращого мужа — однакові. І він говорить: оскільки чеснотливість, завдяки чому встановлюється політія найкращого мужа і корисної людини, одна й та сама, то зрозуміло, що й виховання, і звичаї, які виховують політичного діяча і царських мужів, однакові за змістом. Суть цього міркування: чеснотливість, завдяки якій певна причина існує сама по собі, і призводить до появи відповідного наслідку через цю причину та характеризує його. Через цю саму причину існує певне щось, яке діє. Але — про те йшлося раніше — завдяки чеснотливості хорошого й корисного мужа цар встановлює царське правління, засновник аристократичного ладу — аристократичний. Отже, через одну й ту саму причину існують і цар, і засновник аристократичної форми правління. А далі Арістотель каже:

"Визначивши це стосовно політії, спробуймо повести мову про найкращий державний лад. Отож необхідно належним чином розглянути його".

Таким чином, Арістотель продовжує розгляд теми і вважає, що після поданих даних визначень треба з'ясувати, яким чином встановлюється найкращий державний лад, а також що необхідно, з відповідним розглядом, спочатку з'ясувати питання в загальних рисах.

ВИСНОВКИ ДО ТРЕТЬОЇ КНИГИ

— (Дослідник), розглядаючи державний устрій, повинен спочатку з'ясувати, що становить поняття "держава"; а про це ми можемо судити тоді, коли розглянемо діяльність того чи іншого (правителя), наприклад, тирана, з чого буде зрозуміло, якою за змістом та характером є та чи та держава, — інколи, звичайно ж, виникають сумніви. Однак, мабуть, державний устрій установлюється задля впорядкування держави.

— В такому ж дусі треба говорити і про громадянина, бо громадянин — частина держави. Щоправда, вчені у питанні про громадянина часто розходяться в думках.

— Не слушно вважати повноправним громадянином особу, котра живе в державі, оскільки в ній часто проживають чужинці.

— Так само не завжди буде громадянином і та особа, котра підлягає юрисдикції держави, бо буває, що й іноземці підлягають (юрисдикції) через укладення угод. Таких осіб можна вважати громадянами у відносному розумінні.

— Громадянами (у відносному розумінні) вважаються й діти, і старі. Однак, як ведеться, дітей не зараховують до розряду (громадян). Осіб похилого віку також не відносять до цього розряду, бо вони не придатні до державних занять і (за станом здоров'я) немічні. В такий же спосіб ми не можемо вважати (у відносному розумінні) громадянами вигнанців і знеславлених.

— Громадянином (в абсолютному розумінні) треба визнавати того, хто може обіймати посаду, і це визначення, звісно, також з огляду на діяльність, найбільшою мірою годиться для демократії, бо, зважаючи на умови, там усі однаковою мірою відповідають цьому визначенню.

— Не треба думати, ніби громадянами можуть бути тільки ті, хто народився від громадян; або особи, що мали громадянами дідів і прадідів, тобто котрі від початку населяли державу в побудованих містах; бо навіть коли відомі предки, то все-таки неможливо дізнатися, чи буде громадянином особа, чиї предки мали такі самі права, починаючи з третього покоління. І навіть знаючи це, все одно треба з'ясовувати права ще й далі, що буде безкінечним заняттям.

— Громадянином вважається й та особа, котра не відзначається справедливими діями або ж управляє, чинячи неподобства, однак він — правитель.

— Міські мури — ще не ознака єдності держави, інакше можна вважати однією державу, територія якої оточена одним муром.

— Єдність держави випливає з форми її устрою, і навіть коли в ній устрій зазнав змін, держава може зберігати єдність.

— Загалом добрий громадянин і досконала людина — не однакові поняття. Добрий громадянин має відзначатися чеснотами, які сприяють розквітові держави. Натомість найкращий муж повинен пере-

вершувати решту в розсудливості, що інколи не ототожнюється з діями, які дають користь державі, оскільки існують різні види державного устрою. І тому треба домагатися, щоб задля досягнення найкращого стану (в державі) вони були добрими громадянами, хоча всі не можуть бути такими. Так само, оскільки держава складається з різних частин та інституцій, чеснотливість усіх громадян не може бути однакова. Чесноти ж досконалої людини — одні й ті самі за змістом.

— Але буває, що чесноти доброго громадянина і найкращого мужа — однакові поняття: достойний правитель той, хто навчений розсудливості та володіє іншими моральними чеснотами, яких набуває також і найкращий муж; оскільки ж не всякий громадянин є правитель, то чеснотливість найкращого мужа і доброго громадянина в універсальному вигляді не буде одним і тим самим. Мабуть, добрий громадянин мусить вирізнятися тією чеснотливістю (в абсолютному розумінні), завдяки якій він міг би й добре управляти, і добре коритися, і тоді чеснотливість найкращого мужа і достойного правителя буде одна й та сама. З цього, однак, випливає тільки те, що чеснотливість найкращого мужа і доброго громадянина — однакова за змістом (у відносному розумінні), тобто наскільки вони можуть добре управляти й коритися. А втім, найкращий муж не буде таким без розсудливості, добре ж коритися можна й без цього. Досить-бо мати правильне уявлення про поточні справи, які доручаються йому.

— Ремісників і торговців у державі не можна відносити до розряду громадян, бо вони не мають права обіймати державні посади. Однак за демократичного устрою вони, мабуть, змогли б бути громадянами, оскільки, як вільні, мають право обіймати посади. При аристократичному ж устрої вони ніяким чином не будуть вважатися громадянами, бо ними є особи, котрі вирізняються чеснотами, а ці не займаються діяльністю, гідною громадянина. В олігархічному ж устрої торговці теж не будуть громадянами, бо в державі (з таким устроєм) панують багаті. Ремісники ж за такого устрою можуть отримати громадянські права тільки після надбання значних статків.

— Державний устрій — певне впорядкування (держави), наскільки інституції стосуються всіх (громадян), особливо ж першого розряду, що відіграє головну роль у даному впорядкуванні.

— Кінцева мета громадянського суспільства — досягнення щасливого життя, чому сприяють як державні, так і особисті відносини. І так само його кінцева мета означає життя, а всяке життя, яке ми розглядаємо, становить певне природне поняття, і воно охороняється й підтримується завдяки об'єднанню.

— Влада вільних встановлюється заради підлеглих і часом є постійною; іноді буває, що владуючий перевершує решту в чеснотах, але нині часто відбувається захоплення влади. Інколи ця влада є почерговою: це буває, коли співгромадяни однакові в чеснотах. Однак неспра-

ведлива та влада, яка діє не в інтересах підлеглих, для котрих вона повинна існувати.

— Влада одного, що дбає про державне благо, вважається царською. Коли ж володар дбає про власні інтереси — тиранією. Влада небагатьох, що діють на користь аристократів, вважається аристократією. Влада багатьох, що піклуються про загальні інтереси, вважається (політією), коли ж про особисте благо — державою бідних.

— Держави бідних і багатих не відрізняються великою і малою кількістю населення, хоча з волі випадку це буває. Як ведеться, здебільшого у державах більшість громадян — бідняки, а тому влада одних пов'язана з багатством, других — із свободою, якої домагаються бідні (громадяни).

— Ті (вчені мужі), котрі визначають державний устрій на основі справедливості, видається, торкаються даного поняття у відносному розумінні. Так, справедливість в олігархічному устрої повязують з багатством, у демократичному — із свободою. Але ж відомо, що багатство й свобода — не абсолютні блага. Тому справедливість у них буде відносною. Отже, (дослідники) розглядають справедливість, виходячи з реального стану справ, а не з огляду на реальне становище громадян.Тож стародавні судили про такі поняття хибно, спричиняючи безлад (у державах), і, охоплені любов'ю (до матеріальних речей), хотіли, аби розподіл їх відбувався в їхніх інтересах.

— Вони ж вважали, що поняття "нерівність" та рівність" у багатстві й свободі — абсолютні. А тому, з огляду на відмінності між ними, вони міркували, нібито спільні блага діляться згідно із правом. Своєю чергою, державний устрій встановлено не заради багатства, оскільки останнє — причина іншого. Отже, несправедливо, виходячи з поняття "багатство", визначати поняття "олігархія" в абсолютному розумінні.

— Держава не утворюється тільки задля життя, інакше й живі істоти теж брали б участь у політичному блаженстві, що є кінцевою метою держави.

— Держава не утворюється задля військового об'єднання або укладення торговельних угод, інакше етруски й карфагенці, зважаючи на їхні зв'язки у цих справах, були б співгромадянами. Але ж міркувати так хибно, бо в них не існувало зв'язків між інституціями, і при цьому вони не намагалися узгоджувати власних намірів у досягненні загального щастя. А ще, беручи до уваги взаємну територіальну близькість, вони підтримували шлюбні зв'язки між собою. Що ж до решти, то етруски й карфагенці жили за своїми звичаями, а тому не могли вважатися співгромадянами. Отже, близькість і відстань у розташуванні не робить держави однією. Тому так треба міркувати і стосовно даних об'єднань (етрусків та карфагенців), котрі підтримують зв'язки тільки в укладенні угод та у військовій спілці.

— Держава — певне об'єднання, покликане для досягнення щастя. Її становлять сім'ї та роди, щоб вести досконалий і самодостатній спосіб

життя. Відомо й те, що поняття "держава" має різні визначення; в цьому випадку, коли мова йде про об'єднання, — передається тільки її форма. Коли ж мова йде про державу як про реальність, то під цим розуміємо безпосередні й опосередковані складники — сім'ї та окремі роди. Кінцева ж мета всякої держави — досягнення досконалого способу життя.

— Отже, кінцева мета (правильно впорядкованої держави) — побудова відносин, які спираються на досконалі й дієві чесноти, — мова йде про розсудливість. Відтак можна твердити, що досягнення реального добробуту (здійснимого за даних умов) — мета, яку ставить перед собою держава. А для цього потрібно, аби громадяни проживали в одному регіоні для підтримання нормальних стосунків. Ті громадяни, котрі дають практичну користь державі, повинні обіймати державні посади. Отже, розглядаючи поняття "держава" як певне абсолютне, маймо на увазі, що мова йде про справедливість як рівність (усіх) у виявах чеснот.

— Для держави кориснішим буде народовладдя, за умови, коли народові притаманні розум та розсудливість, а не влада кількох осіб, навіть якщо останні вирізняються чеснотами. Можливо, хтось, вихоплений окремо, і не матиме особливого завзяття, але всі разом вони здатні досягти чогось чудового, як це, наприклад, має місце в музиці, поезії та в решті наук. Адже винайдене й удосконалене багатьма — прекрасне.

— Однак ризиковано віддавати владу тільки народові, оскільки він (простолюд) легко схиляється до несправедливості. Тож йому доцільно надавати певні повноваження, особливо у законодавчій та судочинній справах, аби уникнути бунтів. А вони неминучі, коли бідні громадяни будуть позбавлені почестей.

— Багато правильного у Солонових законах, оскільки вони надавали простолюдові право обирати посадових осіб і вимагати звіту від них. Тут Солон виходив з того погляду, що в середовищі народу є розсудливі особи. Адже, наприклад, судити можуть не тільки навчені, а й досвідчені люди. Відтак і народ, беручи безпосередню участь у державному житті, зможе розглядати державні справи і вирішувати їх.

— У державі мають панувати справедливі закони. А коли закон відсутній, то вирішувати справи повинен цар.

— Кінцевою метою всякої (нормальної) держави має бути загальна користь — у цьому полягає найвище щастя, що і є метою політії, яку відносять до найкращих (політичних) об'єднань.

— Не можна вважати за благо для держави, коли в ній панує надмір (матеріальних) благ і розподіл їх відбувається нерівномірно. Бо в усякому мистецтві й науці треба віддавати перевагу особі, котра виступає виконавцем, — наприклад, флейтистові, — зважаючи на його гру, а не на достоїнства чи багатство. Потім, не можна удостоювати

почестями особу, котра, скажімо, вирізняється прудкістю чи повільністю. Такі якості не важливі для роботи в інституціях.

— В державних інституціях мають працювати не тільки багаті, чи завзяті, чи знатні, але й вихідці з народу, оскільки кожен з них вноситиме щось своє для вдосконалення життя (держави). Так, коли в органах влади діятимуть лише багаті (особи), вийде, що правлячою (особою) буде котрийсь із (найбагатших). Коли ж управлятимуть тільки завзяті громадяни, то так само найвищу посаду обійматиме хтось (один). А коли знатні — правителем теж буде хтось (із найзнатніших).

— Закони треба вносити для досягнення загального щастя, що становить суть кінцевої мети в державі. А вона (мета) в деяких державах пов'язана із свободою, в деяких — із майновим становищем. В абсолютному ж розумінні кінцева мета полягає у досягненні досконалої чеснотливості (громадян), а саме: такого (морального) стану, коли кожен (з громадян) здатний добре повелівати й коритися.

— Не можна вважати громадянином особу, котра особливо вирізняється з-поміж решти чеснотами, навіть коли їх взяти в сукупності. Така людина живе немов божество. Вона не підлягає законові, оскільки сама є ніби законом. Саме такій (особі) належить управляти в найкращій (ідеальній) державі, де громадяни славляться чеснотами, які виявляються однаковою мірою. Буває й так, що особливо чеснотлива людина виявляється нікчемою, — тоді буде корисніше, якщо владу матиме народ або декілька осіб.

— Відомо, що є п'ять видів монархії. Одна з них — героїчна. Витоки її сягають у давнину, коли зі згоди громадян правили особи, відомі своїми чеснотами, що їх виявляли як у повсякденних, так і в особливих обставинах. Другий вид — варварський, що спирається на певний рід і повеліває на підставі законів. Третій — есимнетська (монархія), побудована на засадах виборності (тирана). Четвертий — лаконська (монархія), коли царем обирали котрогось (із громадян) на рік з повноваженнями командувача: цар тут діяв на підставі законів. Останній (вид) — деспотична (монархія), коли цар має повноваження, подібні до господаревих. Зрештою, царське правління являє собою певне домашнє правління; достоту так і управління домом нагадує певне царське правління.

— Коли громадяни виявлятимуть однакові чесноти, то буде несправедливо, якщо правитиме котрийсь (один з них). У такому випадку панував би несправедливий розподіл почестей. Багато ж осіб здатні вирішувати справи і певніше, й краще. Коли ж, зрештою, хтось (із громадян) перевершує решту чеснотами, то буде справедливо надати йому більші повноваження в управлінні. Тут береться до уваги те, що частина не може перевищувати ціле або бути чимось кращим. Отже, за такого стану справ, хоч кожен з громадян володіє певними чеснотами, та коли хтось (із певного роду) перевершує їх у цьому, — то саме він повинен правити (як цар).

Книга четверта

"У всіх мистецтвах і науках, які не тільки частково, але подеколи й повністю охоплюють ту або ту царину (мистецтва чи науки), міститься така частина, що годиться для кожного взятого окремо предмета. Так, наприклад, мистецтво вправляння (гімнастика) розглядає і те, які вправи, крім корисних, можна вважати найкращими. Звичайно, останні мусять відповідати особам, котрі наділені найкращою статурою і живуть в чудових умовах. (Ця наука) розглядає також, які вправи годяться для більшості людей, — це теж входить у поняття "гімнастика". Нарешті, коли хтось навіть не прагне набути належного досвіду і знання в тому, що належить до мистецтва змагань, все одно навчитель і керівник з гімнастики повинні розвивати певною мірою такі вміння. Те ж саме можна говорити й про медицину, корабельну справу, кравецтво тощо".

З'ясувавши питання про найкращу політію (тобто державний устрій) та її форми (тут філософ мав на увазі царську владу з її різновидами), Арістотель розв'язав деякі сумніви, з чого витікає природа (монархії). Далі він веде мову про решту політій. І свої міркування ділить на дві частини. У першій з них філософ з'ясовує види державного устрою, послідовність розгляду їх, а також те, як ці питання розглядали (декотрі вчені) і як їх треба трактувати. Тому філософ розвиває тему з цього питання: "Те, що існує..." І перше твердження Арістотель з'ясовує трояко. Спочатку окреслює види (державного устрою). Потім визначає, що у цьому питанні вже розглянуто і що треба розглянути: "Розглядати..." Нарешті, він визначає послідовність у викладі теми: "Наше завдання..." В останньому питанні він вирізняє два моменти. Спочатку висловлює думку про те, що завдання даної науки — розгляд питання про найкращу форму державного устрою, тобто з'ясування його суті й характеру, а також того, кому і яким групам населення він годиться. Потім Арістотель з'ясовує в загальних рисах їхній характер, що теж становить зміст цієї науки: "А тому й те..." Отже, у першій частині (теми) він намагається пояснити, що в усіх виробничих видах мистецтва і в цих діяльних науках, що не пов'язані з якоюсь часткою природи, а становлять певне ціле й спільне та розглядають доскіпливо те спільне для всіх, обов'язком кожного дослідника є розгляд того стану, який підходить для будь-якого з даних конкретних занять або для науки, що підпорядкована певному

загальному. А ще завданням (учених) є з'ясування якісного та найкращого стану, пов'язаного із загальним поняттям про щось первинне. Але політика — наука діяльна, яка теж розглядає певне спільне, а не часткове. Отже, її змістом є досконалий розгляд питання про найкращу та найприйнятнішу форму державного устрою. Розкриваючи цю тему, Арістотель пояснює силогізм. Припустивши менший засновок, він спочатку доводить більший, характеризуючи його. Потім робить висновок: "Звідси зрозуміло..." Стосовно першого твердження, розуміймо, що всяка наука розглядає той чи той предмет. Але трапляється, що однозначне в одних науках не є таким в інших. І сказане стосується більшості наук через їхню належність до чогось первинного, от як до споглядання, чи діяльності, чи виробництва. Усі вони розглядають щось первинне, спільне для більшості з наук, оскільки в них простежується належність до чогось одного, що об'єднує їх. І стосовно таких наук Арістотель висуває свій силогізм, говорячи, що в усіх (виробничих видах) мистецтва (ремесла) і в діяльних науках розглядають не щось часткове, а спільне, (як загальне) для багатьох наук, на підставі аналогії. Розглядати ж спільне (загальне) означає з'ясувати зміст і стан кожного з тих предметів, що мають належність до певного первинного, і визначати найкращий (ідеальний) стан чи будову, що відповідає первинному і до чого має належність решта. Далі філософ розкриває цей силогізм. Оскільки гімнастичне мистецтво — наука про види і складність гімнастичних вправ та визначення того, кому і які за змістом вправи годяться, то вона одночасно розглядає вправи, що є найкращими для ідеального розвитку людського організму. Найкраща ж вправа (як стверджує він) годиться для людини з ідеальною статурою та досконалими природними даними. А та гімнастична вправа, що приписується більшості і має належність до чогось одного, — притаманна для всіх на підставі належності. Це й становить зміст гімнастичної науки. І коли хтось зробить закид — мовляв, гімнастика як наука не повинна розглядати того ідеального стану, бо досягти його в природі неможливо, — філософ, відкидаючи такі думки, каже, що в будь-якому випадку він має прагнути до цього або ж до чогось можливого за даних умов, тому гімнастика як наука мусить розглядати це питання. А ще гімнастичне мистецтво вивчає і вдосконалює теорію вправ, достоту як медицина — теоретичні питання про здоров'я, а також стан предметів та для кого і якої статури вони годяться. Воно вивчає також будову тіла, його загальну комплекцію та ідеальний вигляд і те, який стан здоров'я узгоджується з найкращою комплекцією. Те саме можна стверджувати про мистецтво виготовлення одягу та решту занять. І пояснення цьому таке. Якщо та чи інша наука з'ясовує певну природу, вона розглядає і її характерні риси (пасіони), і все, що належить до тієї природи. А ще (розглядає)

первинні риси, їхній ідеальний вигляд. Виявлені ж характерні риси узгоджуються між собою. А тому завданням усякої науки є розглянути (ідеальний) стан предмета і те, для кого він годиться. А потім Арістотель говорить:

"Звідси зрозуміло, що завданням такої науки є також дослідження питання, яка форма державного устрою найкраща: що це за форма, якими повинні бути її риси, аби вони стали бажаними, коли зникнуть певні зовнішні перешкоди, а також для якої держави яка форма підходить. Однак, мабуть, багатьом державам неможливо досягти найкращої форми".

Отже, Арістотель робить висновок і каже, що з висунутого твердження зрозуміле завдання цієї самої науки. Так, завдання політики — розглядати питання, яка форма політичного устрою найкраща, тобто найбажаніша, з огляду на волю (громадян), якщо не постають певні зовнішні перешкоди, — а вони можуть постати перед тими, хто домагається встановлення ідеальної політії. Ця наука розглядає також, для кого і яка політія годиться. Є багато держав, де не можуть встановити політії у її (ідеальному) вигляді, що відповідала б їхньому (станові), тож там задовольняються бажаною (за даних умов). А далі Арістотель каже:

"І так само треба (розглянути), який лад найкращий з абсолютного погляду та якою мірою він може бути найкращим, чого не повинен випустити з уваги законодавець і політичний діяч. А ще (по-третє), що випливає з припущеного, треба розглянути встановлення державного ладу від самого початку і те, яким чином він може зберігатися якомога довше. Мається на увазі: якій державі підходить найкраща система правління; які системи зовсім не годяться; яким чином правильно користуватися тими, що притаманні котрійсь із держав, і в яких випадках вони погіршують становище в державі. Але насамперед треба знати, яке правління найбільш підходяще для всіх держав".

Таким чином, Арістотель з'ясовує зміст загальних питань цієї науки. І спочатку визначає головні з них, які треба розглянути. Далі веде мову про відмінності між законами й формами державного устрою: "З цієї причини..." Перше питання він ділить на дві частини. У першій з них з'ясовує твердження. У другій торкається вчення декотрих дослідників стосовно висловленого: "Як переказують..." Отож спочатку Арістотель говорить (як випливає із сказаного), що політичний діяч розглядає форму державного устрою в її (ідеальному) вигляді. Адже зазначалося, що той, хто розглядає певну природу, з'ясовує і її найкращу будову. Тому зрозуміло, що політичний діяч і законодавець розглядають і питання про найкращу політію. А ще сюди відноситься й розгляд того, що таке найкраща політія в реаль-

ності. Припустивши, що в тій чи тій державі переважають чеснотливі (громадяни), а решта народу схиляється до цього, можна зробити висновок, що вони управлятимуть і найкращою політією. Своєю чергою, завдання політичного діяча — розглянути політію у відносному, а не в абсолютному розумінні, або на підставі чогось такого, що не є щастям в абсолютному сенсі. І коли це буде політія, то треба спочатку розглянути, яким чином вона може виникнути й існувати тривалий час. Коли якась держава не керується найкращою формою політії в абсолютному розумінні та ще й не самодостатня в забезпеченні необхідних предметів, — вона не буде, виходячи із засновків, найкращою; натомість виникне інша політія, гірша за ту, яка можлива на підставі припущень, — звичайно, не в абсолютному розумінні, а тільки певною мірою, що не становить поняття "абсолютне щастя". А ще політичний діяч розглядає, яка політія підходить тій чи іншій державі. Потім Арістотель каже:

> "Хоча більшість дослідників, викладаючи свої погляди на державний устрій, у багатьох випадках міркують правильно, та, коли справа торкається здійснення (цих ідей), вони помиляються. Адже необхідно мати на увазі не тільки найкращу форму державного устрою, але й можливу (за даних обставин), і таку, що її найлегше застосовувати в усіх державах. Ще й зараз (одні) дослідники шукають якоїсь незвичайної форми державного устрою, котру створити реально дуже важко, бо для цього вимагається багато зовнішніх умов; інші (дослідники) мають на увазі більш здійсненну на практиці форму, відкидаючи ті, що існують, і навпаки, схвалюють лакедемонський чи якийсь інший лад".

Отже, Арістотель торкається хибних поглядів декотрих учених щодо сказаного вище. І їхні міркування він ділить на дві частини, оскільки спростовує їх двояко. Друге (спростування): "А тим часом..." Філософ говорить, що дослідники, розглядаючи найкращі форми державного устрою, повинні зважати на обставини і визначати, яка політія кому найбажаніша. Так, наприклад, лікар під поняттям "здоров'я" розуміє не ідеальний стан, а тільки можливий чи бажаний за даних обставин для людини. Багато ж політичних діячів, висуваючи правильні твердження, все ж помиляються, коли їх доводиться застосовувати в реальності, бо не беруть до уваги дійсного стану справ; так, їм треба було б розглядати не тільки найкращу форму політії в абсолютному розумінні, але й таку, що за даних умов найбажаніша і найможливіша. Так само й політичний діяч повинен розглядати ту форму політії, яку найлегше застосувати в усіх державах. Вони ж дають визначення тільки про найкращу політію, створення якої доступне небагатьом, тобто розглядають форму, якої навряд чи можна коли-небудь досягти. Декотрі ж дослідники розглядають політію не в її найкращій формі, а тому (дійшовши хибних висновків) відкидають

деякі форми державного устрою, наприклад, лакедемонський, вважаючи його достойним осуду, — мовляв, існує такий-то устрій, гідний схвалення. Отже, зрозуміло, що вони помиляються. А потім Арістотель говорить:

> "А тим часом треба впроваджувати такий державний устрій, який хочуть і можуть зробити люди, виходячи з наявних обставин та існуючого ладу; адже покращити державний устрій, звичайно ж, не простіше, ніж встановити його вперше, достоту як буває переучувати щось не легше, ніж братися за науку спочатку".

Арістотель не схвалює думок, висловлених дослідниками, оскільки ті, бажаючи удосконалити державний устрій, припускаються у своїх твердженнях істотних помилок. Отож він говорить, що той, хто бажає поліпшити ту чи іншу політію, мусить винайти устрій, який переконає громадян у необхідності його встановлення. Однак, мабуть, не менш складно покращити державний устрій, ніж встановити його вперше: от як, скажімо, досить складно відновити (якісь знання), забуті від початку, так і коли одразу не вчинили того, що треба було б зробити. А той, хто береться за це, мусить спершу усунути недоречні явища, спричинені існуванням наявного устрою, а потім упроваджувати новий (лад). Як у природі: коли хтось хоче розігріти холодне, він мусить вчинити так, аби природа (даного предмета) відкинула форму холоду і одягнула на себе форму тепла. Але так не роблять, тому й помиляються, намагаючись удосконалювати державний устрій у вказаний вище спосіб. І Арістотель продовжує:

> "Тому й політичний діяч мусить не тільки знати про такі речі, як щойно йшлося, але й повинен допомогти у справі вдосконалення існуючого ладу. А зробити це він може, коли знатиме, скільки видів державного устрою існує. Декотрі ж бо вважають, що існує тільки один вид демократії, тільки один вид олігархії. Насправді це не так. І тому не можна випускати з уваги відмінностей у формах державного устрою, їхнього числа і способів, якими вони створюються".

Отже, Арістотель висуває твердження про відмінності між формами політичного устрою. І спочатку він з'ясовує це. Потім говорить, що треба розглянути пов'язані з цим питанням закони: "Так само..." І спершу філософ зазначає, що, з огляду на мовлене, політичний діяч повинен розглянути, чим і як можна допомогти існуючим політіям, якщо в них допущені помилки. А це можна зробити за тієї умови, коли відомо про відмінності й форми політій. А то, коли політичний діяч не знає про них, він не зможе надати якусь допомогу. Так, одні запевняють, ніби демократія, олігархія існують в одній формі, однак це неправильно. Кожна з цих форм має кілька різновидів. Отже, необхідно, аби політичний діяч, маючи намір певним чином удо-

сконалити існуючий лад, вивчав його відмінності та складові частини. А потім Арістотель говорить:

> "Так само треба старанно розглядати і найкращі закони, і ті, що найбільше пасують кожній із форм державного устрою. Всі закони треба намагатися застосувати до державного устрою, а не навпаки — підганяти державний устрій під закони. Справді-бо, державний лад обумовлює характер державних інституцій, їхній розподіл, встановлює форму верховної влади, визначає кінцеву мету всякого суспільного життя. Але закони треба відрізняти від того, що характеризує даний державний устрій; на підставі законів правителі повинні правити, а також запобігати правопорушенням. Звідси видно, що і в законодавстві слід зважати на відмітні риси, що характеризують кожну з форм державного устрою та їхнє число, бо не можна міркувати, ніби й ті самі закони годитимуться з однаковою користю і для всіх демократій, і для всіх олігархій, тим більше коли братимемо до уваги існування тільки одного виду демократії та олігархії, а не кількох (видів)".

Арістотель висловлює думку про те, що необхідно самому розглядати різні закони і відмінності між ними. Тут мова йде як про найкращі (в абсолютному розумінні), так і про ті, що найбільшою мірою пасують існуючій політії, а також які (з них) і для кого бажані. Пояснення цієї думки таке: закони видаються чи повинні видаватися відповідно до характеру державного устрою, а не навпаки: не можна політії пристосовувати до законів. Адже політія — це сукупність органів влади у державі, що розподіляються в залежності від характеру самої інституції та форми державної влади і визначають кінцеву мету даної держави. Усе це з'ясовують закони. А кожен закон, взятий окремо, характеризує даний політичний устрій, його відмітні риси, кінцеву мету держави, спосіб управління, а також те, яким чином слід уберігати політії від відхилень. Отже, зрозуміло, що політичному діячеві потрібно розглядати закони, їх відмінності і їхнє число ще й для того, аби знати, які закони бажані для демократії, а які — для олігархії. Закони ж відрізняються за своїм змістом і кінцевою метою, а вона (мета), скажімо, при демократії (владі багатьох) теж неоднакова за змістом (з огляду на її різновиди). Те ж саме можна сказати і щодо всіх різновидів олігархії. І одні й ті самі закони не годяться для всіх видів демократії чи олігархії. Оскільки (припустімо) існують різні форми демократії та олігархії, то кінцева мета у них різна. Закони ж стверджують відмінності в кінцевій меті кожного з видів державного устрою. І Арістотель продовжує:

> "Розглядаючи вище форми державного устрою, ми розподілили їх так: три правильні форми — монархія, аристократія й політія, і три форми, що відхиляються від правильних, — тиранія як противага монархії, олігархія — аристократії, демократія — політії. Про аристократію і монархію говорилося раніше. А ще розглядати ці форми —

означає міркувати про найкращу форму державного устрою і визначати те, що стосується даних понять, бо й аристократія, і монархія не можуть існувати без чеснотливих громадян, поряд з рештою сприятливих обставин. Ба більше: раніше було визначено й те, в чому відмінність аристократії і монархії та коли державний устрій треба вважати монархічним".

Отже, Арістотель із мовленого вище з'ясовує, що розглянуто і що залишається розглянути. І свої міркування він ділить на дві частини. Спочатку філософ говорить про те, що розглянуто. Потім: "Отже, залишається..." — вказуючи, що залишається розглянути. Спершу він говорить, що в попередньому розділі ми визначили правильні й неправильні форми політій. До правильних належать царська влада, яка вважається найкращою формою правління, аристократія і та, що має загальну назву, — політія. Неправильні ж (форми) або відхилення у формах політичного устрою: тиранія, як найгірша, що відхиляється від царської влади, олігархія — відхилення від аристократичної форми, і крайня демократія — як (відхилення) від політії. Отже, треба розглянути характерні риси цих форм і насамперед риси найкращої політії. А ще (з'ясуємо), котра з цих двох (царської влади й аристократії) прямує до мети, що головним чином пов'язана з чеснотливістю, і, власне, прямує до самої чеснотливості й досконалого існування. Своєю чергою, треба розглянути й те, чим відрізняється царська влада від аристократії, і коли потрібно встановити царську владу, і кому годиться жити під царською владою. А потім Арістотель каже:

"Таким чином, залишається поговорити про ту форму державного ладу, яку називають політією, а також про решту із вказаних форм, тобто олігархію, демократію і тиранію".

Отже, Арістотель з'ясовує, що залишається розглянути. І з огляду на це він вирізняє два моменти. Спочатку торкається того, що вже сказано. Потім — оскільки було згадано про відхилення політій — він заявляє, які з них завдають більшої, які меншої шкоди: "Зрозуміло, отже, яка..." Стосовно першого він говорить, що, визначивши форми державного устрою, залишається розглянути, окрім так званої правильної політії, ще й відхилення від неї, тобто крайню демократію, олігархію і тиранію. А далі філософ говорить:

"Зрозуміло, отже, яка з форм, що відхиляються від нормальних, найгірша і яка певною мірою близька, нагадуючи її. Звичайно, найгіршою буде та форма, що відхиляється від первісної і найбожественнішої з усіх форм державного ладу (а саме — від монархії). Монархія ж, як необхідність, існує не тільки як звичайнісінька назва, а ґрунтується на якостях царя, якими той вирізняється (з-поміж решти). Тому тиранія, як найгірша з форм ладу, стоїть найдалі від її сутності (монархії). Далі за нею йде олігархія (бо аристократія далебі не те, що

олігархія); найкраща ж із форм, що відхиляються (від нормальних), — демократія".

Таким чином, Арістотель аналізує, яка з цих політій гірша більшою, а яка меншою мірою. І спочатку він з'ясовує це. Потім філософ торкається хибних моментів кожної з них: "В такому ж дусі..." Отже, спочатку він говорить, що із розгляду зрозуміло, яка з неправильних форм найгірша, яка гірша меншою мірою і яка з них (найгірших) найкраща. Тож найгірша та форма, яка відхиляється від найкращої і найбожественнішої, найнеобхіднішої, з огляду на її суть, політії. Тобто з цього зрозуміло, що царська влада — найкраща і найрозумніша політія. Власне, поняття "царська влада" і "цар" — рівнозначні. Вона необхідна для набуття чеснот і досягнення абсолютного щастя. Про це, зрештою, йдеться у восьмій книзі "Етики" (де сказано, що той, хто не досить перевершує решту в чеснотах, не може бути царем). Ось чому тиранія — найгірша з решти форм, і через це вона відрізняється від найкращої форми державного устрою (найбільшою мірою). Далі. Поганою формою є й олігархія. Вона відхиляється від аристократії, оскільки остання — найкраща після монархії. Отже, олігархія найгірша після тиранії. Меншою мірою у порочності й не з такими різкими співвідношеннями щодо правильних і неправильних політій вирізняється крайня демократія, бо вона відхиляється від тієї політії, яка з правильних трохи гірша. Отже, з-поміж неправильних політій (крайня демократія) найкраща. А потім Арістотель говорить:

> "В такому ж дусі висловився один (з наших попередників), однак він дотримувався іншого погляду. Так, на його думку, всі ці форми державного ладу діляться на хороші й погані, як-от хороша олігархія тощо; і все таки найгіршою формою (він вважав) демократію, хоча вона — найкраща (з поганих) форм. Ми ж, зі свого боку, твердимо, що всі ці форми державного устрою — взагалі помилкові й що не можна говорити, ніби одна форма олігархії краща за іншу, а тільки (вважаємо), що вона меншою мірою гірша за іншу. Одначе облишимо з'ясування цього питання".

Отже, Арістотель торкається Платонової (помилкової, на думку Арістотеля) теорії стосовно сказаного вище, говорячи, що декотрі з попередників — наприклад, Платон — теж стверджували дещо з цих питань, одначе не так, як це робимо ми. Тож він свого часу вважав, ніби всі політії хороші, — скажімо, царська влада, олігархія та інші. Але крайню демократію він відносив до найгірших, коли порівнювати їх з правильними в абсолютному розумінні, хоча й припускав, що вона краща за решту неправильних або невпорядкованих. Ми ж твердимо навпаки: ці три форми політичного устрою — крайня демократія, олігархія й тиранія — загалом є відхиленнями. Тому безпідставно вважати, ніби одна олігархія краща за іншу; оскільки їхній лад

не ґрунтується на розумних засадах, то їх не можна порівнювати з поняттям щастя. Скажімо так (що буде правильніше): одна з них гірша за іншу меншою мірою, тому неправильні (погані) форми треба порівнювати з огляду на рівень їхньої порочності. Оскільки ж такі судження про форми державного устрою мало що дають для з'ясування нашого питання, то наразі облишимо його розгляд. І Арістотель продовжує:

"Наше ж завдання полягає в тому, аби спочатку встановити число форм державного ладу, відмінних між собою, оскільки й демократія, і олігархія поділяються на кілька видів".

Отже, Арістотель з'ясовує послідовність, у якій треба розглядати це питання. І спочатку (ставить завдання) визначити число тих форм державного устрою, які треба охарактеризувати у четвертій книзі. А далі філософ каже:

"Потім (ми визначимо), яка форма державного устрою є, після найкращої, найзагальнішою і найбажанішою, і, якщо виявиться якась інша (на відміну від указаної нами), що схиляється до аристократичної форми правління, правильно організована і прийнятна для переважної більшості держав, — ми досліджуватимемо і її".

Арістотель (визначивши форми державного устрою) говорить, що необхідно розглянути, скільки є відмінних за видом політій, названих раніше: тобто демократичного, олігархічного та аристократичного устрою. Оскільки ж існують їхні різновиди, охарактеризуємо і їх. Потім розглянемо, яка політія є немовби загальною — тобто такою, що поєднує в собі різні (хороші) ознаки кількох устроїв, — і яка, з огляду на мету, найбажаніша (зрозуміло, після найкращих форм — царської влади й аристократії). Потім, коли (як і той, вказаний раніше) якийсь інший вид аристократичного устрою виявиться хорошим і прийнятним для багатьох держав, треба розглянути і його характерні риси, а саме: який він за суттю, кому і для кого бажаніший і придатніший (зважаючи на умови, в яких проживає народ). Трапляється й таке, що деяким державам демократія бажаніша, ніж олігархія, деяким — навпаки. А далі Арістотель говорить:

"Потім: ми торкнемося також питання про те, яка з решти форм державного устрою для яких держав прийнятна, бо може статися, що за певних умов необхіднішою буде демократія, а не олігархія, за інших (умов) — навпаки. Отож варто обміркувати, в який спосіб упорядковуються ці форми державного устрою як бажані — тобто окремі форми демократії й олігархії. Нарешті, з'ясувавши стисло ці питання, постараймося (дослідити), які чинники відхиляють, а які зберігають дану форму, тобто притаманні усім (формам загалом і кожній взятій окремо, та від яких умов вони залежать".

Арістотель з'ясовує послідовність розгляду, а також питання, які належить обміркувати. Отже, після висунутих тверджень треба обміркувати, яким чином встановлюються і з яких форм виникають демократія й олігархія, а також решта форм, і яким чином встановлюється найкраща форма державного устрою. Потім (про що йтиметься у п'ятій книзі) в загальних рисах треба розглянути ті чинники, які руйнують чи то зберігають форми державного устрою, а в кожному окремому випадку розкрити причини, що найбільшою мірою руйнують чи зберігають державу. Зазначимо, однак, що ці питання доцільніше було б розглянути згодом, а спершу те, що стосується її творення. Отже, спочатку мова піде про руйнівні та сприятливі чинники для держави (це у п'ятій книзі), хоч треба було б передовсім сказати про їхнє виникнення.

"Отже, спочатку мова піде про виникнення тієї чи тієї форми державного ладу, потім про руйнацію та збереження. Наявність кількох форм державного устрою можна пояснити багатьма умовами, від яких залежить існування самої держави. І те, що існує кілька форм державного устрою, пояснюється наявністю всіляких складників, що становлять державне об'єднання".

Визначивши, які форми державного устрою розглядає дана наука, а також те, що з'ясовано і що треба з'ясувати та в якій послідовності, Арістотель розвиває тему, ділячи її на дві частини. І спочатку він з'ясовує питання. Потім визначає головні складники політії: "А простолюд..." Перше питання він ділить на дві частини. У першій з них філософ доводить, що існує кілька форм державного устрою. У другій розрізняє докладніше їхні види: "Оскільки..." Тут він теж виокремлює два моменти. Спершу на прикладах доводить існування кількох форм державного устрою. Далі вказує конкретно на їхню кількість: "І все ж, мабуть, головними формами..." При цьому перше питання він ділить на дві частини. Спочатку з'ясовує причини існування кількох форм. Потім характеризує їх: "По-перше, ми бачимо..." Тут він на підставі того, що вже певним чином доведене існування кількох форм державного устрою, вказує на їхню кількість. Відтак (веде мову) про існування кількох форм: "З цієї причини..." При цьому перше питання філософ ділить на дві частини. У першій з них говорить, що існує кілька форм. У другій вказує на конкретну кількість: "Особливо ж..." Далі філософ розвиває свою думку, говорячи, що причина існування кількох форм державного устрою полягає в тому, що в усякій державі існують різні складники. І хоча відмінності у формі не залежать від відмінностей матерії, однак для визначення відмінностей у ній треба з'ясувати їх у формах. І Арістотель продовжує:

"По-перше, ми бачимо, що держава складається із сімей; потім, своєю чергою, з цієї маси сімей одні звичайно бувають заможними,

другі — біднішими, треті — із середнім достатком; із числа заможних та бідних перші володіють зброєю, другі — не володіють".

Отже, Арістотель починає з розгляду причин. І спочатку він з'ясовує, з яких частин складається держава і яке відношення вони мають до політії. В другій частині розгляду цього питання філософ робить висновок, що існує кілька форм державного устрою, вказуючи при цьому, у відповідності до сказаного, на причину існування таких кількох форм: "Отже, зрозуміло..." Перше питання він ділить на дві частини. Спочатку з'ясовує складники держави. Далі розкриває їхнє відношення до держави: "Там ми з'ясували..." Тут знову філософ ділить питання на дві частини. Спочатку визначає складники держави. Потім, власне, й робить поділ: "А простолюд складається..." Отже, він (і це зрозуміло) говорить, що держава складається із сімей. І всі підрозділи домашнього господарства та члени сім'ї становлять немовби кореневу систему держави. Так само серед маси громадян одні багаті й могутні, другі — бідні, котрі володіють незначним статком, а то й не мають нічого, треті — середня верства населення. Своєю чергою, багаті (громадяни) володіють зброєю, бідняки ж — ні. А потім Арістотель говорить:

"А простолюд складається із землеробів, торговців і ремісників".

Отже, Арістотель продовжує ділити державу на частини. І спочатку він з'ясовує окремі розряди з-поміж неімущих. Потім — серед багатих: "Знатні також..." Насамкінець філософ робить поділ середніх верств населення: "А ще існують..." Тож спочатку він говорить, що простий народ різнорідний: одні — землероби, другі — торговці, треті — ремісники, чия діяльність пов'язана з брудом (скажімо, шевці, чинбарі тощо). А далі Арістотель каже:

"Знатні також різняться між собою рівнем заможності і майновим статком. Одні з них, наприклад, — вершники, бо тільки багаті можуть утримувати коней. Ось чому в давні часи в тих державах, де кіннота становила головну силу, панував олігархічний лад; з допомогою кінноти вони вели війни зі своїми сусідами. Так було, приміром, в Еретрії і Халкіді, а також Магнезії за часів Менандра і в багатьох інших азійських містах".

Отже, Арістотель робить поділ і заможних верств на окремі розряди, в залежності від різного рівня багатства і майнового статку. Так, одні з багатих — вершники, й тільки вони мають змогу утримувати коней. У давні часи в багатьох державах головна бойова сила складалася саме з кіннотників і коней — тому в них панував олігархічний лад. Хто утримував коней, тих прикликали на війну проти ворогів — наприклад, сусідів, як-от у часи Менандра це мало місце в еретрійців, халкідців, магнезійців та інших азійських народів. А потім Арістотель говорить:

"А ще існують інші відмінності, обумовлені багатством: одних вирізняє походження, інших — чесноти, а також усілякі переваги, про що вже згадувалося, коли, говорячи про аристократію, ми вказували на те, із кількох необхідних чинників складається держава".

Отже, Арістотель робить поділ і середніх верств населення, твердячи, що відмінності, які існують між багатими, пов'язані то з походженням, то з чеснотами, то з усілякими іншими перевагами, необхідними й корисними для держави, які й становлять її основу. Про це, зрештою, йшла мова, коли робився аналіз аристократичного устрою. А там (у другій книзі) говорилося про те, з яких необхідних частин складається будь-яка держава, і з'ясовувалися Платонові ідеї про політію, яку він називав аристократією. Там і перераховані основні частини держави, зокрема у розділі, де мовиться про аристократичну форму правління. І філософ продовжує:

"Там ми з'ясували й те, скільки необхідних складників є в кожній державі; з них в управлінні беруть участь, з огляду на форму її устрою, або всі громадяни, або більшість".

Арістотель говорить про те, яким чином громадянські стани взаємодіють з політією. Він твердить, що інколи в управлінні державою беруть участь усі громадяни, як, приміром, за демократії, де таке право мають навіть люди найнижчого стану. Інколи ж цим правом користуються не всі громадяни, от як це буває за олігархії, коли управляє порівняно невелика кількість багатих осіб. Трапляється й так, що дуже мало громадян бере участь в управлінні, як, наприклад, за аристократичного устрою, де управляє небагато чеснотливих осіб. А потім Арістотель каже:

"Отже, зрозуміло: неминуче існуватиме кілька форм державного ладу, що за своїм характером відрізняються одна від одної, бо і їхні складники, вказані нами, за характером відмінні між собою. Державний лад — це встановлена система інституцій; при ньому всі чинники розподіляються на основі їхніх властивостей або з огляду на ту чи іншу загальну засаду (мова про засаду, що урівнює або злидарів, або заможних, або спільну для тих і тих). Таким чином, виникає стільки форм державного устрою, скільки існує способів управління, в залежності від переваг та особливих ознак, притаманних складникам держави".

Отже, Арістотель робить висновок, вказуючи на причину, яка зумовлює існування кількох форм державного устрою. І видається, що їх є дві. На думку філософа, зрозуміла й сама причина існування відмінних за формою політій. І наявність різних видів політичного устрою залежить від наявності різних політичних сил у державі. Загалом відмінності у формах не зумовлюються такими ж явищами

стосовно громадянських станів, оскільки відмітні риси всякої матерії неминуче впливають на різницю у формі. Зі свого боку, окремі складники держави різняться між собою за формою і таким чином визначають загальний вигляд (устрою), тому й існує кілька різних за формою політій. Подібне спостерігається і серед тварин. Всяка-бо тварина складається з різних частин, одні з яких не належать до самої форми, от як м'ясо чи кістки. Деякі ж належать, — те саме м'ясо чи кістки, коли взяти до уваги їхній цілісний вигляд. Так можна твердити й про решту частин: наприклад, волосся і жир, що не входять до поняття "форма", чи хребет, що впливає на неї. Відмітні ж риси між ними зумовлюють відмінності між їхніми видами. Те саме і в державі: одні її складники не стосуються форми політичного устрою, інші ж є головними й істотно впливають на відмінності між політіями. А ще інші зумовлюють сам характер правління (в державі). Арістотель торкається ще деяких питань, говорячи, що, власне, поняття "політія" — це система інституцій, а відмітні риси їх спричиняють відмінності між політичними формами. Характерні ж риси самих інституцій зумовлені особливостями їхніх складників. В одних політіях органи управління розподіляються в залежності від впливу тих чи тих осіб у державі. В інших до роботи в інституціях залучається значна кількість осіб. З огляду на певну рівність — от як багаті завдяки надміру статків і бідні на підставі свободи беруть участь в управлінні; в деяких — окремі особи на підставі чеснотливості, і вони становлять середній прошарок громадян. Тому зрозуміло: оскільки ці складники мають відмітні риси, виникатимуть і різні політії, тобто мова йде про різні форми їхнього устрою, і їх буде стільки, скільки існує різних переваг, якими володіє той чи той стан громадян у державі. А далі філософ говорить:

> "І все ж, мабуть, головними формами державного устрою вважаються дві — демократія та олігархія, подібно до того як говорять головним чином про двох вітрів — північний та південний, а решту вважають відхиленням від них. Із форм же державного устрою аристократію вважають особливим видом олігархії, як таку, що до певної міри представляє цю останню, а так звану політію вважають демократією, все одно як у вітрах західний відносять до північного, а східний — до південного. Те ж саме, на думку декого, спостерігається і в тональності: і в ній два головні види — дорійська і фригійська тональності, — решта ж різновидів належить або до дорійської, або до фригійської (тональності)".

Арістотель з'ясовує питання про кількість форм політичного устрою. І спочатку, власне, й робить це. Потім спростовує помилковий погляд як учених: "Демократію ж не треба..." Перше твердження філософ ділить на дві частини. У першій з них він, спираючись на

думки інших учених, з'ясовує, скільки форм існує. У другій робить те ж саме, але вже на підставі власних поглядів: "І щодо форм державного устрою..." Тож спочатку він говорить, що, видається, існує тільки дві головні форми, достеменно як є два головних вітри — північний і південний, а решта — це відхилення (від них). Так само і про форми державного устрою: одна з них — олігархія, друга — демократія. При цьому аристократію вважають особливою формою олігархічного ладу й відносять до нього; демократію ж (вважають) особливою формою політії й відносять до неї. Це можна порівняти з вітрами: західний (зефір) відносять до північного вітру, східний — до південного. Таке співвідношення буває і в музиці. Дві тональності вважаються головними: дорійська і фригійська. Дорійську вважають першою, а фригійську — другою тональністю, решту ж відносять або до першої, або до другої. Те саме і в розгляді нашого питання: дві форми державного устрою вважаються головними — демократія й олігархія, до яких відносять решту форм. А потім Арістотель говорить:

> "І щодо форм державного устрою звичайно дотримуються такої думки. Однак, напевне, правильніший і кращий запропонований нами поділ, згідно з яким існує одна чи дві форми державного устрою, чудово впорядковані, решта ж форм — відхилення від добре налагодженої тональності. І ми схильні порівнювати олігархічні форми правління з їхнім деспотичним характером з напруженішим (мажорним) тоном, а демократію з її вільнішим характером — із послабленим (мінорним) тоном".

Таким чином, Арістотель висуває своє твердження в цьому питанні, говорячи, що стародавні по-своєму робили поділ політій. Проте краще поділити їх вказаним способом, тобто (вважати, що) одні з політій — правильні, другі — неправильні (відхилення). Тому одна чи дві форми політії впорядковані добре, решта ж — погано, як відхилення (від правильної форми) або від добре налагодженої тональності; і такою, наприклад, є форма політичного ладу із загальною назвою — політія. Решту ж форм можна вважати відхиленням. Далі філософ продовжує:

> "Демократію не треба, як це робить дехто, визначати надто спрощено, — мовляв, це така форма, при якій влада належить народові, — тому що і в олігархіях, і взагалі скрізь влада належить більшості. Припустімо, що держава складається із 1300 громадян; з них тисяча є багатими людьми і не допускають до правління решту триста бідних, але вільнонароджених людей всіма чеснотами подібних до тієї тисячі. Чи запевнив би хтось, що громадяни такої держави мають демократичний лад? Достеменно так само, коли б небагато бідняків мали владу над більшістю заможних, ніхто не назвав би такий устрій олігархічним, оскільки решта багатих не мала б пов'язаних з громадянською честю прав".

Отже, Арістотель спростовує помилковий погляд на олігархію і демократію, доводячи спочатку, що ці форми державного устрою не визначаються так, як це роблять декотрі вчені. Тому філософ пропонує власний більший засновок (як твердження). Потім він з'ясовує, яким чином визначають форму державного устрою: "Отже, треба скорше..." І спочатку говорить, що не можна уявляти демократію так, як це роблять декотрі вчені, розглядаючи її надто спрощено: мовляв, демократія — це політія, де влада належить народові. Але ж буває, що при олігархії значну частку в державі становить панівна верства багатих, однак такий устрій не вважатиметься демократичним. Тож визначення демократії як такої, де влада належить народові, не годиться; і олігархія не являє собою той лад, коли панує тільки невелика кількість осіб. Адже коли б у певній державі було 1300 громадян, і з них тисяча належали б до стану заможних, а решта до бідних, але вільних, і панували б багаті, не допускаючи злидарів до влади, а вдавалися б стосовно них до примусу, — в такому випадку навряд чи хто-небудь насмілився б назвати цей лад демократичним, байдуже, що в ньому владарює більшість. Тому таке визначення демократії не годиться. Так само, якби ці 300 злидарів (яких меншість) були досконалішими (у чеснотах) за багатих і управляли б, а багаті, своєю чергою, перебували б під їхньою владою, — таку політію ніхто не вважав би олігархією, попри те що в ній керувала б меншість. Тож зрозуміло, що олігархією не можна вважати ту форму управління, де панує меншість. А потім Арістотель говорить:

> "Отже, треба скорше вважати демократичним устроєм той, за якого влада зосереджується в руках вільнонароджених, а олігархічним — той, за якого вона належить багатим; та іноді буває, що вільнонароджених багато, а заможних мало".

Отже, Арістотель висуває твердження про те, яким чином треба з'ясовувати поняття "олігархія" та "демократія". І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них висловлює думку, що вони визначаються самі по собі поняттями свободи і багатства, а також, з волі випадку, значною чи незначною кількістю населення. У другій частині філософ доводить це: "Ну, а коли б посади..." Тож спочатку Арістотель твердить, що демократія — це такий устрій, де правлять вільнонароджені, олігархія ж — коли владу тримає певне коло заможних осіб. Буває й так, що в суспільстві більшість населення становлять вільні, а меншість — багаті, тому з волі випадку ці політії визначатимуться поняттями "меншість" або "більшість". А далі Арістотель каже:

> "Ну, а коли б посади, як твердять декотрі, маючи на увазі Ефіопію, розподілялися за зростом чи красою, — чи ж була б це олігархія? Адже вродливі й високі трапляються не досить часто".

Отже, Арістотель доводить твердження. І спершу він з'ясовує, що більша чи менша кількість не визначається сама по собі і не визначає форми устрою. Потім філософ доводить, що форми зумовлюються тільки поняттями "багатство" й "бідність", а такі чинники, як більша й менша кількість, — випадкові: "Ні, сутність..." (Немовби запитуючи, Арістотель говорить, що), коли розрізняти олігархію й демократію з огляду на бідність і багатство (а з волі випадку на більшість чи меншість), то якою вважати форму політичного устрою, де владу ділять в залежності від зросту і краси, що, як кажуть, роблять в Ефіопії, де вищий на зріст і вродливіший муж стає правителем. Оскільки таких осіб небагато, то, мабуть, це була б олігархія. Одначе така думка хибна, бо олігархія — влада заможних, тому зрозуміло, що поняття "більшість" або "меншість" не годяться для нашого визначення. А потім Арістотель говорить:

> "Ні, сутність олігархії й демократії не можна визначити за цими ознаками, оскільки і демократія, й олігархія містять у собі багато чинників, а тому можна, розмежовуючи їх, твердити далі, що олігархічним не вважатиметься і той устрій, де меншість вільнонароджених панує над більшістю невільнонароджених, що ми бачимо, наприклад, в Аполлонії, на Іонійському морі, й на острові Фері. В обох цих державах політичними правами користувалися лише ті особи, котрі переважали всіх своїм знатним походженням і були нащадками перших поселенців у цих державах, але котрі, зрозуміло, становили меншість населення. Не вважатиметься демократичним і такий устрій, де у привілейованому становищі перебувають заможні завдяки тому, що вони становлять більшість, як було це в давнину в Колофоні, де більшість громадян ще до війни Колофону з Лідією надбала значну нерухому власність. Отже, демократією, зрештою, вважатиметься такий устрій, коли вільнонароджені й неімущі, становлячи більшість, матимуть владу в своїх руках; олігархією ж — такий устрій, за якого влада перебуває в руках заможних, що вирізняються своїм знатним походженням, становлячи меншість. Таким чином, ми вказали на те, що існує кілька форм державного устрою, і з'ясували, від чого це залежить".

Заявляючи, що поняття "більшість" і "меншість" — випадкові ознаки для визначення демократії та олігархії, Арістотель вважає, що їх не досить, аби визначити форми державного устрою, а треба додати до них ще й інші — наприклад, бідність і багатство тощо, — тобто вирізняти з них головні: коли меншість вільнонароджених панує над більшістю невільних осіб, то ми теж, з волі випадку, вважаємо устрій демократичним, як це було, приміром, в Аполлонії, що на Іонійському морі, й на острові Фері. В цих містах панували знатні, за походженням із острова Фері, становлячи (як прибульці) меншість. І тому в них устрій не був справді демократичним. Так само й коли правлять

заможні, як це було в давнину в одній з держав, у Колофоні. Там значна частина громадян перед війною з лідійцями надбала значні статки й опинилася біля важелів влади. Однак їхній устрій не можна вважати демократичним. Отже, демократією вважається такий устрій, за якого владу мають вільнонароджені й бідні. Олігархія ж — коли в державі править незначна частина багатих або знатних за походженням. Завершуючи розгляд, філософ твердить, що існує кілька форм державного ладу, і вказує на причини їх існування. А далі Арістотель каже:

"Одначе, з огляду на те, що цих форм таки більше, ніж (дві), які ми визначили, то й розглянемо, що це за форми і чому їх стільки. Вихідним пунктом наших міркувань буде те саме, що було вказано раніше. Ми визнаємо, що всяка держава містить у собі не одну частину, а кілька складників".

Висунувши твердження, що існує кілька форм державного устрою, а також вказавши на причину їхнього існування й кількість, Арістотель у цій частині якоюсь мірою доводить, що існує більша, ніж названо, кількість форм державного устрою, і з'ясовує це, виходячи з певного поняття про середні чесноти, з чого й робив (вищезазначений) висновок. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій доводить, що існує більше, ніж указані дві форми. В другій частині він з'ясовує, які з решти головні: "Отож решту..." При цьому перше твердження філософ ділить на дві частини. У першій з них він припускає більший засновок, визначаючи основну засаду для доведення власного твердження. В другій розвиває тему: "Припустімо..." І спочатку Арістотель говорить, що (як і сказано вище) існує кілька форм державного устрою; одні з них правильні, і їх нараховується три — царська влада, аристократія і політія, і три неправильні — тиранія, олігархія і крайня демократія. Тому наразі поговорити, які з названих вище форм — правильні, а які — неправильні і з яких причин вони виникли. Тут треба виходити з того, що існує кілька форм (дане твердження — засада для доведення) і що всяка держава має кілька складників, а не один. Звідси на прикладах буде доведено, про що вже йшлося, існування кількох форм. Далі Арістотель говорить:

"Припустімо, ми хочемо з'ясувати окремі види тварин. Спочатку нам доведеться відокремити те, що неодмінно має всяка тварина, — наприклад, деякі органи чуттів, що приймають їжу, перетравлюють її, а саме: рот і шлунок; потім ми відокремили б ті органи, якими тварина рухається. Якби у тварини існували тільки ці органи, то все одно вони були б різними. Я маю на увазі види рота, шлунка, органів чуття, руху, бо в залежності від числа, що походить від поєднання цих відмінностей, неминуче вийшло б і кілька різних видів тварин — адже неможливо, щоб одна й та сама тварина мала кілька різновидів рота, вуха

тощо. Таким чином, коли зіставити всі можливі поєднання таких різновидів, вони й утворять стільки видів тваринного царства, скільки є поєднань необхідних органів".

Отже, Арістотель доводить (своє твердження) на підставі аналогій з тим, що існує у природі, оскільки політія уподібнюється до цього. Так, політія спирається на розумні засади, а все, що пов'язане з розумом — постеріорне відносно природного і походить звідти; тому філософ припускає подібне в них, аби довести свій більший засновок. І свої міркування він ділить на дві частини. Спочатку він наводить аналогії. Потім пристосовує до цього свій силогізм: "Те саме..." Стосовно першого розуміймо, що, як сказано раніш, одні з матеріальних частин відносяться до виду, інші — ні. Складники ж, що відносяться до нього самого, необхідні для даного виду, без чого він як реальність не може існувати. Так, тіло й хребет утворюють вид людини, без чого її існування неможливе. Складники ж, що не відносяться до виду, не впливають на сам вид людини; от як кістки чи м'ясо, — вони не становлять поняття "вид людини", однак без них існування людини неможливе. Потім: відмітні риси складників, як видових ознак, зумовлюють різницю у формах, хоч останнє й не перебуває в залежності з відмінностями у матерії. Саме про такі складники та їхні відмінності, від чого залежить форма й вид, веде мову філософ, говорячи, що коли хтось захоче характеризувати види тварин, то мусить брати до уваги, що всі матеріальні частини відмінні за формою, без чого неможливе саме існування форми. І далі каже, що одні із складників у тварин — органи чуття, як прикметна й необхідна ознака тварини. Другі — шлунок, рот, бо для споживання їжі необхідним є наявність органів травлення: одні з них служать для приймання їжі (наприклад, рот), другі — для перетравлювання (як-от шлунок), треті (що філософ замовчує) — задній прохід, яким виходять усілякі відходи (він пише про це у книзі "Про життя та смерть"). Потім, для руху чи переміщень у кожної тварини є відповідні органи, що дають їй змогу то зіщулюватися, то згинатись, то стрибати, бігти, лазити тощо. Тож зрозуміло, що відмітні риси органів, призначених для споживання їжі, чи переміщень, чи ще чогось, зумовлюють видові відмінності між тваринами, бо не може одна й та сама тварина (за видом) мати інший шлунок чи інші вуха, і навпаки — тварини одного виду мусять мати й органи (однакові за формою), з приблизно однаковим виглядом і розмірами. Отже, як бачимо, однаковість у формі зумовлює й однаковість виду. Неможливо, аби тварини з одного виду мали різні вуха. І (розуміймо) так про решту. Тобто всілякі поєднання складників (з різними розмірами, формою) впливають на видові відмінності. І видів буде стільки, скільки виникне таких поєднань. А потім Арістотель каже:

"Те саме стосується й форм державного устрою, і держава, як не раз уже мовлено, складається не з однієї, а з багатьох частин".

Отже, Арістотель пристосовує сказане до силогізму і на підставі цих міркувань намагається з'ясувати види. Але існує кілька складників, що стосуються суті політії, і то більше, ніж зазначено. Тому існуватиме кілька форм політій, і більше, ніж вказано. Стосовно цього судження він вирізняє два моменти. Спочатку, пристосовуючи поняття "подібність" до силогізму, з'ясовує менший засновок. Потім філософ доводить його: "Одна з них..." У першій частині він стверджує, що, з огляду на відмінності між різними органами, що відносяться до виду, у тварин існують різні види самих тварин, і таких видів кілька, бо існує стільки ж поєднань. Так само існують різні форми (чи види) державного устрою: оскільки політію становлять усілякі складники, відмінні за видом, то їх (політій) буде кілька (відмінних між собою за видом), бо держава складається (про що йшла мова) з багатьох частин. І філософ продовжує:

"Одна з них — народна маса, що виробляє продукти харчування, — їх ми називаємо землеробами. Друга складова частина держави — ремісники, що займаються ремеслами, без яких держава не може існувати. З цих ремесел одні вважаються необхідними, інші призначені для виробництва предметів розкоші чи для того, щоб прикрасити життя. Третя частина — торговці, ті, що займаються купівлею-продажем і торгівлею оптом та вроздріб. Четверта частина — наймані робітники".

Таким чином, Арістотель доводить, що існує кілька частин держави. В ній присутні три стани: найнижчий, середній і вищий. З огляду на це філософ ділить свої міркування на три частини. У першій з них він з'ясовує розряди (громадян), котрих відносять до найнижчого стану. Потім перераховує розряди середнього стану (громадян): "П'ятий стан..." Насамкінець — розряди вищого стану: "Залишаються..." У першій частині він констатує, що сказано правильно: існує кілька частин держави. Одна — це народ, що виробляє необхідні в державі продукти харчування, як-от селяни. Отже, це перша й потрібна частина, бо продукти харчування необхідні в державі, тому їхні виробники теж необхідні. Другу частину становлять ремісники, котрі називаються так, бо в своїй діяльності вони бруднять тіло, от як ковалі або чинбарі, — без них держава теж не може існувати. І таких ремесел, необхідних для держави, також існує чимало; без деяких з них, скажімо, ткацтва, ковальства, — існування держави немисливе. Інші ж, наприклад, музика, мають на меті розважати й прикрашати життя. Окремі заняття взагалі правлять за розвагу: приміром, певний вид музики, а деякі — просто шкідливі для держави: наприклад, гра в кості. Третю частину становлять торговці, що мають справу з купів-

лею-продажем як оптом, так і вроздріб. Четверту частину — наймані робітники, котрі живуть завдяки власній праці. Оце чотири частини в державі, що належать до найнижчого стану. А потім Арістотель говорить:

"П'ята частина — воїни, що належать до так званого середнього стану; він необхідний такою мірою, якою (необхідна) й решта (згаданих вище) частин, звичайно, за умови, коли держава хоче зберегти незалежність. Адже неможливо стверджувати, що держава має бути за своєю природою рабською. Держава є певна самодостатність, рабство ж не є таким".

Отже, Арістотель з'ясовує частини громадян, що належать до середнього стану, який називається так, бо посідає середнє місце між головною (частиною) й народом з найнижчого стану. І свої міркування філософ ділить на п'ять частин. У першій з них він доводить, що воїни — частина держави. У другій (стверджує) те саме про судочинців: "Однак буде..." У третій веде мову в такому ж дусі про законодавців: "А ще законодавці..." У четвертій говорить про заможних (громадян): "Сьома частина..." У п'ятій — про інституції: "Восьма частина..." І перше з цих питань він ділить на дві частини. Спочатку доводить, що воїни — частина держави. Потім (з приводу цього) спростовує помилку декотрих учених: "У Платоновій державі..." Тож у першій частині Арістотель говорить, що п'ята частина держави об'єднує чотири розряди і належить до середнього стану. Отже, її становлять воїни (що вважаються першим із середніх розрядів). І вони не менш необхідні для держави, ніж решта з названих частин, коли, звісно, держава не хоче стати рабською колонією, що, зрозуміло, непристойно і суперечить самій її природі. І пояснення цьому таке: держава є певна самодостатність, а рабство не є таким, бо дії рабів залежать від чиєїсь волі, тому воно не є самодостатнім. Ось чому держава, зрозуміло, не повинна бути рабською. Але це можливо за умови, коли у неї наявні військові сили і є змога прогнати ворогів та уникнути неволі. Отже, армія у державі — річ необхідна. А далі Арістотель каже:

"У Платоновій "Державі" це питання розглядається досить барвисто. Так, Сократ стверджує, мовляв, найголовніші складники (держави) такі: ткачі, чинбарі, теслярі й будівельники, — тобто їх нараховується чотири. Оскільки цього не досить для (самодостатнього) існування держави, то Сократ додає сюди ковалів і пастухів, а ще оптових і дрібних торговців. Усі ці частини, на Сократову думку, становлять немовби першу державу; тобто висловлюється припущення, ніби всяка держава утворюється тільки для задоволення найнеобхідніших потреб, а на меті має радше досягнення щастя, і ніби для неї однаковою мірою потрібні як чинбарі, так і селяни."

Отже, Арістотель спростовує помилковий Платонів погляд. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них доводить, що про складники держави мовлено не досить ґрунтовно. Потім філософ торкається Платонових тверджень про воїнський стан: "Воїнський стан..." У першій частині він говорить, що (як і з'ясовано вище) усі частини громадян з нижчого стану необхідні для держави. І є ще одна частина, не менш необхідна, яка називається воїнським станом. А тому зрозуміло, що дехто, як-от Платон, легковажно й не досить ретельно досліджує питання про складники держави. Власне, ці думки належать Сократові, котрий є автором накреслення про державний устрій. Тож, виступаючи від імені свого вчителя, Платон вважає, ніби всяка держава як ретельність має складатися з чотирьох частин, конче необхідних, без котрих вона не може обійтися. Їх і названо: селяни, що виробляють продукти харчування, годуючи решту громадян; і зрозуміло, що без них держава не існуватиме. До другої частини він відніс чинбарів і теслярів, без котрих так само не може існувати держава. Ще одна частина, на його думку, — будівельники, котрі зводять будівлі й тому необхідні. Отже, ці чотири частини, вважає він, необхідні. А ще чотири (малярі, рудокопи — тобто видобувачі руди, пастухи, оптові й дрібні торговці), як він стверджує, не є необхідним складником держави. Він відносить їх, немов доповнення, до перших частин у державі, яку він так і називає "першою". Хибне й те Платонове твердження, ніби держава повинна існувати заради самої себе, як певне абсолютне, а не відносне, тобто задля хорошого життя, немовби держава сама по собі існує в готовому вигляді і від самого початку складена з рівноправних частин, от як шевці й селяни. Насправді це не так. Держава існує не заради абсолютного щастя, але на меті має досягнення досконалого способу життя, тому, зрештою, багато інших частин теж необхідні. І, своєю чергою, всяка держава має потребу не стільки в рівності, як насамперед у нерівності. Тому вважаймо, що Платон помилився. І Арістотель продовжує:

> "А воїнський стан Сократ вводить тільки після того, як територію держави розширено і коли, зіткнувшись із сусідами, вона мусить починати з ними війну".

Арістотель торкається Сократового погляду про воїнський стан. І говорить, що (Сократ) припустився помилки, вважаючи, ніби на початку, коли держава утворюється, в існуванні цього стану немає потреби. Він, однак, (стверджує), що згодом, коли державу збільшено в розмірах, а кордони розширено, і вони сягають території іншої держави, через що часто спалахують суперечки з нею, — тоді військові сили необхідні, аби придушити свавілля супротивників. А потім Арістотель говорить:

"Однак, хай буде чотири чи скільки завгодно частин громадян у державі, все одно виникне потреба в такій особі, котра б вирішувала позови у судовому порядку. Коли вважати душу людини важливішою за тіло, то і в державному організмі "душу" держави треба визнати важливішим складником, ніж ті, що належать до задоволення необхідних потреб. А цією "душею" держави є воїнський стан і стан судочинців".

Таким чином, Арістотель доводить, що судді — необхідна частина в державі. Він говорить, що серед чотирьох чи скільки б не було розрядів виникає необхідність мати в державі таку частину, котра вирішувала б позови й суперечки, що мають місце у суспільстві, й виносила судові ухвали. І доводить це так: як душа відноситься до тіла, так і суддя до держави. І достоту як душа, чи інтелект, досліджує або шукає рішення, судячи про ті чи інші винаходи, так і суддя чинить стосовно поточних справ, пов'язаних із метою, яку ставить держава, приймаючи те чи те рішення. Але ж душа — необхідний складник живої істоти і людини, причому більшою мірою, ніж тіло. Отже, так само й суддя — необхідна частина в державі, скажімо, як воїнський стан, причому більшою мірою, ніж те, що підпорядковане тілесній користі. З другого боку, філософ доводить, що ці розряди важливіші ніж решта, оскільки, видається, останні необхідні меншою мірою; а головне, якби держава була утворена задля досягнення абсолютного щастя, ця частина в ній, мабуть, була б менш необхідною. І далі Арістотель каже:

"А ще законодавці, тобто особи з повноваженнями ухвалювати закони, в чому й знаходить свій вияв політична мудрість. І байдуже, чи поділені обов'язки між тими чи тими особами, чи стосуються одних і тих самих осіб, — бо ж часто трапляється, що одні й ті ж особи обробляють землю і відбувають військову службу. Отже, коли й те, що належить до "душі" державного організму, й те, що належить до його тіла, вважати необхідними складниками держави, зрозуміло, що воїнський розряд є необхідним складником".

Арістотель доводить, що судочинство із законодавчими обов'язками — необхідна частина держави. І він пояснює свою думку. Кожен політичний діяч має потребу в радниках для вирішення питань, пов'язаних із метою держави. Тому зрозуміло, що законодавчий орган відноситься до політичного життя. Але те, що відноситься до нього на підставі необхідності, є, зрозуміло, частиною держави. Дані ж інституції, тобто законодавчий орган чи судовий, існують або окремо — наприклад, одна особа має справу з винесенням судових рішень, друга розробляє закони, третя — володіє зброєю, четверта обробляє землю, — або ж вони існують разом. Але те, що одна й та сама людина може бути і суддею, і радником, не має значення для нашого питання, адже

буває, як ми бачимо, одна й та сама особа і воїном, і селянином, так само може бути і суддею, й радником. Отже, коли воїн і селянин — частини держави, зрозуміло, і ті, й другі підпорядковані воїнському станові, необхідному для держави. А потім Арістотель говорить:

> "Сьому частину становлять ті, хто служить державі своїм майном і кого ми вважаємо заможними".

Отже, Арістотель стверджує, що заможні — частина держави. І він каже, що сьома частина, охоплюючи решту (груп), служить своїм багатством: сюди належать заможні громадяни. Оскільки держава повинна бути самодостатньою, то вона мусить володіти матеріальними благами, без чого її існування неможливе. Тому люди, котрі володіють майном, необхідні для держави. І філософ продовжує:

> "Восьму частину становлять ті громадяни, котрі служать народові, обіймаючи посади, без існування яких держава не утвориться. Тож необхідно мати осіб, котрі можуть бути службовцями, виконувати державні обов'язки або постійно, або тимчасово".

Отже, Арістотель стверджує, що правлячий прошарок є частиною держави; і він говорить, що восьму частину становлять правлячі особи, котрі ведуть державні справи та управляють народом, і що ця частина необхідна такою мірою, як і решта, оскільки народові бракує розуму (мова про достатню міру), і він потребує чиїхось вказівок, аби не вчинити щось безглузде. Далі Арістотель каже:

> "Залишаються ще ті частини, про які ми щойно говорили, а саме: та, що має законодавчі обов'язки, і та, що чинить суд між позивачами. Тому, коли вже в державі необхідна справедлива й правильно впорядкована законодавча і судова влада, носії таких обов'язків повинні володіти чеснотами, притаманними політичним діячам".

Арістотель доводить, що верховна частина держави теж необхідна. І він каже, що адміністрація в державі, до чиїх обов'язків належить вирішення державних справ, потрібна, оскільки держава не обходиться без урядовців. І пояснення цьому таке. З огляду на те, що держава — впорядкування головним чином верховної влади, зрозуміло, що необхідно, аби в ній правили певні впливові особи завжди чи почергово. Так само потрібна й решта інституцій (про що вже говорилося) — законодавча й та, котра розглядає позови між суперниками. Оскільки, з одного боку, в державі присутнє добро й справедливість, а з другого — зло й несправедливість, необхідно, аби останнє усувалося, що неможливо без наявності чеснот, які спрямовують людину в правильне річище. Звідси й видно, що деякі частини в об'єднанні мають відмінності за видом та суттю, тому й існують різні форми політії. Коли хтось стверджуватиме: мовляв (як з'ясовано вище), існує 6 форм — три правильні й три неправильні, і не більше, з огляду на філософове

твердження, що існує саме стільки форм (чи видів), — можна вважати таку думку слушною. Відтак філософ намагається довести, що існує й кілька видів політії. А потім Арістотель говорить:

> "Багатьом видається, ніби решту повноважень (у державі) можна покладати на одних і тих самих осіб, що, приміром, одні й ті самі люди можуть бути і воїнами, й селянами, й ремісниками, а ще радниками й суддями; мовляв, оскільки всі ці особи прагнуть досягти чеснот, то вони здатні обіймати більшість посад. Але одні й ті самі люди не можуть одночасно бути і злидарями, й заможними; ось чому ці складники держави, тобто бідні й багаті, вважаються її істотними частинами".

Таким чином, Арістотель доводить, спираючись на уявлення багатьох людей, які розряди громадян основні. І свої міркування він ділить на дві частини, оскільки на двох прикладах показує, що одні й ті самі особи можуть бути законодавцями й суддями, котрі належать до основних розглядів. Друга (частина): "А ще, одні з них..." У першій частині філософ говорить: поскільки існує декілька частин держави, видається, що дві з них основні й заразом найпротилежніші, — це багаті й бідні громадяни. Решта частин може існувати разом з ними, — скажімо, одні й ті самі особи можуть бути і воїнами, й селянами, й ремісниками. Своєю чергою, одні й ті ж особи можуть виконувати обов'язки законодавців і суддів, виявляючи при цьому чесноти. Однак неможливо бути одночасно і бідним, і багатим. Тому зрозуміло, що заможні й злидарі — найголовніші частини держави, і то найвідмінніші між собою, бо очевидно, що є дві особливо виражені частини, де управляють заможні або злидарі. І філософ продовжує:

> "А ще, одні з них здебільшого становлять меншість, другі — більшість, тож ці частини (бідні й багаті) найбільшою мірою протилежні, тому, залежно від тієї чи тієї групи осіб у державі, встановлюється відповідна форма державного устрою. Отож і видається, що таких форм є тільки дві: демократична й олігархічна".

Отже, Арістотель розвиває тему, наводячи друге пояснення. І він говорить, що, своєю чергою, заможні й злидарі, мабуть, найпротилежніші в державі, бо перші з них у більшості випадків нечисленні, а другі становлять значну кількість. Звідси зрозуміло, що політії, котрі характеризуються надмірним впливом цих частин, будуть найбільш протилежними і найбільш відмінними між собою на тій самій підставі — багатства. Тут мова йде про крайню демократію й олігархію. А ще вони різняться між собою особливо у таких достоїнствах, як добро і зло, хоча між заможними й бідними тут відмінності незначні. Однак існують певні чинники, що істотно впливають на характер таких устроїв. Потім філософ робить висновок, який уже наводився: існує більше політій, ніж про це сказано, і пояснює, з якої причини. Далі Арістотель говорить:

"Про те, що з різних причин існує кілька форм державного устрою, мовилося вище".

Довівши в загальних рисах, що існує кілька форм державного устрою, Арістотель тепер з'ясовує це на прикладі, визначає їхні форми як демократію й олігархію. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них припускає свій більший засновок. Потім розвиває тему: "А тепер з'ясуймо..." У першій частині він говорить, що після твердження про існування кількох видів демократії та олігархії стає зрозуміло, що це обумовлено різними засадами, на які спирається той чи інший устрій. А потім філософ каже:

"А тепер з'ясуймо те, що і демократія, і олігархія буває кількох видів. Це вже зрозуміло із викладених вище міркувань, бо ми визнали, що народ і той стан, який вважається знатним, поділяються на кілька різновидів. Наприклад, одним різновидом є розряд селян, другим — ремісників, третім — торговців, що мають справу з купівлею-продажем, четвертим — моряків, з котрих одні служать у військовому флоті, інші — в купецькому, декотрі — в перевізному, декотрі — в рибальському. У багатьох місцях кожен із цих різновидів буває дуже численним: наприклад, рибалки в Таренті й Візантії, військові моряки в Афінах, матроси на торговельних суднах на Егіні й Хіосі, перевізники на Тенедосі. До перерахованих різновидів належить розряд найманих робітників, що, маючи незначні засоби до існування, не в змозі користуватися дозвіллям; далі, той розряд вільних людей, у яких громадянами були або батько, або мати; і, нарешті, ще один різновид — куди належить решта простолюду".

Отож Арістотель розвиває свій намір і спочатку доводить, що існує кілька видів демократії й олігархії. Спершу він торкається даних питань в загальних рисах. Потім розглядає на прикладах і кожне з питань окремо: "Характерною особливістю..." У першій частині філософ припускає поділ на частини і з'ясовує види. Однак і простолюд різнорідний, що впливає на зміст демократії, і стан заможних — різноманітний за характером, тому й існують різні види олігархії. Тут філософ висуває менший засновок і спочатку стверджує, що існує кілька частин народу. Потім (показує, що) існує кілька частин і серед заможних: "Знатні ж..." У першій частині Арістотель говорить, що є кілька відмінних між собою за видом частин народу (те саме стосується і багатих): одні (з простолюду) — селяни, другі — ремісники, треті — торговці, четверті — рибалки. Своєю чергою, кожна з цих частин ділиться на дрібніші. Наприклад, одні з тих, хто має справу з морем, — купці, другі — матроси, треті — рибалки тощо. Це спостерігається в Таренті та Візантії, — там багато рибалок. І в Афінах чимало моряків, на Егіні й Хіосі — матросів, що працюють на торговельних суднах, у Тенедосі — значна частка перевізників. А ще

існує розряд різноробочих, котрі працюють вручну, заробляючи на прожиття модики. Вони не можуть користуватися дозвіллям чи виконувати військові обов'язки. За ними йде ще один вид народу — ті, що народжені від батьків, один з яких невільний. Вони також становлять частину держави. А далі Арістотель говорить:

"Знатні ж, своєю чергою, різняться багатством, шляхетним походженням, чеснотливістю, вихованням тощо".

Отже, Арістотель доводить, що існує кілька розрядів і серед заможних: одні з них — багатії із значними статками, другі — знатні за походженням, треті — чеснотливі й виховані. Решта, подібні до них, теж із розряду багатих. І Арістотель продовжує:

"Характерною особливістю так званого першого виду демократії є рівність. Рівність, як говорить основний закон цієї демократії, полягає в тому, що ні багаті, ні вбогі не мають певних переваг; влада не зосереджена в руках ні тих ні тих, але і бідні, й багаті однаково користуються нею; коли, як вважають декотрі, свобода й рівність є характерними ознаками демократії, то це повинне знайти свій вияв переважно в тому, що всі неодмінно беруть участь у державному управлінні. Оскільки народ становить більшість у демократії, а постанови більшості мають вирішальне значення, то в цьому випадку демократичний устрій таким і є. Отже, це один вид демократії".

Арістотель розвиває тему про види демократії й олігархії, наводячи конкретні приклади окремо для кожного з цих питань. І свої міркування він ділить на дві частини, оскільки у першій з них з'ясовує види демократії й олігархії. Потім, говорячи: "А ще існують..." — з'ясовує види демократичного ладу. При цьому він вирізняє два моменти, оскільки у першій частині визначає види цих політій. Далі характеризує їх: "Не випускаймо з уваги..." Тут перше питання філософ також ділить на дві частини. У першій з них перераховує види демократії. У другій — види олігархії: "Відмітною ж ознакою першого виду олігархічного..." Це питання він ділить на п'ять частин, оскільки перераховує п'ять видів демократії. Другий: "Другий її вид..." Третій: "Третій..." Четвертий: "Четвертий..." П'ятий (вид): "П'ятий..." У першій частині він говорить, що перший вид демократії вважається найдемократичнішим, бо при ньому управляють на засадах загальної рівності. І це видно з того, що в такій політії був закон, за яким не дозволялося давати більше почестей заможним, ніж злидарям, чеснотливим, ніж нечеснотливим (це робилося з метою виявити рівність). А ще, згідно із законом, і заможні, й злидарі мали однакові права на обіймання державних посад, тобто перші користувалися ними не більшою мірою, ніж другі (але не навпаки). Усі ці речі випливають із основної засади демократії — свободи, якою тут користуються всі однаковою мірою. Отже, коли свобода — найпритаманніша ознака демократії, як мов-

лять декотрі, то саме в цьому вони рівні. Зрозуміло й те, що на підставі тієї самої рівності політія як реальність найяскравіше виражена тим, що всі беруть участь в управлінні однаковою мірою. І те, що цей вид державного устрою є демократією, Арістотель доводить так. За такого виду (стверджує він) панує народ чи весь простолюд, де всі, на засаді свободи, рівні, і влада розподіляється на підставі цієї рівності. Тому весь народ панує; отже, там, де він управляє, устрій вважається демократичним. А потім Арістотель говорить:

"Другий вид — той, при якому досягнення державних посад обумовлено бодай невисоким майновим цензом. Хто володіє ним — той матиме право брати участь у заступанні державних посад; хто ж не володіє ним, той позбувається такого права".

Отже, Арістотель характеризує другий вид (демократії), говорячи, що він утворюється тоді, коли в управлінні беруть участь особи хоч із невисоким майновим цензом. І він вживає слово "невисокий", — мовляв, за такого устрою пануватиме більшість, а то, (коли в управлінні беруть участь тільки надто заможні особи), устрій набуде ознак олігархії, тобто втратить риси демократії. А далі Арістотель каже:

"Третій вид демократії — той, де всі громадяни, що є взагалі такими (за своїм походженням), мають право на участь у заступанні державних посад і де панує закон".

Таким чином, Арістотель характеризує третій вид, стверджуючи, що він утворюється за умови, коли всі громадяни мають право на участь в управлінні, якщо не позбавлені такого права з певної причини. Тут мова йде про те, що вони можуть утратити його в разі вчинення злочину, як це трапляється з карними злочинцями; або якщо це раби, котрі, потрапивши у підневільний стан, втрачають громадянські права; або з якихось інших причин. Далі: згідно з законом, у цій державі кожен може брати участь в управлінні. Однак не кожен може задовольнити вимоги, що ставляться перед урядовцями. Тому необхідно, аби ця людина була здатною до керування і свої дії погоджувала із законом. Своєю чергою, не всі мають можливість користуватися дозвіллям. Тому треба чинити згідно із законом. А далі філософ продовжує:

"Четвертий вид демократії — той, за якого кожен від моменту, коли стане громадянином, може обіймати державну посаду. Але знову чинним є закон".

Арістотель з'ясовує четвертий вид демократії, говорячи, що він встановлюється за умови, коли участь в управлінні можуть брати усі, хто набуває громадянських прав (чи то раби, чи то вільні). Своєю чергою, не всі мають достатньо вільного часу, тому, аби обіймати певну посаду, необхідно, щоб усе (як і в попередньому випадку) чинилося згідно із законом. А потім Арістотель говорить:

"П'ятий вид демократії — той, за якого необхідні такі самі умови, що й при четвертому (виді). Але верховна влада належить не законові, а демосові. А це трапляється тоді, коли вирішального значення набувають народні декрети, а не закон".

Отже, Арістотель з'ясовує п'ятий вид, що певним чином схожий на перший, але щодо цього виду дано більше визначень, ніж для першого. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них філософ з'ясовує цей вид. У другій доводить, що насправді це не політія і не демократія: "Мабуть, слушно..." При цьому Арістотель вирізняє два моменти. Спочатку він з'ясовує означений вище вид. Потім характеризує причини його існування: "Досягається це..." Тож спочатку він говорить, що п'ятий вид, певне, схожий на перший — коли народ керується не законами, а постановами. І зважмо, що самі постанови треба сприймати у двоякому розумінні: По-перше, постанова вважається важливим повідомленням про певну подію, розкриту в загальних рисах (про це мова у другій частині його "Риторики"). По-друге, постанова — це ухвала з приводу такої події, тобто рішення про необхідність учинити певну дію. Ось так тут приймається декрет. Між постановою і законом існує істотна відмінність: закон за змістом універсальний і зобов'язує громадян відповідним чином узгоджувати свої дії у майбутньому. Постанова ж приймається з приводу конкретних дій і зобов'язує щодо теперішніх обставин. А далі Арістотель каже:

> "Досягається це через демагогів. У цих демократичних державах, де править закон, демагогам немає місця, але управляють кращі громадяни. Де ж влада спирається не на закони, з'являються демагоги. Тоді править тільки народ, становлячи немовби одне ціле (одиницю), мов громада з багатьох окремих одиниць: влада зосереджується в руках багатьох, при цьому користується нею не кожен, взятий окремо, а всі (взяті разом, як одне ціле). Тому не зрозуміло, що мав на увазі під поняттям "народна влада" Гомер, стверджуючи, ніби держава, де править народ, — не щастя і не той вид, про який щойно велася мова: коли влада належить кільком особам і при цьому кожен зокрема користується нею. Такий демос із обов'язками монарха прагне управляти, мов одноосібний володар, не підлягаючи певному законові, і стає деспотом (тому й улесливці користуються у нього пошаною). Цей демократичний лад найдужче нагадує нам (з окремих видів монархії) тиранію. І крайня демократія, і тиранія жорстоко поводяться із кращими громадянами; постанови ж такої демократії мають те саме значення, що й у тиранії розпорядження тирана".

Отже, Арістотель доводить, з якої причини досягається встановлення крайньої демократії й тиранії. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій частині філософ робить висновок про те, що такий стан справ викликаний діями народних вождів та улесливців. Арісто-

тель розкриває й причину, чому запроваджуються ці форми влади. В другій частині він характеризує причину існування названих вище форм демократії, спираючись на сказане: "Останні ж..." Тут він виріз-няє два моменти. Спочатку з'ясовує, чому до влади приходять народні вожді. Потім порівнює їх з улесливцями: "Та й демагоги..." Отже, (вважає він), трапляється, що народ управляє не на підставі законів, а керуючись постановами, через найвпливовіших осіб. І це видно; бо в тих демократичних державах, де влада спирається на закон, немає потреби, щоб з'являлися вожді, але на чолі стоять чеснотливці. В такому випадку народ керується не чиєюсь волею, а законами. Натомість демагог керує народом зі своєї волі, не діючи на підставі закону. Але ж там, де відсутня законна влада, з'являються вожді й улесливці. Оскільки народові бракує здатності приймати розумні рішення, він вдається до обрання вождів, біля котрих завжди крутяться улесливці. Відтак народ керується у всьому їхнім розумом і їхньою волею. Тож таке управління (демагог з улесливцями — простолюд) схоже на монархію і самодержавство. Народом управляють як єдиним цілим. Про це добре сказав Гомер, вважаючи, що недобрий той спосіб управління, коли народ як певне ціле виступає від імені демагогів як одноосібний правитель. Щоправда, з його слів не зрозуміло, чи він справді має на увазі саме таке правління (коли так, то воно само по собі порочне), чи те правління, коли будь-хто з правителів виступає від імені народу. З одного боку, буває, що народ хоче, аби в державі правив монарх, тобто усе скидалося на монархічне правління. Коли ж декотрі (з громадян) — наприклад, знатні — бачать, що воно для них некорисне, вони змінюють характер правління на деспотичний, що нагадує владу господаря над рабами. В такому випадку з'являються всілякі лакузи, котрі в пошані у деспотів, і їм складають почесті. І пояснення (цьому ставленню до них з боку тиранів) таке. Улесливець — така людина, котра говорить і чинить те, що, на його думку, до вподоби (слухачам), і ні в чому він не бажає засмутити (тирана). Характерна ж риса (кожного тирана) — власне самозвеличення, віра у свою винятковість. Прагнучи упевнитися в цьому, вони охоче слухають подібні думки про себе з боку (лакуз). Останні ж, бачачи нагоду для себе, вихваляють таких осіб, аби тільки здобути прихильність та почесті. Бо в такій політії знаходяться декотрі громадяни, що вихваляють винятковість народу, стверджуючи, ніби він має володіти усім і ніхто не повинен вирізнятися у правах, тобто має панувати загальна рівність. Ось чому в такій політії до лакуз чи демагогів ставляться з особливою пошаною. Відтак форма правління за такого народовладдя скидається на одну з (найгірших) форм монархії. А тому тут панують ті самі звичаї і мораль. В обох випадках (і в такій тиранії, і в такій монархії) утисків зазнають передовсім кращі громадяни. Задля цього тирани видають

усілякі постанови або ж встановлюють деспотичний характер правління щодо кращих громадян. І все це робиться з тією метою, аби придушити будь-які спроби вдосконалення. А потім Арістотель каже:

> "Але демагоги й улесливці, по суті, одне й те саме: як у тиранів мають вплив улесливці, так і в описаному виді крайньої демократії — демагоги".

Арістотель порівнює демагога з улесливцем, стверджуючи, що вони, по суті, одне й те саме. І той, і той говорить і чинить так, аби догодити своєму панові. Однак між ними існують певні відмінності, оскільки демагог говорить те, що до вподоби народові, тоді як улесливець догоджає тиранові, котрий, як і народ, володіє силою. Тож зрозуміло, що улесливець і демагог користуються неабияким впливом (але перший — у тирана, другий — у народу). І Арістотель продовжує:

> "Останні ж усвідомлюють те, що вирішальне значення в ній надається не законам, а постановам народу, і задля задоволення його бажань вони віддають усе. І трапляється так, що демагоги стають могутніми внаслідок зосередження в руках демосу всіх важелів влади, чинячи все на догоду простолюдові, завдяки чому користуються в нього беззастережним довір'ям".

Отже, Арістотель досліджує, внаслідок яких обставин виникає така політія. І свої міркування він ділить на дві частини. Спочатку розкриває причину, чому правління в цій політії керується постановами, а не законами. Потім виявляє, чому там управляють усім народом: "А ще..." У першій частині філософ говорить, що наявність демагогів спричиняє такий стан справ у державі, що в ній управляють на підставі постанов, а не законів. Адже демагоги і впливові особи запевняють, що в державі усі справи повинен вирішувати народ, і що кожен громадянин не має більше прав, ніж котрийсь інший, і що рівність — обов'язкова умова існування такої держави. Такі твердження, звісно, до вподоби народові, тому ним керують на підставі постанов, а відтак демагоги набувають особливої сили в об'єднанні. Загалом існує три умови, аби переконати народ: це (як стверджує Арістотель у другій книзі "Риторики") розсудливість, чеснотливість, доброзичливість. Завдяки цим трьом чинникам демагоги (використовуючи їх задля власних інтересів, оскільки вони вдають, ніби їм притаманні такі риси) умовляють народ, котрий, бачачи, наприклад, доброзичливість (хай і вдавану), легко проймається вірою. А далі Арістотель каже:

> "А ще демагоги, притягаючи до суду посадових осіб, наголошують на тому, ніби судити їх повинен народ (демос). Останній охоче вислуховує їхні пропозиції, через що роль державних інституцій зводиться нанівець".

Отож Арістотель доводить, чому народом управляють, мов одним цілим, і каже, що ці самі демагоги, притягаючи до суду урядовців — одного чи декількох, — стверджують, нібито увесь народ повинен панувати й судити про те, що відбувається в інших інституціях. А ще вони запевняють, буцімто корисніше управляти народові як певному цілому, ніж якійсь частині. Звичайно, простолюд з радістю схвалює всі їхні пропозиції, бо йому до вподоби слухати слова на свій захист, а тому й схиляється до їхніх тверджень, мов певна неврівноважена особа, що схиляється до гарячкових дій. Відтак, перебираючи важелі влади у свої руки, вони скасовують решту інституцій. А потім Арістотель говорить:

> "Мабуть, слушно докоряють ті (вчені), котрі стверджують, що така демократія не являє собою законних форм державного устрою. Адже там, де відсутня влада закону, немає місця і для певної форми державного устрою. Закон же повинен панувати над усім. Урядовцям, народному зібранню чи народові треба доручати розгляд часткових питань".

Арістотель стверджує, що ця політія, де управляє народ, керуючись постановами, а не законами, не вважається, власне, політією чи демократією. І спочатку він з'ясовує, що її не можна вважати політією. Потім (говорить про те, що) не треба відносити її і до держав з демократичним устроєм: "Таким чином..." Тож у першій частині філософ каже, що слушно міркують декотрі, що такий устрій не є політією. І пояснює це так: оскільки там не панують закони, — не існує й форми державного устрою, бо ж необхідно, аби в політії панували закони в усьому. Треба, щоб влада й політія вирішували часткові питання, а рішення приймали на підставі законів, де передбачене (це питання); де ж ні — тоді органи влади доповнюють і вирішують. Отже, там, де існує політія, правлять закони. Але в такому (демократичному) устрої панують не закони, а постанови народу. Тож така демократія не є власне політія. Хтось, однак, заперечить: мовляв, монархія, де також відсутні закони, вважається, проте, політією. Відомо-бо, що в ній усе вирішує воля і розум монарха. (На це заперечимо, вважаючи, що) монархія з одноосібною владою — це одне, поліархічна ж політія (про яку веде тут мову Арістотель) — інше. А втім, зауважимо, що правильна та політія, коли правитель спирається на закони, тобто на певні правила. Але в деяких (державах) це правило існує у волі й розумі, в деяких — у писаному вигляді. За монархії цар володіє цими правилами, що узгоджується з його волею та розумом. У поліархічній політії вони існують у письмовому вигляді. Тож коли говорилося, що політія — там, де влада діє на підставі законів, це означає: на підставі внутрішніх чи писаних правил, які не дуже відрізняються від усних. А далі Арістотель каже:

"Таким чином, коли демократія є одною з форм державного устрою, зрозуміло, що таке її впорядкування, за якого все спирається на постанови народу, не може вважатися демократією у власному розумінні, бо жоден декрет (на противагу законові) не набуває універсального характеру. Отже, окремі види демократії розмежовуються саме так".

Так, Арістотель з'ясовує (виходячи із змісту даної форми устрою), що́ не може вважатися власне демократією. І він говорить, що демократія являє собою певну політію. Але така демократія, за якої управляють постанови, а не закони, не є політією, оскільки остання спирається на закони, що містять універсальні за змістом питання. Постанови ж розглядають часткові питання, тобто універсальність у них відсутня, що й доведено раніше. Відтак філософ робить висновок, що власне демократія характеризується саме таким чином. І продовжує далі:

"Відмітною ж ознакою першого виду олігархічного устрою є така: досягти державних посад можна тільки володіючи значним майновим цензом, так що злидарі, хоч і становлять значну частку громадян, не мають доступу до обіймання посад. Таке право мають ті, хто набув відповідного майнового цензу".

Отже, Арістотель перераховує види олігархічного устрою. І свої міркування він ділить на чотири частини, оскільки з'ясовує їхні чотири види. Другий: "Другий вид олігархії..." Третій: "При третьому..." Четвертий: "Четвертий..." У першій частині він говорить, що одним видом олігархії є той, за якого посади розподіляються з огляду на почесне становище, — скажімо, багатство або походження, — тому убогі не мають доступу до них, хоча й становлять більшість. За цього ж виду олігархії дозволено обіймати посаду особі, котра належить до цієї самої політії, тобто наскільки вона належить до законодавчого органу — тою мірою може брати участь у прийнятті спільних рішень чи трактуванні їх. А потім Арістотель каже:

"Другий вид олігархії — той, коли досягнення посад пов'язане також із майновим цензом і коли особи, що володіють ним, заповнюють вакантні місця шляхом кооптації; якщо ця кооптація робиться з усіх (осіб, що володіють необхідним майновим цензом), то такий устрій здається більш схожим на аристократію. Коли ж тільки з певних осіб — влада буде олігархічною".

Отже, Арістотель з'ясовує другий вид і говорить, що це той, за якого обіймання посад пов'язане з меншим майновим цензом і правлячі особи можуть обирати інших осіб своїми співправителями, коли є певні вакантні місця. Коли на вакантні посади обирають чеснотливих, такий устрій — аристократичний. Коли ж декого із багатих чи знатних, — олігархія. А потім Арістотель каже:

"При третьому виді (олігархії) син заступає батька".

Філософ з'ясовує третій вид. І говорить, що третій вид той, коли посади розподіляються на підставі більших почестей з огляду на багатство чи походження. І в обійманні посад син заступає батька, стаючи замість нього правителем. Далі Арістотель каже:

"Четвертий вид олігархії той, коли наявна щойно вказана умова і панує не закон, а власті: цей вид в олігархічному устрої те саме, що в монархічному тиранія, а в демократичному те, що ми назвали його останнім видом (тобто крайньою демократією). Таку олігархію вважають династією. Ось скільки видів олігархії й демократії".

Отже, Арістотель з'ясовує четвертий вид олігархії, говорячи, що цей вид виникає тоді, коли до управління допускають осіб, котрі посідають особливо важливе становище в державі, і син заступає батька. І за такої форми правління править не закон, а правителі, що керуються власними рішеннями. Тому ця форма правління (в олігархії) схожа на тиранію в монархічній державі; достоту як за тиранії тиран управляє, дбаючи насамперед і безпосередньо про власні інтереси, утискуючи чеснотливих громадян, — так і тут правителі мають на меті лише власні інтереси. Тому як серед монархів тиран вважається найгіршим (правителем), так і з-поміж решти видів олігархії цей вважається найгіршим. І як крайня демократія (про яку мовилося) найгірша з-поміж решти демократій, так і цей вид олігархії уподібнюється до тиранії. Таку форму правління в олігархів називають династією, бо там управляють дуже впливові особи. Насамкінець філософ робить висновок, що (як і було сказано) існує саме стільки видів демократії й олігархії. А потім Арістотель говорить:

"Не треба випускати з уваги й те, що в багатьох місцях державний лад, який існує на основі тамтешніх законів, не демократичний, а є таким у силу звичаїв і всього укладу життя, що панує там; достоту так в інших державах ми подибуємо зворотне явище: законодавство ближче до демократичного, а уклад життя і панівні звичаї скорше можна віднести до олігархічних".

Таким чином, з'ясувавши види демократії й олігархії, Арістотель переходить до розгляду окремих моментів, що трапляються при панування тієї чи тієї форми державного устрою. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них з'ясовує конкретний випадок. У другій доводить, з якої причини це трапляється: "Подібні явища подибуються..." У першій частині він зазначає, що не можна випускати з уваги те, що трапляється в багатьох місцях, коли закони у тій чи іншій політії нібито не демократичні, насправді ж сам уклад життя та звичаї зумовлюють демократичний характер правління. Буває й навпаки: в окремих державах закони демократичні за змістом, але звичаї та ук-

лад життя надає політії рис олігархії. А втім, такі явища, очевидно, є відхиленнями (від правильних), оскільки закони стосуються поточних справ, пов'язаних з певною метою. Отже, коли хтось живе в одній політії, а насправді там зовсім інші закони, тоді громадяни скеровують у їхній діяльності до різної мети; чи то сама політія прямує до різної мети, але це неможливо. Тому видається неймовірною річ, аби люди, живучи при одній формі державного ладу, керувалися законами іншого державного устрою. Так само неможливо, щоб люди жили при одному державному устрої в абсолютному розумінні, а закони при цьому мали зовсім інший зміст, оскільки тоді вони прямували б взагалі до різної мети, що неможливо. Однак ймовірним є той стан справ, коли деякі (громадяни) в державі, живучи в умовах одного устрою, користуються певною мірою законами іншого або навіть живуть при одному виді політії, а керуються певними законами. І це часто спричиняє чвари у деяких державах, бо ж той, хто знає закони і любить їх, ненавидить тих, хто не бажає жити за цими законами. Ось це і є причиною чвар. Далі філософ продовжує:

> "Подібні явища подибуються найчастіше внаслідок державних переворотів, коли не одразу переходять до нового устрою, а спочатку задовольняються незначними взаємними поступками, так що закони, які існували раніше, не втрачають чинності, перевагу ж мають ті, хто брав участь у поваленні попереднього ладу".

Отже, Арістотель з'ясовує, з якої причини спостерігаються подібні явища (коли закони в політії — одні, а звичаї і весь уклад життя — інші), говорячи, що найчастіше таке трапляється після державних переворотів, коли держава, змінюючи свій устрій, переходить до нього не одразу. Адже як під час лікування раптові зміни завдають шкоди, так і в політіях (швидкі зміни можуть тільки нашкодити). І тому, коли відбувається перехід від одного устрою до іншого, будь-яка політія на початку зберігає в собі ознаки попереднього ладу. Адже громадяни нелегко розлучаються з минулим. І тому вони зберігають певні риси з попередньої політії, живучи немовби в перехідний відтинок часу, поступово набуваючи ознак нового устрою. Тож не дивно, коли ми бачимо віджилі елементи в умовах нового устрою, тобто коли громадяни вперто чіпляються за старе. А потім Арістотель каже:

> "Отже, звідси видно, що існує саме стільки різновидів демократії та олігархії. Тож неминуче всі групи (громадян), перераховані вище, беруть участь в управлінні; або ж одні беруть, а інші не беруть участі. І коли селяни й решта громадян із середніми статками управляють у державі, вважаймо, що влада керується законами. Вони-бо живуть завдяки власній праці, а тому в них немає вільного часу, і вони приходять на зібрання тільки з важливих питань, визначених законом. В інших державах це дозволяється за умови, коли громадяни мають

статки відповідних розмірів, що теж окреслює закон. І взагалі, запам'ятаймо, що там, де надається право на участь в управлінні тільки окремим верствам, а не всім громадянам, панує вид олігархії. Адже ті, у кого бракує коштів, не мають часу на дозвілля. Ми ж розгляпули вище перший вид демократії".

Отже, Арістотель розкриває суть демократії з її різновидами. А потім те саме робить і щодо олігархії. І спочатку він характеризує види демократії. Потім — олігархії: "Види ж олігархії такі..." Він вирізняє чотири моменти, оскільки з'ясовує чотири різновиди демократії. Другий: "Другий вид..." Третій: "За третього виду..." Четвертий: "Четвертий вид..." У першій частині він стверджує, що (як видно із мовленого вище) існує саме стільки різновидів олігархії та демократії (скільки з'ясовано). Так, за демократії управляють або всі, або більшість: коли всі — маємо тип селянської демократії, або її перший різновид. І пояснення цьому: селяни живуть за рахунок плодів землеробства, що становить їхнє основне заняття, тому вони не мають достатньо вільного часу для участі у зібраннях. В таких випадках правителі, знаючи закони, не скликають зібрань, хіба що у важливих та необхідних справах. Оскільки ж народ не хоче коритися інакше і одні з них неодмінно у певний час залучаються до управління, тоді вони управляють на підставі законів. І решта, володіючи незначним майновим цензом або маючи незнатне походження, можуть залучатися до управління на законній підставі. Тобто, маючи статки, а отже, кращі можливості для дозвілля, вони можуть брати участь в управлінні. Коли ж до цього залучаються тільки декотрі, на підставі значних статків, а решта позбавлена таких прав, тоді виникає олігархічний спосіб правління. В такому правлінні не можуть взяти участь і громадяни, у яких відсутні певні прибутки, бо тоді дозвілля для них — недоступна річ. А із сказаного вище зрозуміло, що перший (селянський) тип демократії. Далі філософ говорить:

"Другий вид демократії відрізняється від першого такими ознаками: хоча в управлінні мають право брати участь всі громадяни на підставі їхнього походження, однак скористатися цим правом можуть лише ті, хто дозволить собі повністю віддатися такій діяльності. За цього виду демократії панують закони, тому що брак коштів стоїть на перешкоді багатьом (брати участь у державних справах)".

Арістотель характеризує прикметну рису ще одного (другого) різновиду демократії. І він каже, що другий вид демократії — коли в управлінні беруть участь тільки декотрі шляхом виборів; (у виборах беруть участь всі на підставі походження): наприклад, особи з найнижчого стану, однак вільні за походженням з обох сторін (з боку батька й матері). Оскільки ж через убогість у них немає можливості для дозвілля, то управління повинне здійснюватися на підставі законів. І по-

яснення цьому таке. Через те, що весь народ не володіє достатньою мірою статками, до найвищих посад допускаються лише декотрі. Оскільки ж народ загалом не хоче коритися, то ним керують (правлячі особи) на підставі законів. І Арістотель провадить далі:

"За третього виду демократії можуть брати участь в управлінні загалом усі вільні, однак насправді, з указаної вище причини, не всі можуть скористатися цим правом, тож у такій демократії мають панувати закони".

Отже, Арістотель з'ясовує третій вид демократії. І говорить, що мова йде про той вид, коли кожен громадянин, вільний за походженням, має право так чи інакше брати участь в управлінні, але залучаються до управління не завдяки певним статкам, як у решті (устроїв), а на підставі вільного походження. І при такій владі правляча особа керується законами. Пояснення цьому таке. Оскільки народ у цілому не володіє необхідним статком, до обіймання посад треба допускати всіх, за винятком осіб, котрі взагалі не бажають коритися чиїйсь волі. І тому впроваджено такий порядок, аби влада спиралася на закони. А потім Арістотель говорить:

"Четвертий вид демократії виник у державах згодом, коли вони розширилися від початку свого утворення, що сталося завдяки майновому добробуту, якого досягли громадяни. Тут в управлінні беруть участь усі громадяни, спираючись на здобуті переваги. Управляючи державою завдяки тому, що з'явилося більше можливостей для дозвілля, народ (в тому числі й убогі) ще й отримує певну винагороду. Ось чому простолюд з особливим завзяттям береться за державне управління. І турботи про власні справи зовсім не перешкода для них, тоді як багатим вони стоять на заваді, тому заможні громадяни часто пропускають народні зібрання й судові засідання. Звідси випливає, що в управлінні державою влада належить простолюдові, закони ж не мають верховенства. Ось така кількість видів демократії, і такою вона є з огляду на вказані вище причини".

Таким чином, Арістотель розкриває ознаки четвертого виду демократії. І говорить, що він виник у пізніші часи, коли в державах панував простолюд (як ціле), керуючись постановами, а не законами. І пояснення цьому таке. Оскільки держави з часом зросли територіально від початку їхнього заснування, тож збільшилися доходи й статки громадян. І внаслідок того, що більшість народу досягла значного багатства та впливу і таким чином отримала доступ до посад, — вона здобула можливість користуватися дозвіллям. Убогі ж, не маючи значних статків, теж здобули доступ; отже, нестача коштів уже не перешкоджала громадянам брати участь в управлінні, бо бідняки, обіймаючи ту чи іншу посаду, отримували платню з державної скарбниці. Цей народ міг найбільшою мірою користуватися дозвіл-

лям, оскільки були усунуті всілякі перешкоди і не було потреби добувати певні статки і мати на прожиття. А перед заможними ставили перешкоди, аби вони пропускали зібрання та судові засідання. Пройняті бажанням користуватися почестями, вони, однак, не мають їх або ж мають не досить, а тому й мало дбають про загальне благо. І чеснотливці не бажають ходити на зібрання, бо теж не отримують почестей. Тож за цих обставин у такій політії повною мірою управляє тільки народ, тобто злидарі, керуючись не законами, а постановами. Відтак, завершуючи розгляд, філософ робить висновок, що існує саме стільки різновидів демократії і що вони є саме такими з указаних причин. А далі Арістотель продовжує:

> "Види ж олігархії такі: перший вид — коли нерухома власність, не надто велика, зосереджена в руках більшості (громадян); власники такої нерухомості завдяки цьому мають можливість брати участь у державному управлінні; оскільки число таких осіб значне, то влада неминуче підлягає законові, а не людям. Велика кількість громадян (що беруть участь в управлінні) віддаляє цей устрій від монархії, з другого ж боку, майновий статок у них не настільки значний, аби полишити турботи про нього і повністю віддатися державним справам, однак і не такий мізерний, аби вимагати від держави засобів існування. Отже, це спонукає до прагнення, щоб панував закон, а не вони самі".

Тепер Арістотель розкриває ознаки олігархічного устрою. І свої міркування він ділить на чотири частини, оскільки характеризує суть чотирьох форм самої політії (олігархії). Друга частина: "Другий вид..." Третя: "Коли така влада..." Четверта: "Коли ж їхня власність..." У першій частині Арістотель говорить, що перший вид олігархії утворюється тоді, коли в державі управляє більшість заможних із середнім розміром статків. За таких умов надаються повноваження тим особам, котрі володіють відповідним майном. Зазвичай вони із середовища заможних, оскільки в такому випадку головне значення має своя людина. А ще управління тут здійснюється на підставі законів, бо ж більшість має доступ до обіймання посад. І якою мірою значна частка впливових осіб у державі має доступ до влади, такою мірою цей устрій віддалений від монархії, бо наявність багатьох правлячих осіб зумовлює різноманітні бажання й інтереси, а не щось одне (як при монархії). А ще (зазначимо): середні статки у громадян дозволяють їм користуватися дозвіллям, однак не настільки, аби вони нехтували власними справами; проте вони не виявляють особливого бажання й жити за суспільні кошти, щоб цим самим приректи себе на жалюгідне існування без доступу до посад. Тут неабияку роль відіграє їхній страх перед втратою влади, що може призвести до утисків з боку інших. А потім філософ говорить:

"Другий вид олігархії: осіб, що мають власність, менше порівняно з першим видом, але розміри їхньої власності значніші. Маючи більше засобів, ці власники висувають і більше вимог (до влади). Тому вони з числа решти громадян вибирають правителів держави; через те що цей клас не настільки міцний, аби керувати, обходячи закон, вони видають закони, які влаштовують їх".

Отже, Арістотель розкриває ознаки цього (другого) виду олігархії і зауважує, що він виникає тоді, коли кількість багатих осіб, котрі беруть участь в управлінні, менша, (ніж за першого виду), але вони багатші. Оскільки вони багатші, то прагнуть перевершувати решту й вирізнятися з-поміж них. Вони мають повноваження обирати з-поміж багатьох на вакантні посади. А ще, з огляду на свої порівняно обмежені можливості, аби дужче вирізнятися, вони воліють управляти на законній підставі. А далі Арістотель каже:

"Коли така влада посилюється настільки, що число правителів зменшується, а сама власність збільшується в розмірах, утворюється третій вид олігархії, щаблем вище: всі державні посади зосереджуються в руках власників, причому закон велить, аби після їхньої смерті їх заступали сини".

Арістотель з'ясовує ознаки третього виду олігархії, говорячи, що він утворюється тоді, коли кількість багатих власників зменшується порівняно з другим видом, але розміри їхніх статків більші. І складається так, що правителі безпосередньо немовби успадковують владу. Оскільки вони надто могутні, то видають постанови: мовляв, їхні сини — спадкоємці верховної влади. І Арістотель завершує:

"Коли ж їхня власність ще збільшиться, і то неабияк і вони матимуть численних друзів, виникне щось на кшталт династичної монархії, і тоді в державі правитимуть не закони, а люди. Це четвертий вид олігархії, що відповідає останньому з названих видів демократії".

Таким чином, Арістотель характеризує четвертий вид олігархії і каже, що він виникає за умов, коли кількість заможних власників зменшиться порівняно з попереднім і вони мають значніші статки та більший вплив завдяки дружнім зв'язкам. Тоді їхня влада буде схожою на династичну монархію, бо правлячі особи керуватимуться не законами, а чинитимуть усе з власної волі, от як при царському правлінні. І, з огляду на свій вплив, вони віддають перевагу спадкоємності посад. Цей четвертий вид олігархії відповідає четвертому видові демократії: і як той — найгірший з-поміж усіх демократій, так і цей — найгірший різновид олігархії. До того ж він схожий на тиранію, бо правителі в такій олігархії мають на меті головним чином власні вигоди, що характерне й для тиранії. А потім Арістотель говорить:

"А ще (крім демократичних та олігархічних) є дві форми державного ладу. З них одну визнають, і ми в тому числі, різновидом однієї з чотирьох форм державного ладу. Ці чотири форми: монархія, олігархія, демократія й аристократія. П'ята ж форма має назву політії. Ця форма подибується не часто, тому її випускають з уваги ті, хто розглядає лише чотири форми, як, зрештою, це робить і Платон".

З'ясувавши види демократії й олігархії, Арістотель визначає види аристократичного устрою. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них філософ стверджує, що, крім демократії й олігархії, існують ще дві форми устрою. В другій (частині) розглядає види аристократичного ладу: "(Правильною) аристократією..." І спочатку він говорить: крім названих вище двох політій — демократії й аристократії, існують ще дві. Одну з них усі вчені відносять до однієї з чотирьох форм (устрою). Стародавні теж припускали існування чотирьох форм державного ладу: монархії, демократії, олігархії та (четвертої) аристократії. Але існує п'ята форма, котра вважається загалом політією. Оскільки вона з такою назвою подибується дуже рідко, то дослідники, з'ясовуючи форми державного устрою, випускають з уваги цей момент, тому даний устрій ніби не має власної назви, а всі користуються загальним терміном. Стародавні ж (наприклад, Платон) припускають тільки чотири форми. Та хоч Платон вважав, ніби існує тільки чотири форми, в його творах їх налічується шість, бо він ділив монархію на дві: з (правильним) царським устроєм і тиранію. І Арістотель каже:

"(Правильною) аристократією можна вважати ту форму державного устрою, про яку йшла мова раніше. (Там говорилося), що така аристократія, де управляють винятково чеснотливі (громадяни), без певних пороків, вважається правильною: саме за такої форми поняття "найкращий муж" і "добрий громадянин" однакові зусібіч, тоді як за решти форм вони подібні з огляду на певний устрій".

Отже, Арістотель з'ясовує суть правильної форми аристократичного устрою. І свої міркування він ділить на чотири частини, оскільки характеризує чотири види аристократії. Другий: "Проте існують деякі..." Третій: "А той державний..." Четвертий: "А там, де беруться..." Тож спочатку філософ говорить, що політію, про яку йшлося вище, коли з'ясовувався царський устрій, із слушністю вважали аристократичним устроєм, тобто тим, за якого управляють найкращі громадяни взагалі, а не просто хороші особи. І в цьому (правильному) устрої поняття "найкращий муж" і "найкращий громадянин" — ідентичні. В решті політій чогось схожого не буває — у них "найкращий муж" і "найкращий громадянин" — поняття, відмінні за змістом. А потім Арістотель говорить:

"Проте існують деякі форми державного устрою, що відрізняються від олігархічних та від так званих політій і вважаються аристокра-

тичними. Це такі форми, за яких обирають когось на державну посаду, беручи до уваги не тільки багатство, але й рівень чеснотливості. Така форма устрою відрізняється від олігархії, політії і має назву аристократії. Адже в тих державах, які взагалі не висувають особливих вимог до чеснот громадян, трапляються такі особи, що користуються пошаною і вважаються чеснотливими".

Тут Арістотель розкриває ознаки другого виду (аристократичного устрою), зауважуючи, що він не безпідставно вважається аристократичним. По-перше, існують деякі форми правління, що відрізняються від олігархічних і від так званої політії. І в чомусь вони схожі: наприклад, спільною для них ознакою є те, що правителів обирають на підставі (значного) майнового цензу і до уваги береться чеснотливість, тож до управління залучають заможних та порядних громадян. З другого боку, цей вид відрізняється від олігархії та політії: при ньому, крім чеснот, беруть до уваги й багатство, тоді як при олігархії загалом (та й у політії) створюються такі умови, аби на посади призначали осіб із статками; моральні ж якості там вважаються за другорядні. І хоча призначення на посаду окремих громадян також не викликає ніяких заперечень, оскільки вони вирізняються чеснотами, та це не стало загальним правилом. В основному до управління обирають заможних чи здібних. І філософ продовжує:

"А той державний устрій, де до уваги беруть і багатство, й чесноти, й інтереси громадян, як, приміром, у Карфагені, — він скорше аристократичний".

Отже, Арістотель розкриває третій вид аристократичного устрою і стверджує, що він виникає тоді, коли правителів обирають шляхом виборів, зважаючи на їхнє багатство, їхні чесноти й інтереси громадян, як то заведено в Карфагені, де висуваються ці три вимоги. Така форма устрою вважається аристократичною, хоч вона й містить у собі риси олігархії, демократії та аристократії. Далі Арістотель каже:

"А там, де беруться до уваги тільки дві із вказаних умов, от як у лакедемонців, — тобто чесноти громадян та інтереси народу, — виникає поєднання двох форм державного устрою — демократичного й аристократичного. Отже, аристократичний устрій, окрім першої і найдосконалішої форми, має ще два різновиди; а третій різновид — ті форми, які дедалі більше відхиляються від так званої політії до олігархії".

Арістотель розкриває ознаки четвертого виду аристократичного устрою, стверджуючи, що він характеризується при обранні урядовців двома умовами: до уваги беруть чесноти (таких осіб) та інтереси громадян, от як у лакедемонській політії, і через це поєднуються ознаки аристократичного устрою та першого виду демократії. Завершуючи (мову про різновиди аристократії), Арістотель говорить, що (і це зрозуміло), крім першого (і найкращого), існує ще два (види), про

які йшлося вище, і ще одна (четверта) форма, котра поєднує ознаки другого (виду) аристократії і так званої політії, причому схиляється до олігархії настільки, наскільки береться до уваги багатство, а не бідність. А потім Арістотель говорить:

"Залишається (сказати) про так звану політію та тиранію. Політію ми віднесли сюди, хоч вона, як і щойно згадані різновиди аристократії, не є відхиленням (від нормальних умов державного устрою). Насправді ж усі форми устрою відхиляються від правильнішої з них (тобто політії), але останню зазвичай розміщують поряд з аристократичними формами, порівняно з ними та аристократією; решта форм устрою є вже відхиленнями (від нормальних), про що ми вели мову на початку. Згадати ж насамкінець про тиранію буде слушно тому, що вона менш за все відповідає уявленню про державу; а наше завдання — дослідження форм саме такого державного устрою. Отож, обґрунтувавши їхню класифікацію, розглянемо тепер політію".

Вирізнивши в загальних рисах політію (як окрему форму державного устрою) і види демократії, олігархії та аристократії, Арістотель на прикладах розвиває тему про ті види устрою, які мають назви політія й тиранія. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них філософ припускає більший засновок і з'ясовує мотиви й послідовність питань, що належить розглянути. У другій він розвиває тему: "Отже, це..." Тож у першій частині (розгляду) він говорить, що, після з'ясування суті царської влади та її форм, олігархії та аристократії (з їхніми видами), нам залишається розглянути устрій, що відомий під загальною назвою "політія", і тиранію. І мотивує причину, тобто чому раніше розглядалися інші форми політій, а не власне політія. Тож він вважає, що так звана політія — не що інше, як певне відхилення від перших форм устрою. Причому (вважає філософ) воно не є чимось всебічним, а тільки частковим, бо ж і решта форм державного устрою відхиляється від найкращої і найправильнішої. Тому (як і згадувалося вище) власне політія й певні види аристократії — певні відхилення, котрі є немовби продовженням решти форм (устрою) з відхиленнями. Усяке ж відхилення розпізнається, коли з'ясувати основні риси правильної політії, про що вже йшла мова. Коли одне пізнається через щось інше, воно відносно останнього буде немовби певне постеріорне (або похідне), тобто результатом чи наслідком. Тому, з'ясувавши решту правильних політій, можна розглянути й власне політію, бо сама вона — певне відхилення від найкращої і найправильнішої форми (устрою). Насамкінець він говорить про тиранію, і не безпідставно, — адже тиранія найменшою мірою політія як така. І тому треба було спочатку охарактеризувати ті форми, котрі повністю або частково нагадують справжній державний устрій; ось чому предмет розгляду у філософа — характеристика політії, але

спочатку з'ясування мотивів, чому, власне, раніше йшла мова про решту політій. А далі Арістотель каже:

> "Ми можемо краще розкрити її суть після дослідження, зробленого стосовно демократії й оліархії. Тепер можна впевнено сказати, що політія... являє собою головним чином поєднання олігархії та демократії".

Таким чином, Арістотель розвиває свої міркування. І ділить їх на дві частини. У першій з них філософ характеризує політію. Потім — тиранію: "Нам залишається..." При цьому перше питання ділить на дві частини. У першій частині він доводить, що політію становлять складники демократії та олігархії, і вказує на те, чим вона відрізняється від решти видів аристократії. В другій з'ясовує, яким чином вона утворюється: "Вже мовлено..." Потім він доводить, що політія має певну схожість з рештою видів аристократії, тому вказує на відмінність між політією та аристократією, наскільки це можливо стосовно її видів: "Та й взагалі неприпустимо..." Тут спочатку філософ висловлює більший засновок. Потім доводить його: "Ті форми..." І спершу він говорить, що суть і природа політії з'ясовуються добре тоді, коли розглянути демократію й олігархію: ми побачимо, що вона поєднує в собі їхні істотні риси. У реальній політії, однак, певні ознаки олігархії й демократії зникають, певні ж поєднуються, наприклад, чесноти. А ще політія за змістом — щось середнє (між крайніми формами політій), тобто їй притаманна поміркованість (у політичній діяльності), обмежені статки громадян тощо. Тому зрозуміло, що розкрити суть політії можна після розгляду демократії та олігархії. І Арістотель продовжує:

> "Ті форми державного устрою, що схиляються в бік демократії, звичайно вважаються політіями, а ті, що схиляються в бік олігархії, — аристократіями, оскільки особи з більшими статками поводяться вихованіше, і вони знатніші за походженням. А ще, на загальну думку, володіючи статками, люди звичайно не прагнуть до вчинення (якихось) злочинів, як це трапляється з неімущими. Тому вони мають славу шанованих, достойних і шляхетних людей. Отже, оскільки аристократичний устрій надає перевагу в державі найкращим громадянам, кажуть, що й в олігархіях більшість становлять достойні й шановані громадяни".

Арістотель у загальних рисах розкриває суть політій, говорячи, що декотрі із стародавніх вважають політією той державний устрій, що схиляється до демократії, аристократією — ту форму політії, яка схиляється в бік олігархії. І пояснення цьому таке: через те що олігархія спирається на майновий ценз, то зазвичай заможним людям притаманна вихованість і знатне походження. Своєю чергою, вихованість — необхідний засіб для опанування науки про багатство. Оскільки вони мають те, що необхідно для вихованості, а знатність можна в

цьому випадку розглядати як чеснотливість, то в них природжений нахил до чеснот і значні статки, успадковані від предків. Тож зрозуміло, що знатне походження і вихованість притаманні багатим особам, і вони з такими чеснотами не чинять кривди, як це роблять злидарі, котрі, не маючи статків, вдаються до всіляких неподобств. Так, одні з них поводяться недостойно через власні злидні, другі — через невихованість. Заможних же осіб за олігархії вважають чеснотливими вже хоча б тому, що в них неабиякі статки і вони управляють в такій державі. Злидарі ж там, як сказано, через нестатки вдаються до беззаконних дій. В аристократичній державі до роботи в інституціях залучають взагалі тільки найчеснотливіших, а прихильники олігархії вважають, що олігархічний устрій складається тільки з хороших громадян. А ще стародавні (вчені) вважали аристократичною політією ту, котра схиляється в бік олігархії, а демократичною ту, котра схиляється в бік демократії. Тому й зрозуміло, що політія поєднує в собі риси демократії та олігархії. А потім Арістотель говорить:

> "Та й взагалі неприпустимо, щоб добре впорядкованою державою управляли нікчеми, а не цілком чеснотливі. Так само неможливо, аби в погано облаштованих державах керували найкращі громадяни".

Отже, Арістотель з'ясовує відмінність між політією та рештою видів аристократичного устрою і свої міркування ділить на дві частини. У першій частині він припускає певні твердження, аби розкрити це питання. В другій частині робить висновок про відмінність: "Оскільки в державі..." Тож перше питання філософ ділить на дві частини. Спочатку припускає один чинник. Потім з'ясовує, що політія зберігається в багатьох державах: "Отже, в більшості..." Перший розділ цього питання він ділить на чотири частини, бо припускає чотири чинники. Другий: "Адже хороші закони..." Третій: "Суть аристократичного устрою, мабуть, полягає..." Четвертий: "Те саме..." Тож філософ стверджує, що загалом неможливо, аби у певній державі, де управляють аристократи, неправильно тлумачили закони. Так само неможливо, щоб у добре облаштованій державі керували нікчеми. Адже держава, якою управляють аристократи, прямує загалом до високої мети, а саме — до набуття чеснотливості (в усіх її виявах), тому там заведені правильні порядки, що скеровують усіх до тієї мети, задля чого їх і впроваджено. Правильні порядки узгоджуються з метою і правильними законами. Отже, держава, де прекрасно управляють аристократи, має хороші закони. Те саме можна стверджувати і навпаки. А далі Арістотель каже:

> "Адже хороші закони — тоді, коли вони хороші самі по собі, а їм ніхто не кориться. Треба припускати, що вони мають подвійний смисл: в одному випадку коряться існуючим законам, в іншому — ті закони,

яким коряться, складені правильно. Бо часом буває, що громадяни коряться й поганим законам. Тут знов-таки можливі два випадки: закони можуть бути або найкращими відносно, з огляду на обставини, або найкращими взагалі".

Арістотель припускає ще одне твердження. Дехто, можливо, скаже: у державі існують хороші закони й управляють аристократи, однак громадяни не бажають коритися законам. Тому філософ вважає, що недосконале законодавство тоді, коли воно погано впорядковане і коли законам не коряться. І це видно: закони є певними засобами для досягнення мети, яку ставить перед собою держава. Тут існує й певна невідповідність, коли засоби — наприклад, добре налагоджені чи змайстровані фістули — погано використовуються для мети. Тобто існує невідповідність, коли закони, загалом добре впорядковані, тлумачаться хибно і їм не коряться. Отже, зрозуміло, погані ті закони, які за змістом правильні, але які ніхто не виконує. І тому видається, що вони можуть мати подвійний смисл. В одних випадках коряться саме їм; в інших — коряться хорошим і правильним законам, тобто в усьому виявляється їхня чинність. З другого боку, трапляється, що хорошим законам коряться двояко: або з тієї причини, що вони найкращі за даних умов, тобто з огляду на обставини в державі, або тому, що вони найкращі взагалі, незалежно від обставин. Тож у цьому випадку їм треба надавати сталості. Зауважимо, що хороші закони узгоджуються з такою ж за змістом метою у державі. Тому, оскільки найкращою може бути мета за панування царської влади чи аристократії, закони будуть взагалі найкращими в державах із таким устроєм. Коли ж мета хороша відносно, тобто залежить від обставин, як це спостерігається в олігархів, закони також будуть хорошими відносно, але не найкращими взагалі; їхній зміст змінюватиметься залежно від обставин, тобто вони будуть найкращими тільки за певних умов, що панують у державі. Потім Арістотель говорить:

"Суть аристократичного устрою, мабуть, полягає в тому, що в ньому почесті розподіляються в залежності від чеснот, адже засада аристократії — чеснотливість, засада олігархії — багатство, засада демократії — свобода".

Отже, Арістотель розкриває третю ознаку (аристократичного устрою), говорячи, що при пануванні аристократії поділ влади відбувається за ознаками чеснотливості. І пояснення цьому таке: зміст та умови існування аристократії — наявність чеснот. Тож там почесті розподіляються з огляду на вияви чеснот. В олігархії розподіл влади відбувається за майновим цензом, бо суть та умови її існування — наявність багатства. В демократії ж усе спирається на поняття "свобода", тому й почесті там ділять з огляду на рівень свободи. Далі Арістотель продовжує:

"Основна ж умова — верховна сила рішення більшості — притаманна всім формам державного устрою: що вирішить більшість осіб, котрі беруть участь у державному управлінні (незалежно від його форми), те й набуває законної чинності".

Тож Арістотель з'ясовує четверту ознаку й говорить, що будь-яке рішення більшості чинне в усякій політії і для всіх; наприклад, при олігархії силу закону має рішення більшості. І пояснення цьому таке: більшість приймає кращі рішення, ніж кілька осіб чи одна. Так само більшість справляє значніший вплив, ніж дехто або один. І тому рішення більшості, вважаючись кращим, набуває чинності, оскільки узгоджується з думкою більшості громадян. І тому рішення більшості тих громадян, котрі беруть участь в управлінні політією, буде ознакою їхньої влади. А потім Арістотель каже:

"Отже, в більшості держав користуються назвою політія, бо майже скрізь намагаються пов'язати права заможних та злидарів, багатства й свободи. І майже скрізь заможність за значенням дорівнює досконалості в чеснотах".

Арістотель доводить, що в більшості держав-політій устрій зберігається, коли дотримуються такого способу управління. І він пояснює це так: оскільки більшість держав складаються з бідних та багатих, а поєднання (їхніх інтересів) — не що інше, як узгодження свободи й багатства, то саме такими засадами характеризується управління олігархів та народу. У більшості держав заможні вважаються здебільшого чеснотливцями й порядними, тому вони управляють скрізь. У деяких — народ на засадах свободи. Отже, політія поєднує в собі ознаки демократії та олігархії. Тому зрозуміло, що більшість держав зберігає політію. А потім філософ говорить:

"Оскільки в державі три чинники можуть вважатися однаковими за значенням: свобода, статки й чеснотливість (четвертий чинник — знатність походження — споконвіку тісно пов'язаний з двома останніми), то зрозуміло, що політія — поєднання інтересів заможних та злидарів. Поєднання ж трьох чинників — свободи, багатства й чеснотливості — найбільше характеризує аристократію порівняно з рештою (форм державного устрою), за винятком її першої, істинної форми".

Таким чином, Арістотель завершує розмову про відмінності політії та аристократії відносно решти видів. І спершу він з'ясовує їх. Потім робить узагальнення: "Вже говорилося..." Тож спочатку філософ говорить, що є три чинники, котрі з однаковим успіхом виборюють собі право на управління: свобода, чеснотливість і багатство. Декотрі запевняють, ніби влада повинна розподілятися, спираючись на засади свободи. Рівноправні громадяни, з огляду на вільне походження, однаковою мірою беруть участь в управлінні. Декотрі ж міркують,

ніби влада ґрунтується головним чином на значних статках, а не на засадах свободи. А ще дехто стверджує: мовляв, при розподілі почестей треба брати до уваги тільки чесноти, і ті особи, котрі однаковою мірою володіють чеснотами, мають таке саме право на обіймання посад. Нарешті, існує ще одне міркування: мовляв, влада спирається на знатність походження у поєднанні з двома іншими — чеснотами й багатством. Знатне походження є ознакою роду і спадкової чеснотливості водночас, тобто має давні традиції. Так само знатне походження пов'язане з багатством (у давнину), однак багатство — не суть знатності. А нахил до чеснот, успадкований від батьків, має (як мовилося) давню традицію і, зрештою, може виявлятися і в злидарів, але стародавні запевняють, що багатство пов'язане із знатністю такою мірою, якою воно необхідне для набуття чеснот. Отже, зрозуміло, що політія — поєднання, складене із заможних та вбогих; коли ж додати до них чеснотливість — утвориться аристократичний устрій — один із його різновидів, поза першим, що являє собою істинну політію в її чистому вигляді. І Арістотель продовжує:

> "Вже говорилося, що, окрім монархії, демократії та олігархії, існують інші форми державного устрою; було також вказано на їхні істотні ознаки й на те, чим відрізняються одна від одної (аристократичні) форми: зрозуміло, що політія й аристократія стоять одна біля одної".

Отже, Арістотель закінчує з'ясування даного питання й говорить, що, крім монархії, олігархії й демократії, існують інші форми політії, і (він назвав їх та з'ясував їхню суть); ідеться про аристократію і політію. Своєю чергою, говорилося також, яким чином відрізняються між собою форми аристократичного устрою та яким чином політія відрізняється від аристократії. Із мовленого зрозуміло, що політія і аристократія не дуже різняться між собою, оскільки (в них) беруться до уваги багатство, й бідність, і чесноти. Щоправда, (зазначимо), у цій аристократії береться до уваги чеснотливість, у політії ж тільки перші дві ознаки — багатство й бідність. Зрозуміло, що вони не дуже віддалені одна від одної. А потім Арістотель говорить:

> "Яким же чином поряд із демократією та олігархією виникає так звана політія і якою повинне бути її впорядкування — про це ми будемо говорити тепер. Заразом і виявляться відмітні ознаки демократії та олігархії. Тож спочатку треба розмежувати ці обидві форми, а потім вчинити так, як чинять (люди, зв'язані узами гостинності), із знаками, (за якими вони пізнають одне одного: тобто розламати їх на дві частини), взяти від кожної з них по половині й скласти докупи".

Розкривши суть політії як поєднання ознак демократії та олігархії і вказавши на її відмінність від аристократії, Арістотель говорить, що тепер треба розглянути, яким чином вона встановлюється. І свої

міркування він ділить на дві частини. У першій з них філософ припускає більший засновок. У другій розвиває тему: "Є три істотні умови..." Отже, у першій частині він вважає: з'ясувавши, що політія має складники демократії й олігархії, можна стверджувати, яким чином державний устрій із загальною назвою "політія" відрізняється від демократії та олігархії, хоч і вони теж мають ті самі складники. Розглянемо й те, яким чином утворюється політія. Оскільки ми вже побачили ознаки, характерні для правління олігархії та демократії, то одночасно виявили й суть політії. Тому берімо до уваги розбіжності між цими двома політіями; далі поглянемо, яким чином можна брати складники з обох (устроїв), причому з кожного окремо, а що випускати; тож виникне певне поєднання або певне ціле, що матиме в собі окремі ознаки тієї й тієї форми. І тому наразі треба розкрити відмінності між обома політіями, а потім взяти окремі складники від кожної з них і скласти в одне ціле, що матиме ознаки однієї й другої (політій). Далі Арістотель каже:

> "Є три істотні умови, що характеризують об'єднання і поєднують демократію та олігархію. Передовсім відберімо (з олігархії та демократії) існуючі закони, наприклад, про судочинство. В олігархіях заможні платять грошовий штраф, коли пропускають судові засідання, злидарі ж не отримують ніякої винагороди. В демократіях убогі отримують платню (за виконання обов'язків), натомість багаті за ухиляння від обов'язків не сплачують ніякого штрафу. Загальне ж і середнє з цих законів однієї і другої політії буде притаманною ознакою політії. Отже, це один спосіб поєднання".

Арістотель розвиває тему. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них з'ясовує, яким чином з цих двох форм установлюється політія. Потім він доводить, які межі і суть хорошого поєднання ознак: "І це ще один..." Стосовно першої частини зауважимо, що владу характеризують три умови. Перша — наявність осіб, що беруть участь в управлінні. Друга — їхні дії. Третя — спосіб установлення влади. З огляду на це, філософ ділить тему на три частини. У першій з них він стверджує, що межі й суть поєднання ознак у політії — з тих складників, що стосуються діяльності урядовців. Далі — з тих осіб, котрих призначають на посади: "Другий спосіб..." Насамкінець філософ говорить про те, що стосується утворення посад: "За третього способу..." І спочатку він каже, що існує три умови, аби скласти чи поєднати ознаки олігархії та демократії. Найперше треба дібрати закони про судочинство. І те, що годиться для поєднання, — треба дібрати принаймні частково, а не повністю, з певними застереженнями, а не безоглядно. Наприклад, в олігархії, згідно із законом про судочинство, багаті (особи), котрі не приходять на судові засідання для розгляду справ, платили штраф, тобто певним

чином каралися. Коли ж приходили злидарі, вони не отримували ніякої платні. Отже, зрозуміло, що цей закон запроваджено на користь заможних і на шкоду біднякам. Виходячи з цього закону, бідні усувалися від участі в управлінні, бо не отримували платні, а тому й не відвідували судових засідань. Участь в управлінні могли брати лише заможні, зважаючи на те що вони сплачували штраф у разі нез'яви на засідання. В демократіях, навпаки, закон був іншого змісту: коли бідняки приходили на судові засідання, вони отримували платню, заможні ж не платили ніякого штрафу за пропуски засідань. Отож зрозуміло, що цей закон було видано через ненависть до заможних і на користь злидарів, — адже згідно з ним перші усувалися від участі в управлінні. Спільним же для обох законодавств буде певне середнє, що й становить суть так званої політії. Так, коли з олігархії взяти закон про штраф, який мусять сплачувати багаті, а з демократії — платню, яку злидарі отримують (за участь у судових засіданнях), — то це і є середнє і спільне, являючи собою істотну ознаку так званої політії. Отже, філософ констатує, що перший спосіб поєднання в політії ознак демократії та олігархії є саме таким. І Арістотель продовжує:

> "Другий спосіб полягає в тому, щоб узяти середнє із притаманних олігархії та демократії постанов стосовно, скажімо, участі в народному зібранні. Для участі в ньому при демократії не вимагається ніякого майнового цензу або ж вимагається зовсім незначний; при олігархії, навпаки, висувають вимогу володіти високим майновим цензом. Спільні ознаки тут відсутні, але для політії можна взяти середній ценз між обома вказаними".

Отже, Арістотель з'ясовує суть поєднання (ознак) демократії та олігархії стосовно участі людей у народному зібранні чи в управлінні. І він вважає, що суть такого поєднання стосовно осіб, котрі користуються перевагами при олігархії та демократії, полягає в тому, що їх потрібно скликати на зібрання або призначати на посади. Так, при демократії існував закон, згідно з яким при призначенні на посаду не брали до уваги майнового цензу, або ж він мав бути зовсім незначний. Зовсім протилежне спостерігаємо при пануванні олігархів. А треба (вважає філософ) узяти щось, скажімо, нейтральне і спільне. Але їхні законоположення відмінні за змістом. Тож, коли взяти щось середнє між ними, виникає політія: наприклад, можна призначити правителя із певними (середніми) почестями. Тому й зрозуміло, що політія утворюється із складників демократії та олігархії, наскільки це стосується осіб, котрі висуваються на чільну посаду в державі. А потім Арістотель говорить:

> "За третього способу поєднання можна взяти постанови судочинного характеру як з однієї, так і з другої форми. Я маю на увазі таке:

однією із засад демократії є заміщення посад за жеребом, олігархії — шляхом обрання, при цьому в демократіях таке заміщення не обумовлене майновим цензом, а в олігархіях — обумовлене. Отже, засада, притаманна аристократіям і політіям, полягає в тому (коли взяти по одній з характерних для них ознак), що в олігархіях посади заміщуються обранням, а в демократіях заміщення не обумовлене цензом".

Таким чином, Арістотель говорить про третій спосіб поєднання ознак, маючи на увазі обрання чи призначення осіб на державні посади. В цьому питанні між демократією та олігархією існують відмінності. Так, у демократичному об'єднанні закон про участь (в управлінні) не вимагає високого майнового цензу, а на посади обираються за жеребом. В олігархів закон у цьому відношенні вимагає високого майнового цензу. Отже, можна дібрати щось із обох форм, а саме: закони, котрі знадобляться і в політії, і в аристократії. Адже, з одного боку, погано, коли правителів призначають через жеребкування, а з другого — не слушно, коли у виборах, з огляду на високий майновий ценз, бере участь небагато людей. Тому і ті, й ті закони ліпше скасувати, узявши від олігархів саму засаду обрання, але не за високим майновим цензом, а з демократії узяти засаду загальної участі у виборах. Отже, зрозуміло, що в політії поєднуються ознаки демократії та олігархії і щодо цього (призначення осіб на державні посади). Далі філософ каже:

"І це ще один із способів поєднання демократії та олігархії, який вважається вдалим. Доказом цього є те, що одну й ту саму форму державного ладу можна вважати і демократією, й олігархією".

Арістотель окреслює межі й суть хорошого поєднання. Потім він розкриває це на прикладах: "Адже видно..." Насамкінець філософ зазначає, чого слід дотримуватися в політії з хорошим поєднанням: "Звичайно, треба..." У першій частині він говорить, що коли трапляється хороше поєднання ознак олігархії й демократії у політії, то можна з певністю вважати, що політія являє собою поєднання олігархічних та демократичних складників. А це буває тоді, коли поєднання утворене з них. В самому поєднанні залишаються складники, придатні для користування, крайні ж зводяться до середнього. Останнє немовби розчиняє їх, узятих з одного й другого устрою, тому, вочевидь, воно є одне й друге. Отже, хороше поєднання є політія, в якій присутні складники олігархії і демократії, тому в такій політії видно олігархію й демократію. А потім Арістотель говорить:

"Адже видно, що ті, хто користується поєднанням обох цих позначень, напевне відчувають, що воно правильне і, своєю чергою, міститься саме посередині, оскільки в ньому знаходять місце обидві протилежності, як це можна бачити на прикладі лакедемонської конституції. Багато хто запевняє, ніби вона — демократична, оскільки її

положення містять у собі чимало демократичних складників — наприклад, у питанні про виховання дітей. У Лакедемоні діти заможних і злидарів здобувають освіту в однакових умовах, і це триває в юнацькому віці, та й у зрілому, і тоді заможні й злидарі нічим не різняться між собою; їжа на сиситіях однакова для всіх, одяг заможні носять такий, який може мати будь-хто із злидарів. І ще: дві найважливіші посади народ заміщує — одну шляхом обрання, у другій сам бере участь. Так, геронтів обирає народ, ефорів же добирають із самого народу. Інші стверджують, ніби лакедемонський устрій — олігархічний, оскільки містить у собі багато ознак, притаманних олігархії, — наприклад, те, що всі посади заміщуються шляхом обрання і немає жодної, яка заміщується жеребкуванням. І що тільки небагато людей мають право ухвалювати смертний вирок, присуджувати вигнання і ще чимало такого".

Отже, Арістотель починає з прикладу. І каже, що багато хто вважає, ніби лакедемонський устрій, поєднуючи в собі ознаки демократії та олігархії, є демократичним, тобто чимало ознак у ньому саме демократичного характеру. Наприклад, виховання дітей у них ґрунтується на демократичних засадах. Діти заможних та бідних лакедемонців харчуються разом, і взагалі, виховання триває аж до зрілого віку. Потім: їжа та одяг у них однакові — заможні вдягаються так само, як злидарі. А ще у лакедемонців діють дві значні інституції (з демократичними ознаками): герусія та ефорія. Геронтів обирав народ, а в обранні ефорів брали участь усі. Щодо ефорії: ця інституція мала право скликати народ на збори й розглядати питання, пов'язані з нагальними потребами лакедемонського об'єднання. Тому зрозуміло, чому дехто вважав лакедемонський устрій демократичним, а дехто — олігархічним (оскільки до герусії призначали тільки через вибори, а не жереб, і лише кілька урядовців володіли правом життя та смерті тощо). Отже, зрозуміло, що у так званій політії неминуче існують демократичні й олігархічні інституції. А далі Арістотель каже:

"Звичайно, треба, щоб у добре облаштованому державному устрої був присутній як демократичний, так і олігархічний чинник, а не якийсь один із них. І щоб обидва ці чинники оберігалися не десь-інде, а всередині (устрою); і щоб більшість сусідів мирилася саме з таким устроєм. Це, видається, буває і при поганому державному устрою, — але щоб другого устрою, окрім указаного, не бажав жоден із складників, які утворюють стани в державі. Отже, тепер ми сказали, яким мусить бути лад у політії та в окремих видах так званої аристократії".

Арістотель вказує, які чинники треба пильно оберігати у політії. І говорить, що у ній не повинно бути крайніх ознак демократії та олігархії і не має бути відсутньою одна з цих ознак. Тому, коли буде правильне поєднання ознак, у політії неминуче з'являться риси олігархії та демократії. Так само нема необхідності в існуванні чогось

нейтрального, в реальному житті, бо в поєднанні ознак щось нове діятиме на підставі притаманних йому рис. Тому уникаймо існування олігархічних ознак відокремлено, те саме стосується й демократичних складників. І пильнуймо, щоб у так званій політії панував саме такий стан справ (правильне поєднання рис демократії та олігархії), аби вона існувала незалежно від певних зовнішніх обставин, а то виникне тиранія чи ще якийсь порочний устрій. Тому стежмо за цим і за тим, щоб у так званій політії жоден її складник не схилявся у бік якоїсь форми, а існував незалежно, відповідно до своєї природи. На завершення філософ (робить висновок), що з цього видно, яким чином мають співвідноситись ознаки політії та аристократії (про що вже мовилося). І Арістотель продовжує:

> "Нам залишається сказати ще про тиранію, — не тому, що це питання вимагає тривалого розгляду, а для того, щоб вона теж мала своє місце у нашому дослідженні, оскільки й тиранію ми вважаємо певною мірою однією з форм державного ладу".

Отже, з'ясувавши, як можуть поєднуватися ознаки демократії та олігархії в так званій політії, Арістотель переходить до розгляду питання про тиранію. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них припускає свій більший засновок. У другій розвиває тему: "Про монархію..." І спочатку філософ говорить, що про це треба повести мову не тому, що тиранія вимагає тривалого розгляду (ця форма сама по собі є найгіршою), а тому, що і ця форма, яка існує реально, знайшла своє місце в даному трактаті. Отже, філософ ставить перед собою завдання — з'ясувати суть тиранії, оскільки вона теж являє собою певну форму державного ладу. А далі Арістотель говорить:

> "Про монархію ми говорили в попередніх розділах, де розглядали так звану царську владу з погляду її корисності чи шкідливості для держави: кого треба призначати царем, яким має бути впорядкування царської влади".

Арістотель продовжує тему про те, що тиранія є відхиленням від царської влади. І спочатку він узагальнює твердження про царську владу. Потім веде мову про саму тиранію: "В тій частині..." Розвиваючи свою думку, він говорить, що раніше йшлося про царську владу, де розглядалося питання про те, корисна чи шкідлива вона для держави. І, припустивши, що корисна, філософ розмірковує, яким повинен бути одноосібний володар, із кого призначатися і якою ця влада буде у найкращому вигляді. Говорилося й те, що монарха треба обирати з найкращих людей, і з'ясовано, в який спосіб це робити. А потім Арістотель каже:

"В тій частині нашого дослідження, де мова йшла про царську владу, ми встановили два види тиранії й те, що їхні притаманні ознаки певною мірою збігаються з властивостями царської влади: і та й та спирається головним чином на могутність (окремої сили), а не на закон; у деяких варварських народів обирають самодержавців-монархів, а в давнину і в еллінів обиралися такі самі монархи, котрих називали есимнетами. Але згадані два види тиранії певним чином різняться між собою; з одного боку, вони були монархічними формами державного устрою, що спиралися на закон і волю підданих, а з другого — це були тиранічні форми, оскільки влада в них здійснювалася деспотично, волею тиранів".

Отже, Арістотель розвиває свою думку, ведучи мову про тиранію. І спочатку він говорить, що є дві форми тиранії, як згадувалось вище, коли розглядалася суть царської влади. Потім характеризує одну форму, котра, власне, вважається тиранією: "Третій вид..." Там говорилося, що вони дуже близькі до монархії з огляду на значний вплив правлячих осіб у державі. І коли ті управляють на законній підставі — така форма вважається монархічним типом правління. Вона ж, своєю чергою, має різновиди: у варварських народів монарх управляє на законній підставі й спирається на звичаї (це один різновид). За тамтешніми звичаями, монарха призначають або шляхом виборів, або заступанням. Другий різновид — у деяких державах обирають правителя, маючи на меті прогнати ворогів, от як у греків, котрі обирали у давнину есимнетів. Ці обидва різновиди мають спільні й відмінні ознаки. В обох випадках монархи правлять на законній підставі і з волі підданих. В разі порушення ними законів виникала тиранія (монархи ставали тиранами, управляючи зі своєї волі). І філософ завершує:

"Третій вид тиранії — найпоширеніший — відповідає самодержавній владі (абсолютній монархії). Така монархія є тиранією, оскільки тиран у ній не підлягає ніяким законом; він панує над усіма рівними і кращими, маючи на меті тільки власні, а не інтереси підданих. Така тиранія небажана для всіх, бо ніхто з вільних не хоче терпіти рабство. Отже, отакі є види тиранії і ось скільки їх".

Арістотель розкриває істотну рису тиранії. І каже, що її третя форма — найхарактерніша і відповідає тій тиранії, що виникає з царської влади, роблячись її протилежністю. Так, при панування монархії цар як правитель свою волю і розум узгоджує з інтересами підданих; коли ж виникає тиранія, правитель керується тільки власними бажаннями. Така тиранія не кориться ніяким законам, влада його не піддається ніякому контролю з боку однакових (громадян) і кращих, оскільки тиран керується власною вигодою, а не інтересами підданих. Цим самим тиранія відрізняється від царської влади. Адже встановити

контроль над владою означає впливати на її діяльність і в разі необхідності щось поліпшувати в ній (керуючись при цьому законом самозахисту). В умовах тиранії зробити це неможливо, вона найгірша форма влади, тому не можна схилити її до чогось хорошого: її природа не піддається зміні. Адже при цій формі правління є рівні (у правах), вільні й однаково чеснотливі. Кінцеву причину (такого явища) філософ називає, коли говорить, що тиран діє в своїх інтересах, а не на користь підданих. Звідси випливає, що ця форма правління утворена не з волі людей, бо ж ніхто з вільних не коритиметься такій владі зі своєї волі. І пояснення цьому таке: кожна людина, хороша за своєю природою і схильна до чеснот, не бажає коритися примхам такого правителя, котрий нехтує засадами чеснотливості, а дбає тільки про власні інтереси. Тому тиранія небажана для всіх вільних, котрі прагнуть набувати чеснот, а не терпіти рабство. Отже, зрозуміло, що вони не коритимуться тому, хто не управляє на підставі чеснот, а схилятимуться до того, аби управляти самим. Але ж тиран править, не керуючись чеснотами, тому зрозуміло, що ця форма правління небажана. Філософ говорить також, що, окрім влади над вільними, існує і влада над рабами. При цій же формі правління піддані коряться тиранії зі своєї волі, бо схильні коритися такій владі; наприклад, це спостерігається у варварських державах. Насамкінець філософ робить висновок, що є саме стільки форм тиранії (три) і виникають вони із вказаних причин. А потім Арістотель каже:

> "Отож виникає питання, яка форма державного устрою найкраща? Як можна впорядкувати життя для більшості людей? Причому без огляду на чесноти, що перевершують чесноти звичайної людини, без огляду на виховання, яке вимагає природних здібностей і зовнішніх обставин. Без огляду на той устрій, про який мріють, а зважаючи на той стан справ, з яким пов'язане життя більшості, і зважаючи на державний устрій, прийнятий для більшості держав. Різноманітні види так званого аристократичного устрою, про який ми щойно говорили, почасти незастосовні для більшості держав, почасти ж наближаються до так званої політії, тому й треба говорити як про один (з них). Судження ж про всі притаманні їм риси випливають із одних і тих самих засад".

Охарактеризувавши так звану політію, Арістотель говорить і про тиранію, а також про те, якою буде найкраща політія для більшості громадян і держав взагалі. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них він припускає більший засновок. У другій розвиває тему: "Коли в нашій "Етиці"..." І спочатку Арістотель каже, що після з'ясування суті політії й тиранії треба вести мову про те, якою буде найкраща форма державного устрою і яким буде найкраще життя для більшості держав і громадян. І не переконуймо себе (стверджує він) чи з'ясовуймо, яким буде ідеальне життя взагалі з погляду істини для

звичайних та приватних осіб, тобто на підставі чого вони житимуть найкраще взагалі. Не стверджуймо також, ніби ідеальне життя є споглядальне. Воно-бо вимагає природного нахилу й удачі. Оволодіти ж такою здатністю — досить складна річ. Своєю чергою, не ведімо також мови й про те, яка форма устрою найкраща; йдеться про ту, що спирається на засади (загальної) волі громадян та виборності. А (говорить філософ) з'ясуймо найкращий спосіб життя, можливий для більшості держав і громадян (за даних обставин), і державний устрій, який можна встановити за певних обставин як найбажаніший. Так, аристократичний устрій, про що мовлено раніше, поєднує певні ознаки, здебільшого притаманні тільки йому і неприйнятні для багатьох держав. У деяких державах устрій нагадує якоюсь мірою і власне політію, тому ліпше розгляньмо їх, тобто аристократію та політію (як вид устрою), вважаючи це однією формою, бо їхня характеристика випливала з однакових засад. І ці дві форми найкращі і найможливіші для встановлення у більшості держав. Ось чому їх варто розглянути. А потім Арістотель говорить:

> "Коли в нашій "Етиці" правильно сказано, що щасливе життя можливе, якщо для досягнення чеснот не чиниться ніяких перешкод, що сама чеснотливість є середина (між двома крайностями), тоді визнаймо, що найкращим життям і буде саме "середнє" життя, якого може досягти кожна людина".

Отже, Арістотель розвиває думку. І спочатку доводить, яким буде найкраще життя і яка держава найприйнятніша для більшості громадян. Потім — яким чином ставиться до такого устрою решта: "Про решту..." Перший розділ він ділить на три частини. У першій з них з'ясовує, яким буде найкраще життя людини. Потім — що це подібно до того, який державний устрій найприйнятніший для більшості держав: "Необхідно також..." У третій — яким буде найкращий державний устрій для більшості держав: "У кожній державі..." Таким чином, Арістотель характеризує поняття "щасливе життя", використовуючи для цього твердження з "Етики". Отже, щасливе життя — це діяльність на підставі чеснотливості без усяких перешкод (з чийогось боку). Така діяльність полягає не у першій дії, а пов'язана з другою, тобто із здатністю. Тож діяльність не повністю досконала, щастя ж (як щось досконале) уявляється як таке, взяте з абсолютного погляду. І воно виявляється не в навичках, а в здатності (до вчинення другої дії); а тому воно полягає в завершеній діяльності, бо щастя є певною здатністю до такої другої (вивершеної) дії. Чеснотливість, своєю чергою, є щось середнє, бо довершена навичка, існуючи у певному середньому, характеризується певним розумом і вважається чимось мудрим. Тому найкраще життя людини — щось середнє, і ми вважаємо таке середнє підходящим для всіх людей. А ще ми ведемо мову про таке середнє, яке можливе для досягнення. Далі Арістотель каже:

"Необхідно встановити такі самі вихідні засади, як щодо чеснотливості, так і стосовно порочності держави та її устрою; адже державний устрій — це певним чином життя держави".

Арістотель стверджує, що характер і суть держави й державного устрою, чеснотливості та зла — одні й ті самі. І він говорить, що суть досконалої держави і досконалого устрою — одне й те саме. І додає пояснення: державний устрій належить до держави як її певна реальність. Державний устрій — система порядку в державі. Порядок — це певна реальність, тому державний устрій — реальність держави. Як зникає реальне життя, зникає і його суть; як зникає державний устрій — зникає держава. Оскільки ж суть реального життя і його характер — одне й те саме, то в своїй досконалості суть державного устрою і держави буде однаковою. Про порочний устрій філософ не веде мови, оскільки твердження про це зрозумілі із пояснень про досконалий державний устрій. А потім філософ говорить:

"У кожній державі ми подибуємо три групи громадян: дуже заможних, дуже убогих і третю, що стоїть посередині між ними. Оскільки ж, на думку багатьох, поміркованість і середина — найкраще (між двома крайностями), то, зрозуміло, і середній статок з усіх благ найкращий".

Таким чином, Арістотель доводить, яким буде найкращий державний устрій для більшості держав. І спочатку він з'ясовує, якою буде найкраща держава. Потім робить висновок про найкращий державний устрій: "Отже, зрозуміло..." При цьому перше питання він ділить на дві частини. Спочатку з'ясовує, що найкращою є держава, утворена із середніх верств (громадян). Далі (говорить) про розквіт такої держави: "Ці ж середні громадяни..." При цьому перше питання він ділить на дві частини. Спочатку доводить, що найкращі громадяни відзначаються поміркованістю. Потім характеризує найкращу державу: "Держава прагне..." У цій частині (розгляду) філософ спершу із попередніх тверджень робить висновок, що поміркувані (середні) громадяни — найкращі. Далі доводить це на підставі доказів: "За його наявності..." У першій частині філософ повторює думку про те, що поняття "хороша політія" і "хороша держава" — однакові. Державу ж становлять три частини. Одна з них — заможні, друга — злидарі, третя — середні верстви громадян, котрі мають статки у середніх розмірах. Оскільки ж усі визнають, що середнє є найкращим для чеснотливого життя, то досконалі чесноти є щось середнє. Тому зрозуміло, що середні громадяни у державі — найкращі, і їхня власність із середніми розмірами — найбажаніша з-поміж решти благ. А потім Арістотель каже:

"За його наявності легше коритися доводам розуму; і навпаки, важко керуватися ними, прекрасній, дужій, знатній, багатющій (людині) — з одного боку, або ж (з другого) дуже вбогій, кволій, не-

значущій за своїм становищем. Люди з першої групи звичайно стають нахабними й страшними мерзотниками. Люди з другої групи звичайно стають підлими й ошуканцями. А злочини одні — через нахабність, другі — через підлість".

Отже, Арістотель доводить свою думку на підставі доказів. І свої міркування ділить на чотири частини, оскільки наводить чотири докази. Другий: "А ще..." Третій: "Потім: люди..." Четвертий: "Становище ж людей..." І він стверджує, що найкращі ті громадяни, котрі найлегше коряться голосу розуму; у державі ж так чинять головним чином люди із середніми статками, а не особливо заможні чи злидарі. Отож громадяни із середнім достатком — найкращі. Менший засновок із свого пояснення Арістотель з'ясовує докладно. Тож, пояснюючи його, він говорить, що помірковані (або середні) громадяни, як частина держави, дуже легко схиляються до голосу розуму і не впадають у крайнощі; тому середній стан — найкращий, як такий, що не піддається якимось крайнощам. А хто перевершує решту в красі, чи дужості, або ж у знатності за походженням, чи в багатстві — той з труднощами узгоджує свої дії з веліннями розуму. А ще зазначимо, що надто убога, або тупа, або нікчемна людина теж нелегко кориться голосу розуму. Ці умови відхиляють їх від розумних міркувань. Висловлену думку розуміймо так: тупість — нахил до вишукування усіляких способів і шляхів, які ведуть до неправильної мети. Дія, що випливає з цього, пов'язана з хитрощами чи обманом, аби нашкодити комусь. Але ж заподіяти шкоду комусь у чомусь вважається образою гідності і називається підлістю. Особливо ж убогі громадяни вишукують усілякі способи, аби спромогтися на статок, чи на силу, чи на щось таке, що суперечить здоровому глуздові. Тому зрозуміло, що вони тупі й особливо нікчемні. Але одні з них стають такими через притаманну їм тупість, другі — через зазнану зневагу чи сподіяну їм (кимось) кривду. Та, хай там як, особи із крайніми нахилами дуже важко піддаються велінням розуму. І пояснення цьому таке: (звичайно) люди, котрі вирізняються красою, чи дужістю, чи знатністю, чи багатством, зневажають решту і можуть зробитися несправедливими до решти, зловживати своїми перевагами, виявляти усілякі примхи, поводитися пихато. І це впливає на їхній спосіб життя, що не буде узгоджуватися із веліннями розуму. З другого ж боку, злидарям притаманна тупість, нікчемність, їм нерідко просто бракує розуму, і вони часто виявляють жадібність, дріб'язковість тощо. І філософ продовжує:

"А ще люди обох груп прагнуть здобути владу, хоча й найменше дбають про неї, навіть навпаки — одні й другі завдають шкоди державі".

Арістотель висуває наступне твердження, що найкращі ті громадяни, котрі люблять владу і дбають про неї, тобто про благо дер-

жавного устрою. Особливо ж заможні не люблять її, тому й не дбають про неї; ось чому їхня діяльність на посаді шкідлива для держави. Злидарі ж, своєю чергою, теж неприхильні до правителів, вважаючи, ніби останні гноблять їх. Тому зрозуміло, що протилежні верстви громадян — не найкращі у державі. І далі Арістотель говорить:

"Потім: люди, що володіють (з першої групи) надміром майна, сили, добробуту, дружніх зв'язків тощо, не бажають і не вміють коритися. І це спостерігається з раннього віку, з дитинства: розбещені, живучи в розкоші, вони не навчилися коритись навіть у школах".

Отже, Арістотель наводить третє пояснення (аби довести твердження), суть якого зводиться до того, що найкращі у державі ті громадяни, котрі не мають крайніх нахилів, а володіють середніми статками. Адже, хто перевершує решту гарними рисами, впливом, чи багатством, силою, дружніми зв'язками тощо, — той не бажає коритися решті, та й не вміє робити цього. І це притаманно їм ще з дитинства, бо вони з раннього віку виховані в розкоші, не привчені до послуху — оскільки їхні наставники не прищепили їм таких рис, — а тому не хочуть чинити щось протилежне набутому. Навіть більше: вони не бажають опанувати науку послуху. З другого боку, злидарі настільки пригноблені, що не вміють управляти, а здатні тільки до покори, виконувати волю деспота, що є формою влади пана над рабом. Тож держава, утворена з панів і рабів, має хибну систему відносин. Звідси зрозуміло, що крайні групи населення — не найкращі громадяни. Отже, залишається середній прошарок. І Арістотель продовжує:

"Становище людей другої групи через їхні злидні вкрай принизливе. Тож вони не вміють управляти і звикли до рабської покори; люди ж першої категорії не здатні коритися ніякій владі, а панувати вміють так, як це роблять пани з рабами. Тому виникає держава панів і рабів, а не об'єднання вільних; держава, де одні сповнені заздрощів, другі — презирства. А такі почуття далекі від почуттів дружби в політичному спілкуванні, яке в основі своїй має містити певний чинник зичливості. Згадані ж нами люди не бажають навіть по одній дорозі йти із супротивником".

Арістотель наводить ще одну (четверту) думку з приводу цього питання. І говорить, що заздрісні люди, певна річ, зневажають решту і не вміють добре керувати. Але саме злидарі — неймовірно заздрісні, тому вони не вміють вести державні справи (зрештою, вони не — найкращі громадяни). Заможні дуже зневажають злидарів, і їм теж не до вподоби розумний устрій. Середні ж громадяни міркують не так: тому не ті (з крайностями), а ці (помірковані) — найкращі. Отже, філософ стверджує менший засновок: ті, хто належить до злидарів, — заздрісні, оскільки вони бачать, що решта має статки, вони ж не мають їх, тому й заздрять. Надто заможні чи удачливі люди зневажають

решту, бачачи, що решта не має тих статків, які в них (у значних розмірах). Ось чому вони зневажають решту і ставляться до всіх із презирством (що й видно насправді). Громадяни ж із середніми статками, маючи досить майна, не виявляють зневаги чи заздрощів до одних і других, бо не надто вирізняються з-поміж решти. Взагалі, як стверджує філософ, заздрощі й зневага суперечать розумним засадам будь-якої нормальної політії. Адже в державі необхідне існування дружніх зв'язків, а спілкування й становить суть певних дружніх стосунків. Недруги ж не хочуть мати справи між собою ні в торгівлі, ні в дорозі. Але заздрощі й зневага суперечать поняттю "дружба". Тому вони суперечать суті державного устрою. Отже, зрозуміло, що крайні верстви громадян не найкращі в державі, тому залишається середній прошарок. А потім Арістотель каже:

> "Держава прагне найдужче того, аби всі в ній були рівні й однакові, а це (рівність та однаковість) притаманне (середнім громадянам). Таким чином, з природного складу держави неминуче випливає, що вона матиме найкращий державний устрій, коли її складатимуть "середні" громадяни".

Ствердивши, що середній прошарок у державі найкращий, Арістотель заявляє, що й держава, складаючись із середніх громадян, — найкраща. І він говорить, що держава повинна прагнути до встановлення (відносної) рівності. Але рівними (у відносному розумінні) можуть бути особи із середніми статками (що й було доведено). Отже, найкраща держава складається із середніх людей і такою державою найкраще управляти. Тож розуміймо, що найкраще правління в державі залежить від відповідного способу утворення (тобто з найкращих частин). Саме такою буде охарактеризована вище держава. А далі філософ говорить:

> "Ці середні громадяни здебільшого й застережені від певної шкоди. Вони-бо не зазіхають на чуже добро, як бідняки; інші ж люди не заздрять і їм через їхні статки. З другого боку, не схожі вони й на бідняків, котрі заздрять на статки заможних. Знову ж таки, вони не чинять нікому зла, як і їм решта, тому їхнє життя минає у безпеці".

Отже, Арістотель стверджує, що така держава процвітає і громадяни почуваються у безпеці. І спочатку він доводить, що процвітає. Потім — що живуть у безпеці: "Ось чому..." У першій частині він говорить: саме ці середні громадяни, з котрих складається найкраща держава, особливо процвітають, що й помітно, бо вони не зазіхають, мов злидарі, на чуже добро. У них досить свого майна, тому вони не бажають чужого, не заздрять решті. Навпаки ж, злидарі, не маючи майна, зазіхають на чуже добро, тому заздрять заможним. Середні ж громадяни не роблять цього. Але в них немає значних статків, тому не

заздрять і їм. Отже, вони вберігаються від певної шкоди. Звідси випливає, що держава, складаючись із середніх громадян, дуже добре застережена від шкоди. А потім Арістотель говорить:

"Ось чому Фокілід висловив чудове побажання: (мати) багато "середнього" — найбільше благо; жити в державі я бажаю середнім".

Філософ наводить Фокілідів вислів, аби довести, що держава, складаючись із середніх верств, уберігається від небезпек. Так, він слушно зауважив у вигляді побажання, аби середній стан громадян існував у державі, бачачи, що він — найкращий. Тому й мовив, що хоче жити середнім громадянином у державі.

"Отже, зрозуміло, що найкраще об'єднання те, котре витворюється із середніх складників, і ті держави мають найкращий устрій, де середній прошарок становить значну кількість і користується більшим впливом порівняно з обома крайніми верствами населення, принаймні дужчий від кожного з них, взятого окремо. З'єднавшись із тим чи тим складником, середній складник набуває впливу і перешкоджає виявам протилежних крайнощів".

Отож Арістотель доводить ще раз, що політія, складена із середніх громадян, найкраща. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них із сказаного філософ припускає засновок, що найкращий державний устрій неминуче складається із середніх складників. Потім він доводить це на підставі ознак та впливу: "Отже, зрозуміло..." При цьому перше питання ділить на дві частини. У першій з них з'ясовує думку. У другій він вносить поправку: "Тому дуже..." У першій частині філософ стверджує, що, оскільки найкраща держава складена із середніх верств, зрозуміло, що держави, де проживає багато середніх громадян, мають найкращу політію. І пояснення цьому таке: середня частина (громадян) здоровіша і краща (морально), ніж решта (заможних і злидарів). І коли одна частина, всупереч здоровому глуздові, захоче утискувати другу — наприклад, заможні убогих, — середній прошарок може з'єднатися з убогими й відвернути загрозу з боку перших. Буває й навпаки: коли злидарі, теж всупереч здоровому глуздові, повстають проти заможних, середні верстви з'єднуються із останніми і придушують опір бідняків. Отже, середня верства громадян може запобігти усілякій колотнечі в об'єднанні. Тому й така політія найкраща. І Арістотель продовжує:

"Тому дуже бажано для держави, аби її громадяни володіли середньою власністю, що є достатнім (для існування); а в тих випадках, коли одні володіють незмірним багатством, другі — ніяким, виникає або крайня демократія, або крайня олігархія, або тиранія — саме внаслідок протилежних крайнощів, що мають місце у майнових відносинах (між громадянами). Адже тиранія утворюється як із надто свавільної демократії, так і з олігархії. Значно рідше вона виникає із середніх форм

державного устрою і тих, що схожі на них. Причини цього ми з'ясуємо згодом, коли розглянемо питання про зміни в державі".

Тут Арістотель вносить поправку. Із сказаного, вважає він, зрозуміло, що найкраща держава складена із середніх громадян і найбільше те благо, коли у ній правителі мають середні статки або володіння у середніх розмірах. Громадяни ж, котрі вирізняються багатством чи убогістю, часто сприяють утворенню в державі або крайньої демократії, або крайньої (свавільної) олігархії, де невелика кількість заможних панує, керуючись власними інтересами. Тиранія може виникнути і внаслідок колотнечі, зчиненої цими двома групами населення. Звичайно, з демократії тиранія виростає з гордими й самолюбними тиранами. Власне, із олігархії також. Натомість тиранія виникає дуже рідко, коли в державі значну роль відіграють середні прошарки громадян. Причини цих явищ з'ясуються, коли буде розглянуто питання про перевороти. А далі Арістотель каже:

> "Отже, зрозуміло, що середня форма державного устрою — найкраща; бо тільки завдяки їй відсутні групові чвари; там, де середнього прошарку багато, найрідше бувають громадянські чвари і незлагоди. І великі держави саме з цієї причини найменше терплять від внутрішніх незгод, бо в них присутня значна частина середнього прошарку. А в невеликих державах населення легко розбивається на дві партії, так що між ними не залишається місця середньому прошаркові; майже всі там стають або бідними, або багатими. Своєю чергою, демократії користуються більшою порівняно з олігархіями безпекою. Їхнє існування триваліше завдяки наявності в них середнього складника, що придушує своєю численністю (решту) і буває сильніше представлений у державному житті демократій, ніж олігархій. Та коли середній прошарок відсутній, злидарі придушують своєю чисельністю і держава потрапляє в скруту, йдучи, відтак, до своєї загибелі".

Отож іще раз на прикладах Арістотель доводить переваги політії, складеної із середніх громадян. І свої міркування він ділить на три частини, оскільки розкриває це питання, спираючись на три докази. Другий: "Доказом..." Третій: "З цього зрозуміло..." У першій частині філософ намагається пояснити, що найкращим буде той державний устрій, де відсутні бунти й заворушення. Але таким є устрій, основу якого складають середні громадяни; отже, державний устрій, складений із середніх громадян, — найкращий. До цього пояснення він подає висновок і менший засновок із доведенням. Арістотель каже, що (і це зрозуміло) державний устрій, складений із середніх громадян, найкращий. Він-бо єдиний, що існує без бунтів і заворушень. І це філософ доводить двояко. По-перше, тому, що за наявності чималої кількості середніх громадян зникає можливість учинити бунт чи заворушення. І з цієї причини великі держави більшою мірою, ніж невеликі, уникають бунтів. Адже у великих державах частка середніх

громадян значна, у невеликих усі поділені в основному на заможних і злидарів. І тому в них часто зчиняються бунти, заворушення. Отож зрозуміло, що державний устрій, складений із середніх громадян, з більшим успіхом уникає колотнеч. Так, демократичний устрій існує довше, ніж олігархічний, оскільки за першого більшість становлять середні громадяни, і в них кращі можливості для обіймання посад, ніж за другого. З цього видно, що державний устрій, утворений із середніх складників, уникає бунтів і повстань. Коли ж трапиться, що середніх громадян буде менше, ніж злидарів і заможних, або їх буде не досить, тоді гору візьме загальна маса решти народу, котра часто зловживає становищем, тому порядки можуть порушитися, а сам устрій буде знищено. І Арістотель продовжує:

> "Доказом цього висунутого нами твердження може бути хоча б те, що найкращі закони видавали люди із середніх верств: наприклад, Солон, як видно із його віршів, Лікург (царем він не був), Харонд і багато інших".

Арістотель наводить ще один доказ на користь власного твердження. І говорить, що середня політія — найкраща. Про це свідчить хоча б те, що найкращі законодавці, як-от Солон, були вихідцями із середніх верств. Він-бо не вирізнявся значним статком, але й не був злидарем, що він, зрештою, засвідчує у своїх віршах. Так само й Лікург не входив до когорти великих діячів (він не був царем). І Харонд теж не походив з багатих, хоча й не був вихідцем із злидарів, так само й багато інших (осіб). Вони були найкращими законодавцями і походили із середніх верств. Ось чому доказом того, що політія із середніх громадян найкраща, є те, що найкращі законодавці були вихідцями із середнього стану. Отже, зрозуміло, поняття "середнє" відноситься до найкращої політії. А потім Арістотель говорить:

> "З цього зрозуміло, чому в більшості випадків державний лад буває або демократичним, або олігархічним. Середній чинник у них дуже незначний; навпаки, провідну роль завжди відіграють або великі власники, або простолюд; і, належачи до середнього стану, вони й решта змагаються між собою за владу, так що в результаті утворюється, або демократичний, або олігархічний лад".

Таким чином, Арістотель наводить ще один (третій) доказ на користь свого твердження. І на початку з'ясовує його. Потім із ствердженого вирізняє певний момент: "А ще..." У першій частині він зазначає, що із сказаного зрозуміло: найкращу політію становлять середні громадяни. Відомо ж, однак, що в більшості випадків державний лад буває або демократичним, або олігархічним. І в них часто середні громадяни становлять незначну частку, головну ж роль там відіграють звичайно заможні або злидарі. Отже, правлячі особи,

вихідці з цих верств, створюють бажану для себе систему правління, а точніше, в своїх інтересах. Так, коли владу здобувають заможні, вони зі своєї волі змінюють державний лад та керуються власними бажаннями, і тоді встановлюється олігархічний устрій. Коли ж до влади приходять убогі — маємо справу з демократичним устроєм. Тому зрозуміло, що устрій буде або демократичним, або олігархічним. І такі (хибні за своєю суттю) явища відбуваються насамперед через відсутність середнього прошарку або ж через незначний вплив середніх громадян. Отже, це ще один доказ на користь того, чому найкраща політія утворена із середніх громадян. І філософ продовжує:

> "А ще з тієї причини, що між простолюдом та заможними зчиняються чвари й точиться боротьба; тож кому вдається перемогти в цьому, той і не запроваджує рівності й спільних законів у державному устрої; у такій державі переможці встановлюють для себе переваги; в одному випадку (коли перемагає народ) — демократичний лад, у другому (коли бере гору заможна верства) — перевагами користуються ті, що належать до олігархів".

Тут Арістотель вказує на причину, чому існує багато демократичних та олігархічних держав. І свої міркування він ділить на дві частини, оскільки доводить твердження на підставі двох пояснень. Друге: "В цьому розумінні..." У першій частині він говорить, що внутрішні потрясіння, які відбуваються в державі між заможними й убогими, ведуть до утворення саме такої кількості демократичних держав та олігархій. Ті особи, що взяли гору над супротивниками, не встановлюють політії, яка спиралася б на засади загальних інтересів і рівності; навпаки, задля власної користі вони встановлюють устрій, і всілякі почесті, й винагороди. Так, коли захоплюють владу убогі, — вони встановлюють демократичний лад, коли багаті — олігархію. А далі Арістотель каже:

> "В цьому розумінні ті дві грецькі держави, що мали верховенство у Греції, з огляду на власний устрій, насаджували або демократію, або олігархію, не зважаючи на інтереси тамтешніх держав, а тільки маючи на увазі свої. Внаслідок цих причин правління середнього прошарку або не трапляється ніколи, або (подибується) дуже рідко. Тільки один діяч із тих, що стояли за кермом влади, встановив цей спосіб правління. Загалом у (грецьких) державах повелося так, що рівність була небажаною, а громадяни домагалися нерівності, або, коли доводилось, вони слухняно корилися. Отже, із сказаного зрозуміло, який найкращий державний устрій і якими причинами це обумовлено".

Таким чином, Арістотель наводить ще одне міркування, торкаючись питання про державний лад у грецьких державах. І говорить, що декотрі визначні особи в Греції завдяки дружнім зв'язкам, або багатству, або знатному походженню, або чомусь іншому, виховані у

тій чи тій політії, бажаючи встановити певну форму демократичного устрою, не створили чогось нового, відмінного від того, до чого звикли. Тут мова може йти лише про певні зміни в самому устрої, основ якого вони не зачіпали; ба більше: в усьому вони мали на увазі свої, а не чиїсь інтереси. А ще у грецьких державах ніколи або дуже рідко зустрічається так звана "середня" політія, окрім деяких держав. Щоправда, у них був один чеснотливець, державний діяч, котрий намовляв громадян змінити форму устрою на політію, яка складалася б із середніх громадян, але вони не захотіли прийняти його умов. Так само й тепер у Греції не хочуть приймати такої форми політії, оскільки у них відсутні звичаї, через які вони могли б виробляти в собі схильність до рівності. Натомість вони прагнуть до влади або хочуть підтримати скорше порочний устрій, от як олігархію, де вони панують, чи якусь іншу форму. І, завершуючи розгляд, філософ говорить, яка найкраща політія і чому вона є такою, що зрозуміло із доведень. А потім Арістотель каже:

> "Після того як ми з'ясували найкращу форму державного устрою, можна побачити, яку з решти демократичних та олігархічних форм (а різновидів є кілька) треба ставити на перше місце, як найкращу, яку — на друге тощо, і котра з них та наскільки краща чи гірша. Звичайно, найкращою формою завжди буде та, яка наближається до найдосконалішої, а найгіршою та, яка щонайдалі стоїть від середньої, коли не брати до уваги припущення, що часто певна форма устрою зовсім не заважає, аби решта держав користувалася іншою, кориснішою для неї конституцією".

Отже, Арістотель продовжує вести мову про форми державного устрою і про співвідношення між ними. І говорить, що, з'ясувавши характер більшості з них, наприклад, демократій та олігархій, порівнявши їх із середньою політією, можна побачити, котра з них краща, а котра — гірша, зважаючи на ті різновиди, які має кожна з цих (форм). Отже, політія, що стоїть ближче до неї, буде досконалішою, а та, що перебуває на значній віддалі, — невпорядкованою. Причому перша з них буде кращою з багатьох поглядів — тобто перший вид демократії кращий і досконаліший за другий, другий — за третій тощо. Четвертий вид взагалі вважається найпорочнішим. Те саме стосується й видів олігархії. Перший вид (олігархічного устрою) кращий за другий, другий — за третій тощо. А четвертий вважається найгіршим. Тож, припустивши це, вважаймо, що та форма устрою, котра стоїть найближче до середньої політії, тобто найкращої держави, і буде найкращою взагалі, навіть коли ми ведемо мову про ці поняття як реальність. Зрештою, ніщо не заважає, аби якась недосконала форма устрою стала бажанішою для громадян: наприклад, коли в якійсь державі громадяни користуються рівноправністю, що спирається на

засади свободи, тоді бажаніша для них форма правління демократична, а не середня політія. Отже, при цьому можна бачити, яким чином співвідносяться правильні й неправильні форми устрою. І далі Арістотель говорить:

> "У зв'язку з цим слід розглянути й таке питання: який державний устрій для яких держав годиться та який має бути його характер?"

З'ясувавши, яким буде за змістом найкращий державний устрій для більшості держав, Арістотель розкриває, яким він буде і для яких верств населення. І свої міркування ділить на дві частини. У першій з них він припускає свій більший засновок: "Спочатку треба..." Тобто в першій частині він говорить, що після цих тверджень треба поговорити про те, який державний устрій для кого годиться. Потім Арістотель продовжує:

> "Спочатку треба встановити загальне правило для форм державного ладу взагалі. Отже, по-перше, число тих, хто бажає жити в даній державі, має перевищувати число тих, хто не бажає цього. Будь-яка держава (це по-друге) мусить складатися, з погляду її двох чинників, із таких складників: кількості та якості. Під якістю я розумію свободу, багатство, виховання, знатне походження; під кількістю — перевищення маси населення. Може трапитися й так, що одна частина переважатиме другу в якісному відношенні, натомість друга матиме перевагу в кількісному відношенні; наприклад, особи незнатного походження переважатимуть осіб знатного походження, або кількість злидарів буде більшою, ніж частка заможних, однак ця перевага поступатиметься якісній. Через це доводиться врівноважувати обидва відношення".

Отже, Арістотель розвиває свою думку. І подальші міркування ділить на дві частини. Спочатку він припускає певні загальні твердження, важливі для розкриття наступних понять. У другій частині доводить висунутий силогізм: "А там..." У першій частині філософ говорить, що перш ніж з'ясувати доцільність і характер тієї чи тієї політії, треба прийняти загальне положення: що годиться для політій; тобто та частина у державі, яка підтримує даний устрій, має бути впливовішою та кращою, ніж та, що цього не робить. І пояснення цьому таке: благо об'єднання пов'язується із метою. Певна частина у політії підпорядковується досягненню кінцевої мети, яку ставить перед собою держава. Метою ж політії є процвітання і сталість державного устрою. Отже, благо всіх частин політії залежить від їхнього ставлення до мети. Але й будь-що прагне досягти власного блага, і наскільки більше хоче цього, настільки воно краще. Отже, та частина політії краща, котра прямує до мети, а не та, котра не домагається її. Далі філософ висловлює думку про те, що всяка держава складається із таких понять, як кількість та якість. І з'ясовує їх. Під якістю він

розуміє певні достоїнства, на що повинен зважати політичний діяч, котрий хоче встановити державний устрій або розподілити почесті, беручи до уваги, наприклад, багатство, виховання, походження тощо. Під кількістю мова йде про все населення, і (принагідно зауважимо) буває, що одній частині в державі притаманна (певна) якість, тому вона перевершує другу частину саме в цьому. Другій частині притаманна кількість, тому вона переважає першу саме числом, от як певний рід. В кожній державі, звичайно, незначних родів більше, ніж значних. У цьому випадку, попри переваги у кількості, вона, однак, поступається другій (і незначній) частині достоїнствами, тобто у якості. Далі Арістотель каже:

"А там, де частка злидарів переважає вказане (як ми зазначили) співвідношення, виникає демократія, а саме її окремі види, в залежності від того, яка група демосу вирізняється впливом: наприклад, коли перевага буде на боці селян, то виникає перший (вказаний) вид, а де перевага ремісників і поденників, там утворюється останній з видів демократичного ладу. Що ж до решти видів, то вони являють собою певне середнє".

Арістотель доводить, яка форма державного ладу для кого годиться. І спочатку — кому і яким верствам громадян при демократії. Потім — яка форма яким верствам громадян личить при олігархії: "А там..." Насамкінець, яка форма кому — при пануванні політії: "А законодавець..." У першій частині він говорить, що в усякій державі, де частка злидарів переважає вказане співвідношення, не маючи, однак, переваги у достоїнствах, наприклад, у чеснотах, — там встановлюється демократія. А з огляду на те, що поняття народ — різнорідне, саме на цій підставі демократія матиме свої різновиди. Зокрема, переважання селян призводить до утворення першого виду демократії, а збільшення частки злидарів та поденників — до утворення її четвертого (крайнього) виду. Вони меншою мірою керуються переконанням та велінням розуму, а схильні більше до виявів жадібності. А тому для них годиться той вид устрою, при якому вони задовольнятимуть швидше свою корисливість, — тобто мова про ту крайню демократію, що спирається на постанови, а не закони, на власні бажання, а не інтереси громадян взагалі. Там, де основна маса громадян посідає певне середнє місце, для правління годиться відповідна (середня) форма. Коли переважатиме частка вільних громадян — утвориться другий вид демократії. Коли ж іще якась маса, — виникне третій. І потім філософ говорить:

"А там, де якісна перевага заможних і знатних перевищує їхню кількісну нестачу, виникає олігархічний устрій, а саме його окремі види, знову ж таки в залежності від того, яка група населення має перевагу".

Отже, Арістотель з'ясовує, кому підходить олігархічна форма. І каже, що там, де маса заможних переважає в достоїнствах, тобто у багатстві й знатному походженні, заповнюючи нестачу в кількості, тобто у масі, — виникає олігархічний устрій. Так само, беручи до уваги різнорідний склад заможних, необхідно розрізняти види олігархії: тобто там, де переважає маса власників (нерухомого майна) із середнім достатком, — пануватиме перша форма олігархії, за якої управляє значний прошарок заможних, котрі не вирізняються особливими статками. Там, де частка заможних менша, але вони мають значні статки, управління в державі неминуче набере вигляду другої форми олігархії. Коли частка заможних незначна, але в їхніх руках зосереджено великі багатства, більші ніж при першій формі, утвориться третя форма олігархії. Коли ж багатіїв зовсім мало, але вони володіють більшими багатствами, виникне четверта форма олігархії. Достоту як при демократії усе співвідноситься з народом, так і при олігархії усе співвідноситься з майном; от як, наприклад, коли меншість становлять злидарі, а більшість селяни, тоді утвориться перший вид (селянської) демократії, а де більшість убогі, — виникне другий вид. Де ж більшість таких значна, утвориться третій вид, а де панує простолюд, — четвертий і найгірший вид. Так і при олігархії: коли більшість заможних володіє середнім статком, утворюється перша форма, де їх менше, але статки більші, — друга форма тощо, а там, де їх зовсім мало, але в їхніх руках зосереджено величезні багатства, — це четверта (найгірша) форма олігархії. Потім Арістотель говорить:

> "А законодавець, складаючи ту чи ту конституцію, повинен зважати на інтереси заможних. Видаючи закони олігархічного характеру, він мусить також пристосовувати їх до потреб середнього прошарку населення; коли ж він видаватиме закони демократичного змісту, тоді теж мусить підводити їх під інтереси середніх верств. Адже там, де "середні" переважають обидві крайності або одну з них, державний устрій набуває стійкості".

Арістотель доводить, кому, власне, підходить політія. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них він з'ясовує сказане. У другій повертається до розкриття питання про поєднання у політії складників демократії та олігархії: "Існує..." Перше питання філософ ділить на дві частини. У першій з них він з'ясовує, для кого годиться політія. Потім спростовує хибну думку декотрих учених: "Багато з тих законодавців..." Тут перше питання він ділить на дві частини. У першій з них доводить твердження. Потім усуває можливий закид: "І зовсім не..." Спочатку Арістотель говорить, що законодавець, прагнучи добре впорядкувати державу, повинен зважати на інтереси середніх верств населення, незалежно від того, до якої форми державного устрою (олігархії чи демократії) він пристосовує їх. Законо-

давець зобов'язаний видавати закони такого змісту, аби вони сприяли процвітанню політії. І там, де народ із середніх громадян переважає в кількості та якості, в чомусь одному порівняно з іншою групою, — там державний устрій добре впорядкований і керується правильними законами. Було сказано, що саме з таких складається, власне, політія. Отже, корисно залучати на свій бік середніх громадян, бо з них держава набуває сталості. Тобто корисно і в тому, і в тому випадку залучати середні верстви. А далі Арістотель говорить:

> "І зовсім не страшно, коли заможні, уклавши спілку з убогими, ополчаться проти "середніх": ніколи-бо ні ті, ні ті не погодяться слугувати одне одному; коли ж, (припустивши й те), що заможні та убогі прагнутимуть досягти певного становища, яке задовольнятиме їх, вони не знайдуть іншої конституції, крім "середньої", — управляти почергово вони не захочуть через взаємне недовір'я. Тим часом скрізь посередники користуються найбільшим довір'ям, а посередник зазвичай із людей середнього стану. Отож, що більше (усіляких) поєднань у державі, то стійкішою вона буде".

Таким чином, Арістотель відкидає можливий закид. Дехто заперечить, мовляв, законодавець не повинен зважати на інтереси середніх верств населення, аби, бува, убогі громадяни не уклали спілки чи дійшли порозуміння з багатіями і в державі не зчинилася колотнеча. Тому філософ спростовує це і говорить, що не треба боятися, коли заможні укладуть спілку з убогими. І пояснення цьому таке: оскільки ні одні, ні другі ніколи не захочуть бути рабами у панів, то вони волітимуть дбати скорше про державні справи. А це й призведе до утворення тієї політії, де провідну роль відіграватиме середній стан, тобто тієї, котра носить назву "загальна політія", бо і заможні, й убогі будуть змушені робити взаємні поступки, щоб тільки не встановилася влада котрогось із станів і не чинилися утиски. Тому шукатимуть способу, аби правління задовольняло обидві групи, хай навіть і цілком протилежні. Але скрізь найпевніше і загальне правління схилятиметься в усьому до чогось середнього з обов'язками третейського судді. Тож зрозуміло, що, якою мірою політія являтиме собою правильне поєднання різних ознак державних устроїв і наближатиметься до рівності й поважання інтересів усіх груп населення — такою мірою вона набуває стійкості. Далі Арістотель каже:

> "Багато з тих законодавців, котрі прагнуть установлення аристократичного устрою, зазнають невдачі не лише тому, що наділяють великими привілеями саме заможних, а й через те, що випускають з уваги простолюд (його інтереси). І з плином часу через хибне тлумачення поняття блага виникає справжнє зло: державу більшою мірою руйнують надмірні бажання заможних, ніж (бажання) простолюду".

Отже, Арістотель усуває помилку деяких дослідників. А вони, намагаючись свого часу встановити аристократичний устрій, більшу,

ніж це годилося, увагу приділяли інтересам заможних, а не вбогих. Філософ говорить, що вони помилялися не в тому, що чинили саме так, а в тому, що заможні не прислухалися до них у питаннях, де мали б прислухатися на підставі розумних рішень, і приділяли меншу увагу, ніж належно. Тому це призводило до всіляких негараздів в об'єднанні; зрештою, нехтування інтересами убогих не таке вже й зло, однак зловживання (владою), спричинені цим, руйнують державний устрій, і то більшою мірою, ніж такі самі дії з боку злидарів. Пояснення цьому таке: бо зловживання багатих віддаляє загальне благо від об'єднання більшою мірою і дужче руйнує державу, ніж зловживання з боку вбогих, оскільки останні вдаються до дріб'язкових порушень. Поняття ж "загальне благо" стосується убогих більшою мірою, ніж заможних, тому останні своїми діями спричиняють значнішу руйнацію. Отже, зло й пороки в державі приписуймо більшою мірою заможним, а не злидарям. І Арістотель продовжує:

> "Існує п'ять способів, за допомогою яких, хитруючи або ж удаючись до обману, можна здобути прихильність народу: через народні зібрання, інституції, судові установи, військову службу та гімнастичні вправи".

Розглянувши, кому і в яких обставинах годиться політія, Арістотель переходить до розкриття питання про поєднання складників олігархії та демократії. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з'ясовує, які складники становлять її найбільшою мірою. В другій робить узагальнення: "Отже, ми знаємо..." Перше твердження філософ ділить на три частини. Спочатку він доводить, яким чином поєднуються складники. Потім виясняє, з яких складників політія утворюється, зокрема із зброєносців: "Зрештою, необхідно..." У третій частині Арістотель характеризує, на підставі чого стародавні називали політію народною: "Із зростанням держав..." Тут перше міркування він ділить на дві частини. Оскільки політія поєднує складники демократії та олігархії, то спочатку Арістотель торкається законодавства — як демократичного, так і олігархічного. Потім з'ясовує із мовленого, яким чином вони поєднуються: "Тож зрозуміло..." Тут перше питання він ділить на дві частини. У першій з них торкається законодавства олігархів. Потім — демократії: "А в демократіях..." Тож у першій частині він торкається законодавства олігархічного устрою, з допомогою якого софісти намагаються викреслити простолюд із громадянських списків. І спочатку він з'ясовує, якого змісту ці закони. Потім розглядає власне самі закони: "Щодо народних зібрань..." У першій частині Арістотель говорить, що ті особи, котрі управляють в олігархічному устрої, ухвалюють закони з допомогою п'яти способів, удаючись до хитрощів та обману, аби досягти схвалення з боку народу: через народні зібрання, державні інституції, судові установи, військову справу та гімнастичні вправи. А далі Арістотель каже:

"Щодо народних зібрань, то право брати участь у них дозволено всім; при цьому на заможних, коли вони не з'являються туди, накладається штраф, і в такому випадку платять або тільки вони, або вони сплачують штраф у більших розмірах, ніж убогі".

Отже, Арістотель торкається законів про народні зібрання. Спочатку стосовно інституцій: "У заступанні посад..." Потім стосовно судових установ: "За ухилення від виконання..." Насамкінець — стосовно військової справи: "Що ж до права володіння..." І спершу Арістотель говорить, що стосовно народних зібрань прихильники олігархії видали закон, що дозволяє всім брати участь у зібраннях. Однак потім видали розпорядження, що заможні, в разі їхньої нез'яви на зібрання, сплачують штраф, убогі ж — ні, або заможні сплачують його у більшій сумі, ніж злидарі. Звідси зрозуміло, що, згідно із законом, убогі усувалися від участі в управлінні, заможні ж, навпаки, мусили ходити на зібрання, аби не сплачувати грошового стягнення. Своєю чергою, бідняки, звільнені від усяких штрафів, не турбувалися про свою участь (у зібраннях), тому неохоче брали участь у житті держави. А потім філософ говорить:

"У заступанні посад особи, котрі володіють великим майновим цензом, не мають права відмовитися від них, біднякам же дозволяється (відмовлятися)".

Тут, Арістотель розглядає закон про державні інституції. Згідно з ним, усі можуть брати участь в управлінні. Але згодом постановили, що біднякам дозволяється відмовлятися від діяльності у державних установах, заможним — ні. Отже, зрозуміло, що через цей закон бідняки усувалися від управління, оскільки, зайняті щоденними справами, користуючись дозволом, вони охоче відмовлялися. Заможні ж завжди залишалися, бо закон їм забороняв відмовлятися. А потім Арістотель каже:

"За ухилення від виконання судових обов'язків багаті сплачують штраф, а бідні — ні; або, як у Харондових законах, на багатих накладається великий (штраф), а на бідних — незначний. У деяких державах усі, кого занесено до списків громадян, отримують право брати участь у народному зібранні й суді. Коли ж вони ухилятимуться від своїх обов'язків, то сплачуватимуть значний грошовий штраф. Робиться це з тією метою, аби, з одного боку, загроза штрафу утримувала їх від запису до списків громадян (коли вони не мають права на те); з другого боку, коли їх не занесено до списків, вони втрачають право брати участь в суді і в народному зібранні".

Отже, Арістотель торкається питання про суд і говорить, що, згідно з ним, усім дозволялося брати участь в суді. Згодом було видано розпорядження про те, що заможні, в разі їхньої нез'яви на суд і неучасті в обговоренні, сплачуватимуть грошовий штраф. Своєю чер-

гою, біднякам дозволялося не брати участі в обговоренні судових справ. Чи, як було в Харондових законах, коли штраф накладався на обидві сторони, тоді вказувалося, що за неучасть заможні платять великий штраф, злидарі — незначний. У деяких олігархічних державах дозволялося також усім брати участь в обговоренні судових справ і в народних зібраннях. Однак найперше це стосувалося занесених попередньо в списки громадян. Коли ж траплялося, що такі особи не брали участі в них чи не вирішували справ, то на них накладався значний штраф. Тож, аби уникнути цього, вони не виявляли бажання числитися в списках. Відтак їхня участь в судових засіданнях була необов'язковою. І далі Арістотель говорить:

> "Що ж до права володіння зброєю і занять із гімнастики, то в них керуються такими міркуваннями: неімущим заборонено мати зброю, а заможних карають штрафом, коли вони її не мають; (те саме і в гімнастиці): бідняки, коли ухиляються від цих занять, не платять ніякого штрафу; (це робиться з тією метою), аби одні під загрозою штрафу займалися гімнастикою, другі ж, за відсутністю погрози, не займалися (гімнастикою). Це все — олігархічні хитрощі в царині законодавства".

Арістотель розглядає закон про військову службу та гімнастику й говорить, що в тому ж дусі були прийняті закони про володіння зброєю та про гімнастичні вправи, а також видано розпорядження, за яким біднякам не дозволялося носити зброї. Заможні ж, коли не володіли зброєю, сплачували штраф. Так само було постановлено і щодо гімнастичних вправ: коли бідняки не вправлялися в гімнастиці, вони не сплачували штрафу, багаті ж сплачували. Також постановлялося, аби багаті під страхом стягнень носили зброю і користувалися нею, тому вони єдині мали вплив та владу. А злидарі не боялися штрафів, тому не мали й не користувалися владою, отже, й не брали участі в управлінні. Тож філософ робить висновок, що все це пояснюється хитрощами законодавців, котрі, на догоду олігархам, намагалися усунути простолюд від участі в управлінні (державою).

> "В демократіях, на противагу цим (законам), висуваються інші: бідняки, беручи участь в народних зібраннях і судах, отримують платню, заможні ж (за ухилення від участі) не платять ніякого штрафу".

Отже, Арістотель доводить, яким чином прихильники демократії розумно протиставили їм свої закони. І говорить, що вони слушно видали закони, щоб убогі громадяни брали участь в народних зібраннях і вирішували справи, отримуючи за це платню, і все це для того, аби протистояти заможним. Останні ж, коли не приходили на ці засідання, не сплачували ніякого штрафу. Тобто вони фактично усувалися від управління. Бідняки, знаючи, що отримають платню,

охоче приходили на зібрання. Заможні ж, знаючи, що їх не оштрафують, коли не підуть на зібрання, не відвідували засідань, особливо ж і тому, що не мали почестей. Таким чином, уся влада зосереджувалася в руках простолюду. А потім Арістотель говорить:

"Тож зрозуміло, що той, хто бажає правильно поєднати ці закони, мусить вчинити так: бідпякам платити за виконання обов'язків, а багатих штрафувати за ухилення від них, — бо тільки в такий спосіб усі братимуть участь (у державних справах), а не управлятиме якийсь один клас".

Арістотель робить висновок, яким чином політія може поєднувати риси олігархії та демократії. І зазначає, що з мовленого зрозуміло, яким чином може відбуватися це поєднання. А воно можливе тільки певною мірою, почасти ж — ні. Так і в цьому випадку: поєднання буде правильним, коли взяти до уваги окремі закони з обох політій, тобто видати розпорядження, аби, наприклад, злидарі отримували платню за участь у народних зібраннях, а багаті платили штраф за нез'явлення. І таким чином усі братимуть участь у державному управлінні. У з'ясованих вище випадках можливе існування або тільки олігархії, або демократії. Далі філософ продовжує:

"Зрештою, необхідно, аби державою управляли тільки ті особи, котрі мають право носити зброю; щодо майнового цензу, то просто неможливо встановити його розміри, але треба вчинити так, щоб він був якомога вищим. Проте водночас (і встановити), аби частка осіб, котрі можуть брати участь у державному управлінні, перевищувала частку осіб, що не мають цього права".

Отже, Арістотель знову з'ясовує, з чого складається політія. І спочатку доводить, що найбільшою мірою з тих, хто володіє зброєю. Потім (доводить), що (державу) становлять ті, хто раніше володів зброєю: "В деяких державах..." І перше міркування він ділить на дві частини. У першій частині з'ясовує його. Потім характеризує одне з тверджень: "Адже бідняки..." Тож у першій частині він говорить, що політія складається з тих, хто носить зброю і користується нею. І пояснення цьому таке: оскільки політія повинна складатися із середніх верств населення, а саме з тих, хто становить більшість, то вони й повинні володіти зброєю. А що частка громадян у державі значна, то майнового цензу встановити практично неможливо, тож треба, аби він визначався по краях і при цьому брався до уваги вплив супротивних груп (у державі). А маса народу має бути такою, щоб можна було прогодувати усіх у краю і прогнати нападників. Берімо до уваги й те, що процвітанню політії сприяють певні (позитивні) якості та сприятливі обставини, а також виховання громадян і звичаї. І, зважившн на ці та інші моменти загалом, треба щоразу зменшувати майновий ценз, аби якомога більше осіб брали участь в управлінні. Для цього й

треба видавати закони з відповідним змістом (щоб більше громадян брало участь у державній діяльності). А потім Арістотель каже:

> "Адже бідняки, хоча й позбавлені привілеїв, усе-таки не зчинять якихось бунтів, коли їх ніхто не дратує і не відбирає у них того, що їм належить. Однак улагодити цю справу нелегко, бо не завжди ті, котрі стоять біля керма влади, бувають м'якосердними й людяними. І коли точиться якась війна, бідняки терплять злигодні, бо їм не дають засобів до існування; а коли вони отримують їх для прожиття, тоді охоче воюють".

Таким чином, Арістотель з'ясовує, чому в політії участь в управлінні повинна брати більшість, а не меншість населення. І він говорить, що злидарі, живучи в державі, хоча й позбавлені привілеїв, однак бажають жити спокійно і без тривог, за умови, щоб у них не відбирали майна і не завдавали їм шкоди. Але досягти цього нелегко; часто-бо трапляється так, що правителі не відзначаються м'якістю й людяністю в характері. Тому рідко в якій державі обходиться без учинення кривд, яких зазнають злидарі. Далі: зброєносці, особливо бідні, з початком війни намагаються запастися провіантом, а тому вдаються до грабунків, від чого терплять бідняки. Коли ж останні чинять опір, більше того, піднімаються на повстання, — зчиняються всілякі війни. Ось чому задля уникнення повстань проти правителів для більшості корисніше володіти зброєю. І Арістотель продовжує:

> "В деяких державах повноправними громадянами вважаються не тільки ті, хто служить у війську, але й ті, хто служив раніше. У мелійців урядовці саме й складалися з таких осіб, щоправда, з тих, хто брав участь у воєнних діях. У Греції, коли було встановлено демократичний устрій, державними справами відали найперше військовики; спочатку із стану вершників, бо головну роль на війні тоді відігравала кіннота, піхота ж, через відсутність у ній правильного впорядкування, не давала користі. Адже в давнину ще не виробилося досвіду в справі облаштування піхоти, правил тактики, тому весь тягар на війні лягав на кінноту".

Отже, Арістотель доводить, що політія складається не тільки з тих, хто володіє зброєю і користується нею, але й із тих, хто свого часу користувався нею. І він говорить, що в деяких державах в управлінні беруть участь не тільки зброєносці чи ті, хто орудує нею насправді, але й хто має досвід воєнних дій. І небезпідставно: ці люди краще навчені чеснотливості і досвідченіші у володінні зброєю. Тому й слушно стверджувати, що саме вони становлять державу, (як це розкрито на прикладі однієї з політій), а саме мелійців, у котрих урядовцями були ті, хто здатен орудувати зброєю (колись або тепер). Взагалі у давнину правителів обирали переважно з військовиків, тобто з майстрів орудувати зброєю (за винятком царської посади). А

ще правлячими особами обирали громадян з вершницького стану, і біля керма влади стояли тільки вершники, оскільки кістяк бойових сил становила кіннота. Піхота-бо через відсутність у ній порядку й дисципліни не давала ніякої користі, — в давнину вона ще не набула досвіду. Ось чому боєздатність війська залежала виключно від кінноти. А далі Арістотель каже:

"Із зростанням держав і важкоозброєна піхота набула значення, тому для виконання державних справ було залучено більше громадян. Ось чому стародавні називали демократіями ті форми державного устрою, які ми іменуємо конституційними".

Отже, Арістотель характеризує причину даного твердження. Декотрі вважали цей устрій демократичним, інші — олігархічним. Тому він з'ясовує причину таких різнотлумачень. І спочатку — чому його називали демократичними. Потім — чому олігархічним: "Насправді ж..." У першій частині філософ говорить, що із зростанням держав бувало так, що управляли багато людей, котрі володіли зброєю. А там, де панує простолюд, устрій набуває демократичного характеру, що й давало для декого підстави стверджувати, ніби таке правління демократичне. А потім Арістотель говорить:

"Насправді ж стародавні форми державного ладу були скорше олігархічними й монархічними. Через малолюдність населення середній прошарок становив незначну кількість. Тому небагатьма людьми, слабко організованими, управляли переважно інші".

Тут Арістотель доводить, чому ці форми державного устрою вважалися олігархічними. І каже, що в давнину держави небезпідставно схилялися в бік то олігархії, то царської влади, оскільки тоді чисельність громадян була незначна і частка середнього стану теж була невеликою. Саме з цієї причини справи з упорядкуванням політичного життя вирішували тільки декотрі. А ще громадяни в ті часи досить легко переносили тягар (такої) влади. А далі Арістотель говорить:

"Отже, ми знаємо причину кількох форм державного ладу, знаємо також, чому існують інші форми, крім указаних (говорилося, що демократичних форм правління, як і решти, існує не одна), знаємо, які між ними відмінності й чим вони пояснюються; а ще знаємо, яка форма державного устрою визначається більшістю за найкращу і яка форма яким державам найбільше підходить".

Отже, Арістотель завершує розгляд, початий у четвертій книзі. І каже, що, з огляду на існування кількох форм державного устрою та причини цього, а також зважаючи на різноманітний характер кожного з устроїв, можна твердити про існування кількох видів кожної з форм устрою (мова про демократію, олігархію та аристократію). А ще в

попередніх розділах були з'ясовані відмінності між ними і те, яка політія вважається найкращою і чим зумовлене її існування. Далі Арістотель каже:

> "Вернімося тепер знову як до загального, так і до часткового розгляду кожної з форм державного ладу, розгляду того, що складає її основу, оскільки вихідну засаду (в цьому питанні) встановлено належною мірою. В усякому державному устрої таких чинників три. Їх повинен брати до уваги старанний законодавець, видобуваючи з них користь для кожної з форм державного ладу. Адже від цього неодмінно залежатиме добробут держави й відмінність окремих форм державного устрою, обумовлена різною організацією кожного з цих чинників. Ці три чинники такі: перший — законодавчий орган у державних справах, другий — державні інституції (тобто які інституції мають бути взагалі, які з них головні, який спосіб їхнього утворення), третій — судовий".

Розглянувши питання про найкращий державний устрій і поняття якості та кількості в державі, кому і котрим громадянам вони годяться, Арістотель характеризує деякі частини самої політії: законодавчий орган, державні інституції та суд. І спочатку він припускає свій більший засновок. Потім продовжує тему: "Законодавчий орган..." У першій частині філософ говорить, що, оскільки визначено вже кожен з видів державного устрою в загальних рисах і зокрема, треба поговорити про сам розгляд і його мотиви, які визначення держави слід розглянути. Тому й каже: "Вернімося тепер знову..." — оскільки в третій книзі він згадує про них і приймає засаду, яка їм відповідає, тобто те, що старанний законодавець мусить розглянути три чинники і на підставі логічних міркувань порівняти їх. За умови хорошого впорядкування та узгодження цих чинників держава процвітатиме, в протилежному випадку загине. Відмінності ж у способах їхньої діяльності обумовлюють відмінності між ними, а відтак і способи правління, що є не чим іншим, як системою порядків. Отже, одна з цих частин — законодавчий орган, котрий вирішує загальні питання. Друга стосується верховної влади, тобто кому з громадян годиться бути правлячою особою. І кому з них обіймати найвищу посаду та яким чином слід залучати до влади: через жереб чи шляхом обрання. Третя частина — судовий орган. А потім Арістотель говорить:

> "Законодавчий орган має повноваження вирішувати питання війни і миру, укладення й розірвання угод, про закони (схвалення чи несхвалення їх), про смертний вирок, про вигнання, конфіскацію майна, про звіт посадових осіб".

Філософ розвиває свою думку. І спочатку про законодавчий орган. Потім про владу: "У зв'язку з цим..." Насамкінець веде мову про судові органи: "Решту..." Тож спочатку він у загальних рисах говорить про те, якими питаннями відають законодавчі органи. Відтак характе-

ризує сам законодавчий орган: "Необхідною ж засадою..." У першій частині він говорить, що законодавчий орган у державі відає питаннями війни — наприклад, починати війну чи ні, (питаннями) миру — скажімо, чи потрібно укладати мирну угоду із супротивником, чи ні. Даний орган вирішує також питання укладення чи розірвання мирних угод (приміром, вести війну у спілці з кимось чи окремо). Потім, він відає законодавчими питаннями, тобто якими за змістом мають бути закони. Відає також питаннями смерті: наприклад, чи корисно для держави стратити певну особу, чи ні. Так само (визначає) і конфіскацію майна, тобто в який спосіб це зробити і котрих громадян вона стосується, коли держава має гостру потребу в такому заході. Нарешті, цей орган відає і питанням обрання урядовців та утворення наглядових комісій. А далі Арістотель каже:

"Необхідно вирішення всіх цих питань покласти або на всіх громадян, або на декотрих: наприклад, на одного чи кількох урядовців; або деякі питання вирішувати усім громадянам, а деякі — їх частині".

Отже, Арістотель розвиває тему про сам законодавчий орган, аналізуючи, якому державному устроєві він підходить. І спочатку він з'ясовує поділ. Потім доводить, яким видам державного устрою пасують його частини: "Демократичною засадою..." У першій частині Арістотель говорить, що необхідно всі питання в державі вирішувати так, аби всі громадяни або декотрі з них брали участь у вирішенні питань; наприклад, коли в державі кілька верховних осіб, правитель діє у згоді з ними, і тоді обов'язки треба розподіляти так, щоб одні вирішували одні питання, інші особи — решту питань; або деякі питання вирішують всі разом, а деякі — певна частина громадян. І філософ продовжує:

"Демократичною засадою вважається та, коли всі громадяни мають законодавчу владу у всіх справах, бо до такої рівності народ і прагне".

Спочатку Арістотель доводить, яким формам державного устрою пасують ті чи ті засади. Потім він визначає окремі засади, які годяться для деяких форм державного устрою: "Для демократичного ладу..." Тут перше питання він ділить на дві частини. У першій з них філософ з'ясовує, якому державному устроєві відповідають названі вище засади. І свої міркування ділить на три частини. Спочатку він доводить, який стан узгоджується з демократичним ладом. Далі говорить: "Коли законодавча влада..." — стверджуючи, який стан речей відповідає олігархії. Насамкінець — аристократії, коли говорить: "Їх є вісім..." Тут перше він ділить на дві частини. У першій з них торкається того, яка засада пасує демократії. В другій говорить: "Коли законодавча влада..." Філософ підрозділяє саме твердження, аналізуючи, які засади і з якими видами устрою узгоджуються. У першій частині він говорить,

що демократична засада полягає в тому, що всі обговорюють і вирішують питання про все (тобто про всякі справи). І пояснення цьому таке. Прихильник народу домагається рівності, а рівність (на його думку) полягає в тому, аби всі мали право вирішувати будь-які питання. Отже, цей спосіб вирішення справ відносять до демократичного. Потім Арістотель каже:

> "Коли законодавча влада доручається всім громадянам, то здійснюється вона кількома способами. Один полягає в тому, що вона надається не всім громадянам одразу, в повному складі, (а по черзі), як це спостерігається в конституціях Телекла Мілетського. І в інших державах подібним чином утворюються органи влади, в яких беруть участь усі громадяни почергово; туди входять спочатку з філ, потім із дрібніших (дільниць), аж поки черга перейде всіх. У повному складі народ збирається тоді, коли справа торкається законів, самого державного устрою і слухання звіту з боку посадових осіб".

Отже, Арістотель з'ясовує і цей спосіб. І свої міркування він ділить на чотири частини, оскільки характеризує чотири різновиди (цього способу), стверджуючи, яким видам демократії вони притаманні. Другий: "Другий спосіб..." Третій: "Третій..." Четвертий: "Четвертий..." У першій частині він говорить, що існує кілька способів (правління) при демократії, оскільки всі громадяни вирішують усі справи. І один з них, коли всі громадяни можуть вирішувати питання, але не всі разом відвідують зібрання, а ходять туди по черзі, як це було в Мілеті та інших державах. А в деяких державах всі питання вирішують урядовці. Отже, про перший спосіб. Учасники зібрань сходяться почергово, спочатку з триб (філ) і з найдрібніших районів (чи виборчих дільниць): наприклад, сьогодні приходить одна частина, на завтра друга, аж поки черга перейде всіх, і таким чином усі громадяни візьмуть участь у політичній діяльності. Такий спосіб участі в державних справах відповідає першому видові демократії, де правлять селяни, що мають середні статки; причому на законній підставі, не з власної примхи, вони інколи можуть і пропустити засідання, оскільки, живучи завдяки обробітку землі, вони змушені працювати вдома. Ось чому ліпше встановити почергову участь у зібраннях, окремими частинами. Інколи ж, особливо під час прийняття важливих рішень (скажімо, закону), обов'язкова загальна участь, тобто необхідно, аби всі вони у повному складі з'явилися на зібрання. (Те саме стосується і обговорення державних справ, заслухання звіту). І філософ продовжує:

> "Другий спосіб полягає в тому, що законодавча влада належить зібранню громадян; але воно скликається тільки для обрання урядовців, які займаються законами, війною, миром і звітністю. У решті випадків діють посадові особи, обрані для окремої ділянки (в управлінні) з усіх громадян або жеребом".

Таким чином, Арістотель з'ясовує другий спосіб діяльності законодавчої влади. І говорить, що він такий: усі сходяться на зібрання, але тільки з важливих питань, як-от обрання правителя чи посадових осіб для схвалення певного закону. Так само, коли треба вирішити питання війни і миру або заслухати звіт про діяльність державних службовців. В інших випадках усі питання покладаються на посадових осіб, що обираються або призначаються через жеребкування. І цей спосіб відповідає другому видові демократії, де простолюд не має значних статків, чому й необхідно покласти ці обов'язки на певних службовців. А потім Арістотель каже:

"Третій спосіб: громадяни скликаються на зібрання з питань, які стосуються обрання посадових осіб і звітності, війни і миру, всіляких угод; рештою справ відають урядовці, призначені, по змозі, шляхом виборів: такі люди особливо необхідні в тих органах влади, де вимагаються спеціальні знання".

Отже, Арістотель розкриває третій спосіб (діяльності законодавчого органу). І він говорить: усі сходяться, аби вирішити тільки важливі справи — наприклад, заслухати звіт урядовців, обговорити питання війни і миру. В решті випадків вирішення справ покладається на урядовців, які обираються з тих, хто відзначається тямущістю в управлінні. І цей спосіб відрізняється від першого, бо у першому випадку на правителів не обирають, як тут, будь-кого. Цей спосіб відповідає третьому видові демократії, де на посади призначаються особи з кожного громадянського стану. Далі Арістотель каже:

"Четвертий спосіб полягає в тому, що всі громадяни сходяться на зібрання, вирішуючи всі державні справи; посадові ж особи не вирішують нічого, а тільки дають попередній висновок з певного питання. Цей останній спосіб знаходить своє місце у крайній демократії, яка, на нашу думку, відповідає династичній олігархії й одноосібній тиранії. Всі ці способи притаманні демократичному ладові".

Тут Арістотель з'ясовує четвертий спосіб (діяльності законодавчого органу). І каже, що четвертий спосіб існує тоді, коли обговорюють будь-які справи, так що на правителів не покладаються взагалі ніякі обов'язки; вони дають тільки попередній висновок із того чи того питання. Ось чому такий спосіб зумовлює існування четвертого виду демократії, де управляє народ. І цей четвертий спосіб відповідає четвертому видові демократії, який (про що мовилося вище) співвідноситься із четвертим видом олігархії, котра, вважаючись династичною, своєю чергою, співвідноситься із тиранічною монархією. І достоту як тиранічна монархія найгірша (з усіх видів монархії), так і цей вид олігархії найгірший з-поміж решти видів (олігархії). Відтак філософ робить висновок, що всі ці способи стосуються демократичного правління. А потім Арістотель говорить:

"Коли ж законодавча влада про всі державні справи зосереджена в руках тільки декотрих осіб, то це характерна ознака олігархічного устрою. І тут існує кілька видів, які різняться між собою".

Отож Арістотель доводить, який спосіб відповідає олігархії. І свої міркування ділить на дві частини. У першій з них він з'ясовує засади, в яких поєднуються різні складники. Потім — засади, притаманні тільки олігархічним правителям: "Коли обрання..." У першій частині філософ стверджує: коли декотрі вирішують усі справи — це вид олігархічного устрою. І він ділиться на кілька (способів). Коли всі справи вирішують декотрі багаті, що не володіють особливо великими статками, а в середніх розмірах, і тільки у декого вони понад встановлені межі, й управління спирається на закон, так що його не можуть змінити або чинити те, що забороняється (дії мають узгоджуватися із настановами), і вони можуть обіймати посади, — тоді це один вид династичної олігархії, але за змістом громадянський, оскільки майновий ценз помірний. В державі тоді наявний прошарок таких громадян із середнім статком, а державний устрій складається із середніх громадян. Тому цей вид поєднує в собі складники і олігархії, й політії. Далі філософ продовжує:

"Коли обрання згаданих декотрих осіб обумовлено більш чи менш поміркованим майновим цензом, завдяки чому до органів влади обирається більшість громадян, якщо останні незмінно дотримуються законів, і коли володіння цензом дає право на участь у законодавчій владі, — тоді така олігархія, спираючись на засади поміркованості, наближається за своїм характером до нормальної політії".

Отже, Арістотель торкається інших видів чистої олігархії. І говорить, що інколи не всі заможні вирішують усі справи, а тільки декотрі обрані з числа заможних, що керуються при цьому законами олігархічного устрою. Буває й так, що ці багаті (чи багатші) вирішують усі справи і в разі відсутності певних урядовців поновлюють органи влади шляхом обрання осіб (із свого середовища). Але при цьому вони управляють на підставі законів; бо коли управляє зовсім небагато осіб із числа багатших, вони керуються не законами, а своїми рішеннями, так що мають верховенство над законами. А заступають правителів їхні діти, оскільки батьки можуть видавати закони або змінювати їх. Ось чому олігархічне правління здійснюється всілякими способами. А потім Арістотель каже:

"Коли право на участь у законодавчій владі належить не всім, а тільки обраним, але вони правлять, як і в першому випадку, керуючись законами, — ми маємо справу з олігархією (у власному значенні). А коли особи, що мають законодавчу владу, поповнюють свою колегію із власного середовища, коли при цьому син заступає батька і коли ця законодавча колегія стоїть вище, ніж закон, — такий устрій слід визна-

ти крайньою олігархією. Коли ж законодавча влада в деяких справах, як, наприклад, з питань війни, миру, звітності (правителів), належить усім, а в решті справ — урядовцям, і ці останні призначаються шляхом виборів, а не за жеребом, — такий устрій є аристократичним".

Арістотель доводить, який вид державного устрою в аристократів. І стосовно цього він з'ясовує два моменти. Спочатку торкається питання про те, що являє собою вид аристократичного устрою в його чистому вигляді. Далі каже: "А коли для деяких..." — виявляючи, який вид поєднує складники олігархії та аристократії. У першій частині він говорить, що такі важливі питання, як укладення мирних угод чи військових дій, звітності тощо, доручається вирішувати правителям, котрих призначають жеребкуванням або обирають. У такому випадку ми маємо справу з видом аристократичного чи громадянського устрою. Вирішувати такі справи повинні всі, оскільки вони важливі, й пов'язані з ризиком, і часто викликають неприязнь із боку громадян. А тому якесь (невдале рішення) однієї особи чи кількох олігархів викликає більше обурення, ніж рішення, схвалене всіма. Решту справ, не пов'язаних з особливим ризиком, ліпше доручати правителям. І Арістотель говорить:

"А коли для деяких справ посадові особи призначаються за вибором, а для інших — за жеребом (безпосередньо чи за жеребом з числа заздалегідь намічених кандидатів), або коли у способах заступання посад застосовуються одночасно і вибори, і жереб, — у такому випадку маємо справу почасти з аристократією, почасти з політією у власному розумінні. Ці відмінності особливо виявляються у роботі законодавчої інституції, пов'язаної із загальними інтересами. І при кожному державному устрою в державі здійснюється відповідне врядування таким способом, як про це сказано вище".

Таким чином, Арістотель доводить, що вид устрою, де поєднуються складники олігархії та власне політії, має певні відмітні риси, а саме: вирішення важливих справ (що й зазначено вище) покладається на всіх, решту ж питань розв'язують урядовці, причому одні з них призначаються через жереб, інші — обираються. Жеребкуванням їх можуть обирати усіх разом з певних розрядів (громадян) або з будь-якого розряду, однак після попереднього розгляду та зроблених висновків (стосовно кандидата), беручи до уваги й випробувальний термін. Коли ж усе робиться через обрання, тоді маємо справу з аристократичним устроєм або ознаками політії. Перший випадок з призначенням нагадує скорше політію. Потім філософ робить висновок, немовби завершуючи: отже, (говорить він), законодавчий орган належить до державного устрою і ділиться так, як і вказано; і будь-яка форма державного устрою ділиться у з'ясований вище спосіб. А далі Арістотель говорить:

"Для того демократичного устрою, який визначається переважно таким нині, тобто (маю на увазі) таку демократію, де верховна влада народу стоїть вище навіть від закону, було б корисно, для кращої діяльності законодавчої влади, застосувати систему, якою користуються в олігархічних державах щодо судових інституцій. Саме там під загрозою штрафу з'являються на судові засідання ті, хто є суддями, тоді як у демократичних державах за виконання судових обов'язків дають платню злидарям. І справи пішли б краще, коли б у народних зібраннях питання вирішували всі: простолюд вкупі із знатними, а ці останні — разом із народом".

Отже, Арістотель з'ясовує певні корисні засади для окремих видів демократії та олігархії. І спочатку він торкається тих засад, що корисні для демократії. Потім — для олігархії: "При олігархічному ж ладі..." Перше питання він ділить на три частини з огляду на три корисні засади, що їх викладає. Друга: "Корисно також..." Третя: "Щоб представники..." У першій частині філософ говорить, що при тому видові демократії, котрий нагадує її четвертий вид, весь народ панує, керуючись не законами, а постановами. Отож було б краще там застосувати систему (правління), котра має місце в судових інституціях у державах з олігархічним устроєм. А в них заведено, що заможні, не з'являючись на судове засідання, сплачують значний штраф, злидарі ж за участь у ньому отримують платню. І пояснення цьому таке: коли в зібраннях братимуть участь і заможні, й злидарі, питання будуть вирішені краще (бо, наприклад, те, чого не бачать багатії, добре видно убогим, і навпаки), що матиме сприятливі наслідки на стан справ у державі. При цьому (зазначимо): коли вони вирішуватимуть спільно, тоді всі разом і виконуватимуть (рішення). Ось чому за цього (крайнього) виду демократії корисно встановлювати штраф для заможних (за їхню неучасть), а біднякам давати платню за відвідування засідань. А потім філософ каже:

"Корисно також, аби в обговоренні брали участь — шляхом виборів чи за жеребом — усі групи громадян в однаковому співвідношенні".

Арістотель з'ясовує ще один спосіб діяльності влади, що годиться для всіх (крім крайніх) видів демократії. І говорить: при демократичному устрої для обговорення чи вирішення питань корисна участь представників усіх громадянських станів (в однаковому співвідношенні) — скажімо, треба встановити, що багаті можуть дати стільки-то представників, простолюд — стільки-то. І при цьому пильнувати, аби зберігалося рівне представництво з кожної групи населення або ж виборчого округу. Пояснення цьому таке: у такий спосіб краще вирішуватимуться справи і в державі пануватиме згода. А потім Арістотель говорить:

"Щоб представники простого народу мали чисельну перевагу над обізнанішими у державних справах, корисно було б також давати винагороду не всім, а такому їх числу, яке відповідало б числу знатних, визначаючи надлишок через жеребкування".

Отже, Арістотель з'ясовує ще один корисний для демократії спосіб діяльності законодавчого органу. Можливо, хтось зробить закид щодо твердження про корисність такого заходу, тобто, про плату за участь у засіданнях. І стверджуватиме навпаки — мовляв, може трапитися так, що на засіданнях більшість становитимуть бідні, а не багаті громадяни, і вони, користуючись чисельною перевагою, чинитимуть у своїх інтересах, що викличе спротив з боку заможних. Ось чому для спростування закиду Арістотель зазначає: "корисно", говорячи, що, коли частка убогих громадян переважатиме решту (багатих чи людей із середніми статками), необхідно видавати платню не всім, а дотримуючись однакової пропорції. Тоді можна уникнути зайвого представництва. І Арістотель продовжує:

"При олігархічному ж ладі слід або додавати через обрання когось із народу, або встановити таку посадову колегію, яка існує в окремих державах і члени якої називаються пробулами і номофілаками. В народному ж зібранні доповідати тільки про такі справи, щодо яких будуть подані попередні висновки. За такого порядку народ теж братиме участь у вирішенні (певного питання) і не матиме змоги скасувати те чи інше законоположення".

Таким чином, Арістотель розглядає ці самі питання, але тепер має на увазі вдосконалення олігархії. І свої міркування він ділить на три частини, оскільки торкається трьох засад. Друга: "Тоді постанови..." Третя: "Тоді відбувається..." У першій частині він говорить, що для правильного вирішення справ, надійної діяльності їхнього законного органу прихильникам олігархії треба запрошувати декого з представників народу, наприклад, шанованих осіб, або чинити так, як при деяких формах державного устрою, де народні посланці ніби затверджують ті питання, які вже вирішені олігархами. І пояснення цьому таке: за такого способу діяльності народ охоче братиме участь у засіданнях законодавчого органу. Оскільки ж питання буде вирішено саме так, то народ не зможе скасувати його, а буде виконувати разом з олігархічною владою. Далі Арістотель каже:

"Тоді постанови народу будуть узгоджуватися з рішенням пробулів і номофілаків або зовсім не суперечитимуть запропонованим законам. Можна також дорадчий голос надати всім, а вирішальний — тільки верховним особам".

"Отже, Арістотель з'ясовує другий момент. І говорить: для певнішого вирішення справи олігархам варто брати до уваги думку чи

міркування народу. А тоді вирішувати на підставі такої думки, підганяючи її під свою ухвалу. І в будь-якому випадку не чинити всупереч волі народу. Прийняте ж рішення колегіальним способом довести до відома усіх радників народу. В такий спосіб воно буде певнішим. А потім Арістотель говорить:

"Або вчинити зовсім навпаки: народові надати право відхиляти законопроект, але не остаточно, — законопроект має знову повертатися на обговорення посадових осіб. У теперішніх демократіях спостерігаємо протилежну картину: зовсім небагато осіб мають право відхиляти законопроект, а приймати взагалі не мають права, бо останнє належить народному зібранню".

Тут Арістотель з'ясовує третю пропозицію. І каже: для певнішого рішення олігархам ліпше вчинити цілком протилежне тому, що спостерігається нині в демократіях, коли тільки окремі особи мають право відхиляти законопроект. Тоді доводиться скликати народ і надавати йому верховні повноваження, а рішення переглядати ще раз, звичайно, на підставі доброї волі (з обох боків). Скажімо, якщо когось засудять до смерті чи мають вигнати за межі держави, — в таких випадках не треба давати народові права на вирішення цього питання, а покладати його на посадових осіб. І пояснення цьому таке: смертний вирок чи вигнання може викликати невдоволення народу, який, маючи певні повноваження, може скасувати таке рішення. А це вже суперечитиме усталеним порядкам. У демократіях відбувається все навпаки: відхиляють закон тільки окремі особи, а засуджує до страти народ. Отже, саме в такий спосіб приймають чи відхиляють законопроекти у демократіях. Потім Арістотель каже:

"У зв'язку з цим питанням треба визначити, скільки має бути інституцій, які повноваження кожної з них, який термін їхньої дії, тобто йдеться про розподіл посад. Річ у тім, що в одних державах обирають посадових осіб на шестимісячний термін, у других — на коротший, у третіх — на рік, у четвертих — на ще довший період. Виникають і інші питання: чи повинні урядові посади бути довічними, чи довгостроковими; або ні те, ні те, але одні й ті самі особи мають виконувати обов'язки службовців кілька разів; чи одна особа не може бути двічі правителем, а тільки один раз. Потім: треба з'ясувати, яким чином і з котрих осіб заступаються посади. Отже, розглядаючи це питання, треба спромогтися й указати на всі можливі рішення цих різноманітних питань (у теорії), а потім застосувати їх на практиці, узгоджуючи з тим, які органи влади для якого державного устрою корисні".

Отже, з'ясувавши питання про законодавчий орган і способи його діяльності та яким політіям вони корисні, Арістотель переходить до розгляду питання про діяльність самих інституцій. І свої міркування

він ділить на дві частини. У першій з них припускає більший засновок. У другій розвиває тему: "Не зовсім легко..." Після з'ясування питання про законодавчий орган необхідно повести мову про державні інституції. У першій частині філософ говорить, що розподіл посад буде вважатися правильним відповідно до вказаного. (Додаймо й те, що) інституції теж складаються з багатьох частин, відмінних між собою, з огляду на характер устрою. Одні з них мають бути верховними. Так само (зауважимо) і про термін діяльності урядовців: протягом якого часу вони повинні виконувати свої обов'язки? Так, одні органи влади діють півроку, другі — рік, треті ще довше. Одні з них — постійні, інші ні, але діють довше. Буває й так, що одні й ті самі урядовці можуть поновлюватися на посаді часто, а другим цього не дозволяється. Далі: з'ясуймо і питання про утворення інституцій, тобто складники, що становлять їх, і сам спосіб заснування. Усе це треба докладно розглянути і побачити, в яких формах доцільніше їхнє існування, а потім вияснити їхній зміст та способи діяльності і те, для кого вони годяться. А потім філософ продовжує:

> "Не зовсім легко визначити й те, що, власне, треба вважати органами влади. Державні органи потребують багатьох керівників, тому не всі вони, обрані чи призначені за жеребом, вважаються урядовцями; приміром, жерців треба відрізняти від державних службовців чи хорегів, оповісників; достоту так шляхом обрання призначають послів. Деякі ж обов'язки, котрі держава покладає на ту чи ту особу, мають державне значення; вони стосуються певної справи і торкаються, буває, всіх громадян, от як командування, гінекономія, педономія тощо. Інші доручення стосуються державного господарства. Так, часто обирають на посаду сітометрів (хліборозподілювачів). Треті доручення цілком службові, й держава для їхнього виконання, коли має досить засобів, призначає рабів".

Арістотель розвиває тему далі. І свої міркування ділить на дві частини. У першій він з'ясовує поділ посад і спосіб їхнього утворення. Потім узагальнює визначення, відволікаючи нас від розгляду решти тверджень, які випливають із цього питання, тобто тих, що стосуються шостої книги: "Те, що..." Тут перше питання він ділить на дві частини. І в першій з них характеризує поділ органів влади відносно державного устрою. Потім з'ясовує спосіб розподілу їх самих: "Тепер треба..." Перше він ділить на дві частини. І спочатку визначає поділ влади (у загальних рисах). Потім торкається питання про поділ органів влади з огляду на державний устрій: "Однак розв'язання..." Тут перше питання філософ ділить на дві частини. У першій торкається питання про способи діяльності інституцій, менш важливих за значенням. Потім розглядає основні способи: "Органами влади..." У першій частині Арістотель говорить, що нелегко визначити поняття про такі інституції і їхню кількість. Оскільки політія — поняття

широке, то вона вимагає багатьох посадових осіб та урядовців, і всіх їх треба призначити по жеребу або шляхом виборів, от як жерців. А жерцями вважають тих, хто піклується про виконання релігійних культів; і таких осіб ліпше призначити шляхом виборів, оскільки ця інституція відмінна від громадянських. Існують також органи влади, що займаються розподілом загальних благ (для тих, хто має в цьому потребу). Деякі ж інституції відають справами із влаштування усіляких свят. Шляхом виборів призначають і осіб, котрі називаються послами: їх посилають у чужі країни. Обирають також оповісників, котрі сповіщають про важливі події. Існують інституції, які піклуються про інтереси всіх громадян, наскільки це стосується їхньої діяльності: наприклад, командування армією, пов'язане з визначенням військової справи. А ще в державі існує розряд урядовців, котрі вирішують часткові питання, — наприклад, сітометри, гінекоми, педономи тощо. Їхня діяльність у державі досить обмежена. Існують обов'язки, виконання яких покладається на рабів. Далі Арістотель говорить:

> "Органами влади у власному розумінні треба називати тих осіб, котрим у державі надається право вирішувати певні справи, затверджувати постанови і давати розпорядження; особливо мова йде про останнє, бо з поняттям "розпорядження" пов'язане переважно уявлення про всяку владу".

Отже, Арістотель торкається способів діяльності інституцій, названих головними. Треба розуміти так, що будь-яке природне поняття характеризується певною діяльністю, наскільки воно може так називатися. А коли не може — то рівнозначним поняттям. Ось чому державні інституції — це певна діяльність у тому, в чому вона найбільшою мірою називається інституцією. Коли б не могла, тоді вважалася б певним рівнозвучним поняттям. А діяльність органів влади полягає у вирішенні деяких питань і прийнятті постанов. Найбільшою мірою діяльність органів влади полягає у виданні постанов, що стосуються влади взагалі. І то, як каже філософ, найбільшою мірою і в абсолютному розумінні. Тобто можна стверджувати, що державні ті інституції, котрим належить виконувати певні дії та вирішувати питання, як-от, ухвалювати вироки, видавати постанови. І ця інституція найбільшою мірою така, котрій належить видавати постанови, оскільки це визначальна риса самого органу влади. А потім Арістотель продовжує:

> "Однак розв'язання поставлених нами питань у такому вигляді насправді не має ніякісінького значення, бо ж ніколи не бувало такого, аби посадові особи сперечалися з того приводу, чи присвоєно їм саме звання властей, чи ні; отже, дане питання вимагає чисто спекулятивного розгляду. Питання ж полягає в тому, які інституції і скільки їх потрібно для існування держави? Які інституції не потрібні, але

корисні для добре впорядкованої держави? Отже, їхнє вирішення має велике значення як для великої держави, так і, особливо, для невеликих держав".

Арістотель піднімає питання поділу на інституції у тому чи тому державному устрої. І спочатку він з'ясовує, які моменти ускладнюють діяльність влади: "Щодо великих держав..." — а які ні. Потім розвиває тему про ті чинники, які викликають ускладнення: "Щодо великих держав..." У першій частині Арістотель говорить, що інституція як реальне поняття характеризується на підставі певного чи певних видів її діяльності. Суперечки ж про її назву не мають сенсу при розгляді даного питання; зрештою, це — справа чи заняття окремої науки, скажімо, метафізики, а докладне з'ясування слова чи заняття — змагання для інтелектуалів. Наше ж завдання — розглянути інституції, вказати на їхню необхідність, причини їхньої діяльності, їхню кількість, корисність чи некорисність. Саме це — предмет нашого розгляду (як вважає філософ). Далі Арістотель каже:

"Щодо великих держав, то в них можна і треба організувати справу так, аби одна інституція мала певне коло дій; велика кількість громадян дає змогу багатьом з них діяти в державних органах. Так що в якісь органи влади можна призначати одну й ту саму особу, тільки з перервою на певний проміжок часу, а в інші — тільки один раз; зрештою, будь-яка справа виконуватиметься краще, коли до неї візьметься одна, а не кілька осіб".

Отже, Арістотель розвиває тему про чинники, які викликають ускладнення. І свої міркування ділить на дві частини. У першій з них він доводить, у яких державах корисно одну інституцію ділити на кілька, а в яких — ні. Потім щодо цього філософ порушує сумнів: "Треба також..." Перше питання він ділить на дві частини. Спочатку доводить, що некорисно у великих державах одну інституцію ділити на кілька. Далі — що некорисно в невеликих: "У невеликих державах..." У першій частині філософ каже, що у великих державах корисно й доцільно підпорядковувати владу одній особі, а не кільком. Однак буває, що в таких державах керує багато осіб. І пояснення цьому таке: по-перше, у великих державах багато громадян гідні того, аби їх залучали до державної діяльності. Корисно й те, аби яким особам дозволялося перебувати на посаді тривалий проміжок часу, іншим — тільки раз, оскільки буває, що одна й та сама особа обіймає кілька посад. Ось чому у великих державах некорисно одній особі посідати кілька постів. А ще тому, що певний вид діяльності хтось один виконуватиме краще, бо тоді він зосереджуватиме свої зусилля, а не розпорошуватиме їх на всілякі справи. Тому краще, аби на одну посаду призначали одну особу, а не доручали їй одразу кілька обов'язків. А потім Арістотель говорить:

"У невеликих державах із необхідності доводиться зосереджувати в руках небагатьох громадян виконання багатьох обов'язків: через малолюдність таких держав нелегко влаштувати справу таким чином, щоб багато громадян посідало посади; зрештою, неможливо в таких державах набрати досить осіб, котрі могли б замінити їх".

Арістотель доводить, що в невеликих державах корисно одній особі обіймати кілька посад. І свої міркування ділить на три частини. У першій з них він з'ясовує сказане. У другій відповідає на можливий закид: "А втім..." У третій досліджує, які посади можна з'єднувати в одну, а які ні: "Отже, якщо..." Тож філософ доводить, що у невеликих державах корисно одній особі обіймати багато посад. І пояснення цьому таке: у невеликих державах звичайно небагато громадян, тому там не може бути багато службовців, і необхідно, аби одна особа виконувала різні обов'язки. І в таких державах трапляється, що управління здійснюється почергово. І Арістотель продовжує:

"А втім, невеликі держави інколи мають потребу в тих самих інституціях і законах, що й великі; різниця тільки в тому, що у невеликих державах часто одні й ті самі державні посади доводиться покладати на одних і тих самих осіб, а у великих до цього заходу вдаються тільки після спливання значного проміжку часу. Тож у невеликих державах немає жодних перешкод для покладення одних і тих самих обов'язків на тих самих осіб, оскільки вони не заважатимуть одна одній; і взагалі, в малолюдній державі інституції неодмінно стають немовби ліхтарями".

Таким чином, Арістотель відповідає на можливий закид. Дехто запевнятиме: мовляв, якщо у великих державах одна особа обіймає одну посаду, а в невеликих кілька, то одна й та сама посада в тих і тих державах навряд чи матиме однаковий зміст. А ще хтось зробить закид — мовляв, некорисно у невеликих державах одній і тій самій інституції виконувати кілька обов'язків, бо це вноситиме плутанину в роботі, розпорошуватиме зусилля, послаблюватиме результативність у діяльності. Однак Арістотель усуває обидва ймовірні закиди й говорить, що невеликі держави інколи мають потребу в тих самих органах влади (з огляду на вид устрою) та законах, що й великі. А відмінність полягає в тому, що у великих державах певна особа може кілька разів поспіль обіймати одну й ту саму посаду, оскільки в них панує велелюддя. У невеликих державах з їхньою малолюдністю необхідності в багатьох службовцях немає. Ось чому треба, щоб одна й та сама особа управляла тривалий час і обіймала кілька посад. Адже не всякі обов'язки можуть заважати один одному так, щоб турбота про одну справу відволікала увагу від чогось іншого. В такому випадку інституції, немов ті світильники, поставлені на один і той самий постамент, проливають світло довкола, не заважаючи один одному. Тож, виходячи з цього, кілька посад, що поєднані в одну, не заважа-

тимуть одна одній. Тут мова йде про такі інституції, які за змістом близькі між собою. А далі Арістотель говорить:

"Отже, коли ми зможемо сказати, скільки державних інституцій потрібно для кожної з держав, а в яких державних інституціях немає потреби, однак вони існують, то, знаючи це, кожен легко зрозуміє, які саме органи влади можна з'єднати в один".

Так, Арістотель стверджує, завдяки чому можна визначити, які державні інституції годяться для того, аби одна особа поєднувала кілька посад, а які ні; знаючи ж, які з установ необхідні для існування держави, а які не дуже, однак їхня наявність корисна, легко визначимо, які з них треба і корисно з'єднати, а які не можна. А потім філософ каже:

"Не випускаймо з уваги й того, які справи, з огляду на місцеві умови, повинні вирішувати численні інституції і якими справами скрізь має завідувати тільки одна (верховна) інституція; наприклад, чи потрібно на міському ринку призначати для стеження за порядком одного агоранома, а в іншому місці — другого, чи в обох місцях потрібен тільки один. Так само (виникає питання), чи варто розподіляти посади, чи покладати обов'язки (на одних і тих самих осіб)? Мова йде, наприклад, про такий випадок: чи потрібен один службовець для стеження за поведінкою дітей і жінок? Треба брати до уваги, зрештою, і різноманітність форм державного ладу, і в зв'язку з цим визначити, чи існує відмінність, чи ні, в характері інституцій у кожній з форм державного устрою? Наприклад, чи одні й ті самі інституції мають верховну владу в демократії, олігархії, аристократії та монархії, без огляду на те, чи заступаються ці органи особами з рівним та однаковим становищем, чи в одних державах вони заступаються особами з одного соціального стану, а в інших — з іншого; наприклад, в аристократичних державах урядовцями стають вихованні люди, в олігархічних — заможні, в демократичних — вільні".

Отже, Арістотель досліджує питання, які з інституцій необхідно з'єднувати в одну, а які треба ділити на кілька з огляду на умови місцевості, людей та державний устрій, і спочатку порушує сумніви щодо цього. Потім розв'язує їх: "Чи ж деякі інституції..." У першій частині він говорить, що не треба випускати з уваги й те, що правителі можуть вирішувати всілякі питання з огляду на різноманітність місцевих умов, а також визначити, кому (з громадян) доручати державні справи і в якому випадку миритися з одноосібною владою. Буває ж бо, наприклад, що певні обов'язки є почесними на ринку. Там відповідальних осіб називають агораномами. Інший урядовець потрібен в іншому місці, і теж з почесними обов'язками. Тобто з огляду на різноманітність умов існують ті чи ті посади, кожна з яких має конкретний зміст (на ринку треба чинити одне, в іншому місці — інше). Виникає й друге питання. Чи органи влади повинні розпо-

ділятися з огляду на зміст і коло певних обов'язків, чи зважаючи на осіб, чи на загальну кількість громадян? Наприклад, чи повинна існувати одна інституція з питань про жіноцтво та підлітків, чи для тих і тих мають існувати окремі інституції? Третє питання: чи повинен існувати поділ органів влади, виходячи з відмінностей у формах державного устрою? Наприклад, чи інституції за демократії, аристократії, олігархії й царської влади однакові за змістом, чи відмінні? Чи, зрештою, повинні бути відмінними за змістом, де беруться до уваги: наприклад, при пануванні аристократичного ладу — чеснотливість, при демократичному — вільне походження, при олігархічному — багатство. Далі Арістотель каже:

> "І чи випадково існують відмінності між самими посадами? І чи не буває так, що, залежно від обставин, в одних випадках корисно, аби вони були однаковими, а в інших — різними, оскільки у певних обставинах належить розширити їхні повноваження, а в певних — обмежити".

Тут Арістотель з'ясовує ці питання. Потім до розв'язку додає певну думку: "Деякі ж інституції..." Щодо першого розуміємо, що інституції розрізняються між собою, як і решта природних предметів, за формою і матерією. Формою державної інституції є певна чеснотливість або здатність, бо державна інституція являє собою певну силу або чеснотливість. Чесноти ж пов'язані з відповідною метою, які бувають різними, на підставі чого розрізняються інституції. А ще мета в інституцій подвійна: одна безпосередня (найближча), друга — віддалена. Віддалена мета, яку ставить перед собою держава, — це підпорядкування діяльності усіх державних інституцій. І вона буде безпосередньою й головною. Є й інституції, що виконують безпосередні завдання: наприклад, командування армією (передбачає успішне ведення бойових дій), судова інституція займається розбором усіляких позовів. А ще інституції з віддаленою метою також бувають різними, оскільки мета у різних політій не співпадає, тому й органи влади у них виконують відмінні за змістом завдання (задля досягнення віддаленої мети). Додаймо й те, що всі політії так чи інакше носять у собі відбиток свого первісного вигляду, тому (вважаймо, що й) інституції певним чином пов'язані за порядком утворення (другі з першими, а треті з другими). Відтак філософ з'ясовує третє питання, тобто чи характер інституції визначається на підставі того або того устрою? (Відповімо ствердно, а саме), що форма устрою і загальний зміст мети окреслює коло діяльності інституції. Оскільки люди теж по-різному пов'язані з метою, то інституції діляться; наприклад, одна з них може з'ясовувати питання стосовно жінок, друга — дітей, третя — чоловіків тощо. Берімо до уваги й те, що мета у політій різноманітна. Одна з них може бути безпосередньою, от як командування

армією, що передбачає успішні військові дії, або судова інституція — вона приймає безпосередні ухвали. Далі: щодо громадян. До всякої мети має своє відношення підліток, жінка і зрілий муж. Отже, необхідне існування й відповідних інституцій. І цим філософ розв'язує друге питання, розв'язку якого він дошукувався, тобто чи поділ органів влади залежить від людей, чи від реальності. Виходячи з різноманітності завдань, у державі діють зазвичай різні інституції, котрі виконують — одні безпосередні завдання, інші — з перспективою на майбутнє. По-друге, зважаючи на певні обставини, всілякі умови та склад громадян, інституції можуть мати чітко окреслене коло діяльності. Наприклад, умови місцевості інколи не дозволяють, аби управляла одна особа, тому інституцію необхідно поділити на кілька. Це може трапитися і в велелюдній державі. Коли ж місцевості (як адміністративні одиниці) розташовані поблизу і кількість громадян порівняно невелика — тоді кілька інституцій можна об'єднати в одну. Отже, такі обставини, як різноманітність умов місцевості, малолюдність, — істотно впливають на кількість інституцій: їх часто об'єднують в одну. А коли обставини протилежні за змістом — тоді їх ділять на кілька. Отже, цим самим філософ вирішує перше питання, розв'язку якого він дошукувався, тобто (у питанні про поділ чи об'єднання інституцій) буває всіляко: за певних умов їх об'єднують в одну, а за певних — ділять. А потім Арістотель говорить:

> "Деякі ж інституції притаманні саме тій чи тій формі державного устрою. Наприклад, колегія пробулів — орган недемократичний, рада ж — демократична інституція. Адже конче мусить існувати така інституція, що своїм завданням має попередньо розглядати накреслення (що підлягають вирішенню), подані народним зібранням, аби останнє не марнувало багато часу. Якщо колегія осіб, котрі попередньо обговорюють проекти, буде нечисленною, — це ознака олігархічного устрою. Те, що їх невелика кількість, пояснюється самим характером даної інституції; звідси зрозуміло, що колегія пробулів — особливість олігархічного ладу. А де є і колегія пробулів, і рада, там пробули домінують над членами ради, тому що член ради — чинник, притаманний демократичному устроєві, пробул — олігархічному".

Отже, до мовленого вище Арістотель додає певні міркування. І спочатку він говорить, що деякі інституції годяться тільки для окремих форм державного устрою. Потім додає про інституцію з питань виховання підлітків: "Педономи..." Тут перше питання філософ ділить на дві частини. Спочатку з'ясовує твердження. Потім доводить, що законодавчий орган відіграє певну роль при демократії: "Значення ради..." Тож у першій частині філософ стверджує, що інституція ділиться чи об'єднується (з другою) не тільки з огляду на умови місцевості — от як одиниця ділиться на дві частини або дві одиниці утворюють два. А (з другого боку) існують певні інституції, що

"Своєю чергою, і ці вказані способи можуть поєднуватися двояким чином. Маю на увазі таке: на одні посади призначають усіх; на інші — декого; одні посади обираються всіма, інші — декотрими; одні посади обіймають за вибором, інші — за жеребом. Кожне з цих поєднань, своєю чергою, має чотири різні способи: або всі урядовці обираються з усіх за жеребом, при цьому або з усіх взагалі, або частково — наприклад, по філах, демах, фратріях, — доти, поки орган влади пройде через усіх громадян, або постійно з усіх, або в одному випадку так, в другому — інакше. З другого боку, коли призначають урядовців тільки декотрі громадяни, вони добирають їх або з числа всіх громадян шляхом виборів, або з числа всіх громадян за жеребом, або в одному випадку — так, у другому — інакше, тобто через обрання або жереб. Таким чином, можливі дванадцять способів (утворення) органів влади, коли не брати до уваги тих, які виходять із двох поєднань".

Тут Арістотель з'ясовує різні поєднання цих способів. І знову говорить, що всі ці три способи можуть поєднуватися й ділитися через другий варіант. Він характеризує ці три способи, говорячи: усі або деякі органи влади обираються всіма або декотрими, через вибори або через жереб. І кожен з цих чотирьох способів має, своєю чергою, чотири варіанти, на які він ділиться: 1) або всі інституції утворюються з числа всіх, або з декого. Коли з усіх, то і за жеребом (призначають) одну особу або обирають. Так само свої варіанти (поділу) мають другий, третій і четвертий способи (утворення інституцій). При цьому вони засновуються або всі разом, або роздільно. В одному випадку інституція утворюється з однієї філи або з кількох, аж поки перейде усі частини в державі. Коли утворюється з усіх одночасно, тоді органи влади обираються завжди або з усіх разом узятих, або одні так, інші — в інший спосіб; наприклад, декотрі — з усіх разом узятих, декотрі — з узятих окремо. Отже, маємо шість варіантів, оскільки деякі органи влади обираються з усіх або з певних, і коли з усіх — за жеребом або шляхом виборів. Тож маємо ще два варіанти: коли утворюються з певних осіб, тоді або за жеребом, або через обрання. Своєю чергою, тут маємо ще два варіанти: одні інституції утворюються за жеребом, другі — через обрання. Таким чином, маємо ще два варіанти, а загалом — дванадцять способів (утворення інституцій), не беручи до уваги двох поєднань, тобто не вводячи варіанти третього способу (поділу) в другий. І Арістотель продовжує:

"З указаних способів обіймання посад в органах влади два — ознаки демократії, тобто коли всі громадяни беруть участь в обранні влади з числа всіх громадян".

Арістотель доводить, які способи якому державному устроєві підходять. І свої міркування він ділить на п'ять частин. У першій з них з'ясовує, які годяться для демократії. У другій — для політії: "А коли не всі..." У третій — які пасують олігархії: "Коли ж в утворенні..." У

четвертій — які підходять аристократії: "Утворювати ж одні..." У п'ятій — який спосіб годиться для олігархії: "При справжній олігархії..." Отож у першій частині філософ говорить, що з названих поєднань до демократичного ладу належать усі ті, які утворюються з числа всіх за жеребом або шляхом виборів: або ті, що призначаються на посади з числа всіх разом, або кожен окремо за жеребом, або через обрання. Це найбільшою мірою стосується того устрою, де панує народ, тобто демократії. А потім Арістотель говорить:

> "А коли не всі громадяни беруть участь в обранні органів влади з числа всіх чи декотрих за жеребом або через вибори, чи шляхом поєднання того й того, або коли всі органи влади призначаються з усіх громадян, одні — з деяких через обрання, чи жереб, чи поєднання того й іншого, так що одні органи влади утворюються через обрання, другі — за жеребом, то такий спосіб відповідає формі так званої політії".

Філософ характеризує способи (обрання), притаманні політії. І говорить, що не всі вони утворюються з усіх разом чи з певних осіб, але всі разом по трибах з усіх або роздільно. І це відбувається або через жеребкування, або шляхом виборів; або у ці способи декого призначають з усіх осіб, або з певних, от як декого через жереб з усіх, декого — через вибори; отже, це ознака політії, оскільки маємо тут поєднання ознак олігархії й демократії. Призначати на посади з певних осіб — ознака олігархії, з усіх — ознака демократії. А тому утворення інституції і з усіх, і з певних осіб — прикметна риса політії. І філософ з'ясовує докладніше, коли говорить "поєднання того й того", — тобто посадових осіб там призначають з усіх роздільно або з певних осіб через жереб чи вибори. Далі філософ каже:

> "Коли ж в утворенні органів влади з числа всіх участь беруть декотрі й сам вступ на посаду відбувається за вибором або жеребом, чи шляхом поєднання того й іншого, — це спосіб (утворення), притаманний олігархії з частковими ознаками аристократичного устрою".

Отже, Арістотель доводить, які способи утворення олігархічних інституцій. І каже, що декотрі утворюються з усіх — або за жеребом, або через обрання, або одні з них утворюються обома способами, тобто через обрання чи жереб, — тут маємо ознаки скорше олігархії. Адже олігархія — це влада меншості над більшістю. І це здійснюється саме в такий спосіб. І Арістотель продовжує:

> "Утворювати ж одні органи влади через обрання, інші — через жереб, і на одні з них призначати з числа всіх, на інші — з деяких, — спосіб, притаманний аристократичному устроєві".

"При справжній олігархії застосовується такий спосіб: до органів влади обирається дехто з числа певних, байдуже, чи відбуватиметься обрання за жеребом, чи при цьому будуть застосовуватися і жереб, і обрання. Нарешті, аристократичному устроєві настільки притаман-

ний той спосіб, при якому в утворенні органів влади з числа всіх чи декого беруть участь дехто або всі, що при цьому вступ на посаду відбувається тільки через обрання".

Отже, Арістотель доводить, які існують способи обрання (органів влади), притаманні олігархії. І говорить, що коли посади обіймає дехто з числа окремих осіб, це ознака (й засада) олігархії. Своєю чергою, таке може відбуватися двома способами: через жереб або через обрання. Обрання ж декого з числа всіх взятих разом, — теж ознака олігархії, але обрання з числа певних чеснотливих осіб — прикмета аристократичного устрою. А потім Арістотель каже:

"Ось скільки способів вступу на посади у владних структурах і ось як вони розподіляються в залежності від тієї чи тієї форми державного устрою. Тепер буде зрозуміло, які способи і для якого державного устрою годяться; зрозуміло й те, як утворюються посади, яке коло діяльності кожної з них і що таке орган влади взагалі. Стосовно кола діяльності інституції мова йде (у моєму розумінні) про те, що до її повноважень належить завідування державними доходами або охорона державної території. Зрозуміло, коло діяльності в інституцій різне: одна річ — командування військом, інша — стеження за додержанням торговельних угод".

Арістотель узагальнює твердження, полишаючи розгляд решти питань, що випливають попередньо як наслідок. І говорить, що саме стільки способів (їх названо) вибору органів влади. Своєю чергою, вони діляться залежно від різноманітності форм державного устрою. (Було з'ясовано), кому і яким інституціям корисні ці способи і яким чином їх треба утворювати. Все це стане зрозумілим, коли розглянути поняття про повноваження посадових осіб. І тут філософ пояснює, що треба розуміти під повноваженнями урядовців. Тож вважаймо, що вони стосуються всіляких справ, пов'язаних з державними доходами та охороною державної території. Ці поняття різняться між собою за видом, от як командування військом — це одне, укладення ж угод — інше. І далі Арістотель говорить:

"Залишається сказати про останній з трьох чинників держави, а саме: про органи судової влади. І способи її впорядкування треба визначити, виходячи з того вказаного способу. Відмінності між судами обумовлені трьома факторами: 1) хто судді; 2) що підлягає їхньому судові; 3) яким чином призначаються судді. Маю на увазі (коли говорю, хто судді): призначаються вони з числа усіх громадян чи з числа окремих; які повноваження вони мають — тобто скільки різних видів суду існує; як призначаються судді — за жеребом чи через обрання? Передовсім установимо, скільки існує різних видів суду".

Арістотель узагальнює твердження, полишаючи розгляд решти питань, що випливають попередньо як наслідок. І говорить, що саме стільки способів (їх названо) заступання органів влади. Своєю чер-

гою, вони діляться залежно від різноманітності форм державного устрою. (Було з'ясовано), кому і яким інституціям корисні ці способи і яким чином їх треба утворювати. Все це стане зрозумілим, коли розглянути поняття про повноваження посадових осіб. І тут філософ пояснює, що треба розуміти під повноваженнями урядовців. Тож вважаймо, що вони стосуються всіляких справ, пов'язаних з державними доходами та охороною державної території. Ці поняття різняться між собою за видом, от як командування військом — це одне, укладення ж угод — інше. І далі Арістотель говорить:

"Залишається сказати про останній з трьох чинників держави, а саме: про органи судової влади. І способи її впорядкування треба визначати, виходячи з того вказаного способу. Відмінності між судами обумовлені трьома факторами: 1) хто судді; 2) що підлягає їхньому судові; 3) яким чином призначаються судді. Маю на увазі (коли говорю, хто судді): призначаються вони з числа усіх громадян чи з числа окремих; які повноваження вони мають — тобто скільки різних видів суду існує; як призначаються судді — за жеребом чи через обрання? Передовсім установимо, скільки існує різних видів суду".

Отже, Арістотель переходить до розгляду питання про судову владу. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них припускає свій більший засновок. У другій продовжує тему: "Їх є вісім..." У першій частині він каже, що після з'ясування питань про законодавчий орган та інституцію, треба розглянути третю (із згаданих вище) інституцію, а саме — судову владу. Тут варто взяти до уваги і (з'ясовані вище) способи утворення інституцій, адже вони стосуються й судової влади. А ще, розглядаючи судові органи, зважимо на три чинники, котрі зумовлюють різноманітність такої інституції. Перше: (з'ясуймо), з кого складаються суди. Друге: з котрих осіб вони утворюються. Третє: яким чином впорядковується суд. Тож філософ і виясняє це питання, (говорячи, що) туди обирають або з усіх, або тільки з окремих осіб. Коли ж мова йде про склад осіб, розуміймо сам поділ судової інституції на відділи. Потім: спосіб утворення — через жереб чи обрання. Отже, спочатку розглянемо, скільки існує видів судової влади. І Арістотель продовжує:

"Їх є вісім: 1) для приймання звіту від посадових осіб; 2) для суду над тим, хто вчинив злочин, шкідливий для держави; 3) для суду над тими, хто замислив державний переворот; 4) для розгляду позовів, що виникають між урядовцями й приватними особами з приводу оштрафування першими останніх; 5) для ведення цивільних процесів у справах, що стосуються великих торговельних угод; 6) для ведення процесів у справах про вбивства; 7) для ведення процесів, що стосуються іноземців. Суд для ведення процесів про вбивство — байдуже, чи будуть суддями одні й ті самі особи, чи інші, — ділиться, своєю чергою, на кілька видів: а) суд для розгляду злочинів навмисних;

б) ненавмисних; в) суд, коли звинувачений визнає свою провину, виправдовуючись при цьому, ніби мав на те правову підставу; г) суд над вигнанцями, яких звинувачують у вбивстві після повернення їх на батьківщину, — це той вид суду, що в афінському карному праві має назву "суд у Фреато". Подібні процеси у великих державах трапляються рідко. Суд над іноземцями веде процеси: а) іноземців проти іноземців; б) іноземців із громадянами. Нарешті, окрім усіх перерахованих видів суду, існує суд восьмий для розгляду позовів із дрібних торговельних угод — наприклад, на драхму, п'ять драхм чи трохи більше; і такі процеси слід розбирати, хоча для них і не потрібна численна суддівська колегія".

Отож Арістотель продовжує розгляд. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій торкається всіх видів діяльності судових інституцій. У другій з'ясовує, яким способом вони утворюються: "В цих державних судах..." Перше питання він ділить на дві частини. Спочатку виясняє твердження. Потім усуває певні моменти із свого розгляду: "Однак полишимо..." Тож у першій частині філософ говорить, що загалом існує вісім видів судових органів. Один з них розглядає справи, пов'язані з порушенням законів і винесенням покарань. Другий — каральний, судить тих, хто чинить щось проти держави, наприклад, проти державного службовця. Третій — це той, що судить державних зловмисників. Четвертий розглядає позови між цивільними урядовцями та приватними особами з приводу оштрафувань. П'ятий розглядає цивільні справи, що стосуються великих торговельних угод. Шостий розбирає справи про вбивства чужоземців чи тих, кого зараховують до їхнього числа. Сьомий розглядає вбивства, байдуже, що судді одні й ті самі, злочинці різні (із своєї або чужої держави). Тут можливі варіанти: судді, залежно від устрою, одні й ті самі або різні. Причому один судовий відділ розглядає ненавмисні вбивства, другий — навмисні. Коли ненавмисні — тоді до уваги беруться докази, що виправдовують вчинок, і з приводу цього ведеться розбір тієї чи іншої справи різними способами, вдаючись навіть до звичаїв. Так, коли підсудний бере голіруч розпечене залізо і зазнає при цьому опіків, за ним визнають провину, коли ж ні — виправдовують. Або ж, зв'язавши, його кидають у воду, і коли виринає — він вважається вільним, коли ж ні — злочинцем. В Афінах, подейкують, суддя змушує злочинця спускатися в колодязь, можливо, для самоочищення від злочину. Звичайно, такі заходи щодо звинувачених не мають під собою розумних підстав, бо це означає віддати людину на поталу долі й волі Божій. Тому нині рідко трапляються люди, що керуються у своїх діях розумом, а ще менше мудрих у великих державах. Сьомий судовий орган розглядає справи між іноземцями та громадянами держави. І він поділяється надвоє: один розглядає суперечливі справи між самими іноземцями. Другий веде

розбір справ між іноземцями та громадянами держави. А ще існує восьмий вид суду: він розглядає усілякі дрібні справи, наприклад, про п'ять драхм, а також ті, що не мають певного значення, але їх усі мусить розглядати суд. Бо не можна навіть такі незначні справи полишати на розсуд народу, а треба вирішувати через певний орган. А потім Арістотель говорить:

"Однак полишимо розгляд судів про вбивства і судів, що розбирають справи з чужоземцями, а поговоримо тільки про суди, які торкаються розгляду державних справ. Погано поставлена робота у цих судах призводить до усобиць і навіть повалення існуючого ладу". Таким чином, філософ виносить окремі питання за межі розгляду і каже, що про види судів і суди, які розглядають суперечки чужоземців, поговоримо в іншому місці, наразі ж полишимо розгляд цих питань, вважаючи, що треба насамперед повести мову про судові органи, які відають державними справами. Адже коли їх провадять погано (і помилково), це призводить до усобиць і повалення існуючого ладу. Саме про такі справи, котрі можуть спричинити бунти й перевороти в державі, зачіпаючи інтереси громадян, і треба вести мову. І Арістотель продовжує:

"В таких державних судах суддями неодмінно мають бути або всі громадяни для всіх перерахованих нами видів процесу — при цьому суддів призначають чи через обрання, чи за жеребом, — або суддями повинні бути всі громадяни для всіх видів процесу; тут також одна частина суддів визначається через обрання, друга за жеребом; чи, нарешті, деякі процеси розглядають судді через обрання. Отже, утворюється чотири способи впорядкування суду; і стільки ж способів буде в тому випадку, коли суддів призначають не з числа усіх громадян, і коли вони судитимуть, дотримуючись певної черги; знову ж таки, судді можуть обиратися з числа декотрих громадян для всіх справ через обрання чи також за жеребом, або в одних випадках за жеребом, в інших — через обрання; чи, нарешті, в одних випадках одні й ті самі справи розглядатимуть судді, призначені за жеребом або через обрання. Такі способи впорядкування суду, згідно з нашим підрахунком, додаються до наших поєднань. А ще ці поєднання можуть бути двоякого характеру: наприклад, одні судді можуть поповнюватися з усіх громадян, другі — з окремих, треті — з усіх і окремих, хоча б у тому випадку, коли в одному й тому самому суді частина суддів буде зі складу всіх громадян, а частина — з числа окремих; одні судді призначені за жеребом, інші — через обрання і жеребом. Отже, такі можливі поєднання судів".

Таким чином, філософ торкається способів утворення судів. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них він розглядає способи утворення судових органів. У другій характеризує способи і їхню відповідність тому чи тому устроєві: "З них суди..." Спочатку

Арістотель стверджує, що існує необхідність у тому, аби судили всі чи декотрі. Коли всі — вони вирішують усе або тільки окремі питання. Коли про всі (справи) чи загальні, то вони призначені, через обрання чи жеребом, — з усіх; своєю чергою, одні з них — жеребкуванням, другі — через обрання. Коли ж усі розбирають окремі справи, тут теж одні судитимуть обрані з окремих осіб за жеребом, другі — через обрання. Або ж їх призначають з окремих осіб — одних за жеребом, других через обрання. Отже, маємо чотири способи діяльності. Так само чотири способи упорядкування судів, коли суди складаються з числа усіх громадян. При цьому, коли судять окремі, вони розбирають усі справи або ж деякі. Коли розглядають усі справи — тоді судді призначені або через жереб з усіх, або шляхом обрання. При цьому одні з усіх судять за жеребом, другі — через обрання. І з другого варіанту теж утвориться чотири способи діяльності судів. Так, коли судять про окремі справи, одні (судді) — ті, що за жеребом, другі — через обрання; або ж тільки декотрі розглядають певні справи. І про це філософ говорить коротко, стверджуючи, що одні суди (з усіх), інші утворюються з декотрих. Потім він робить висновок, що всі ці способи схожі на попередні, котрі стосувалися діяльності державних органів влади. А також, коли поєднати й ці (варіанти), вийде ще кілька способів. От, приміром, коли ми скажемо, що судді призначаються з числа всіх або з окремих, — це відбувається на підставі другого варіанту, тобто через жереб чи обрання. А коли їх обирають тільки з окремих осіб, тут теж можливий варіант: або за жеребом, або через обрання. Насамкінець філософ робить висновок, що може вийти саме стільки способів (утворення й діяльності судових інституцій). І Арістотель завершує:

> "З них суди, перераховані на першому місці, притаманні демократії: там суддями є особи із середовища всіх громадян, вони розглядають усі справи; ті суди, що на другому місці, притаманні олігархії: в них усі справи розглядають окремі громадяни. Суди ж, названі на третьому місці, притаманні аристократії й політії: в них для одних справ (чи процесів) суддями призначають осіб з числа усіх громадян, для решти — з окремої частини".

Отже, Арістотель характеризує способи утворення судів відповідно до тієї чи тієї форми політії. І він говорить, що перші чотири відповідають тому чи іншому устроєві. Так, перший (спосіб), коли всі (судді), обрані з числа усіх громадян, розглядають усі справи, — спосіб, притаманний демократії. Другий — коли декотрі, (обрані) з окремих (громадян), вирішують усілякі справи, — спосіб, притаманний олігархії. Третій, коли суддів обирають — одних з числа окремих, других — з усіх, — спосіб, притаманний аристократії й політії.

ВИСНОВКИ ДО ЧЕТВЕРТОЇ КНИГИ

— Завданням цієї науки, оскільки вона стосується певної області (державотворення), — а в даному випадку ми маємо державний устрій, — є розгляд того, який державний устрій буде найкращим і найбажанішим; і яка (форма) кому відповідатиме. Адже в усіх мистецтвах і науках розглядається те, як досягти ідеального стану в своєму роді. (Виникає питання): а що, коли люди не прагнуть до цього або не можуть досягти? В такому випадку її завданням є не тільки розгляд найкращого державного устрою взагалі, але й те, якою мірою він може бути хорошим. Потім: який (з них) може бути таким реально. Тож треба докладно розглянути, який державний устрій хороший не взагалі, а скорше те, на яких умовах він встановлюється від початку й існує якомога довше. Треба також розглянути і спільне для них усіх, і те, що полегшує (життя громадянина) і взагалі поняття "громадянин". Тому й помиляються ті, хто трактує лише найкращий державний устрій і домагається лише спільної власності.

— Удосконалити вже встановлений державний устрій не менш складно, ніж утворити його від початку: достоту як складніше перевчити того, хто навчався погано, оскільки він так навчався від початку.

— Хто хоче розглянути ці питання, той не повинен оминати увагою і форм та відмінностей між ними, а заразом і закони та розбіжності, які існують у законах; не випускаймо з уваги й того, що закони — причини утворення даної форми державного устрою; отож і їх пристосовуймо до неї. Оскільки ж форми державного устрою різні й численні, то й закони неминуче матимуть різноманітний зміст і характер.

— З-поміж усіх відхилень від (правильних) форм найгіршою є тиранія, яка найдалі стоїть від найкращої форми — царської влади. За нею йде олігархія — відхилення аристократичного устрою, що, як відомо, йде після царської влади. Найостаннішим відхиленням є демократичний устрій, що йде від політії, котру ми відносимо до останньої з хороших форм державного устрою. Із форм, що належать до відхилень, жодна з них не краща за іншу; так, наприклад, вважав Платон, стверджуючи, що стосовно них можна вживати поняття "більш або менш порочний".

ПРО ВИДИ ДЕРЖАВНИХ УСТРОЇВ

— З огляду на різноманітність частин (населення) у державі, що мають видові відмінності, неминуче існує кілька видів того чи того державного устрою. Так, одні (з частин у державі) — злидарі, другі — заможні, треті — із середніми статками. Відомо також, що й серед заможних, убогих і середніх громадян існують різні групи. Потім —

державний устрій являє собою певну систему правління. Отже, з огляду на розподіл влади, неминуче існуватиме кілька видів державного устрою. В давнину вважали, що існує тільки два види устрою: демократичний та олігархічний. Решту ж (видів) вони зводили до двох, мов до вітрів, одні з яких — північні, другі — південні. Решта ж (вітрів), на думку стародавніх, — відхилення від них. Декотрі ж учені іншої думки, ділячи впорядковані, як вони міркують, види на аристократичний та демократичний, решту ж вважають відхиленням від них. Своєю чергою, олігархічний та демократичний устрої, як і зазначалося вище, хоч і різняться між собою з огляду на доступ до посад, однак за характером мають багато спільного; а відмінності між ними полягають саме в кількісному представництві у державних інституціях. Так, при демократії панують злидарі, котрі становлять значну частку (населення); олігархія передбачає управління заможних та знатних осіб, котрих зазвичай небагато. А ще, крім названих видів устрою, існує чимало інших. Узявши до уваги всілякі поєднання між окремими частинами в державі, можна побачити також і відмінності між видами; достеменно як поєднання шлунка, очей, вух, на думку вчених, утворюють багато видів тварин. Тож багато таких частин можна спостерегти і в державі. До останньої групи в державі можна віднести селян, ремісників, лісників і торговців. До середнього стану — зброєносців, судочинців, радників, заможних осіб, котрі виконують громадські обов'язки або є службовцями. А найвищий стан становлять ті особи, котрі можуть виконувати важливі обов'язки; так само решта, яких ми називали, а також радники і судді. Цей стан можуть становити тільки чеснотливі громадяни. (Видається, що) Сократ помилявся, характеризуючи частини держави, куди відносив тільки тих, що існують заради життя. Держава ж (як відомо) утворюється задля досягнення щасливого життя, а не просто (будь-якого) життя. Отже, коли держава має оберігати свободу, їй необхідні зброєносці, а то за своєю природою вона перетвориться на рабську й не самодостатню. Судочинці теж необхідні для держави: вони становлять немовби "душу" для її організму, вирішуючи справи і приймаючи рішення. В державі потрібні також радники, що передбачає наявність розсудливих громадян. Держава має потребу в заможних особах: вони-бо здатні взяти на себе тягар (державних справ). Держава не може також існувати без інституцій. Адже народ не наділений розумом, тому для нього необхідні керівники й проводирі. А з видів устрою, видається, найпоширеніші два: демократичний та олігархічний. Пояснюється це тим, що, мабуть, частини, з яких вони складаються, найвіддаленіші і найбільш протилежні: заможні-бо й злидарі — поняття, повністю відмінні між собою за суттю, в той час як, скажімо, ремісник, селянин, зброєносець — поняття однакові, як, зрештою, і суддя та радник. Додаймо й те, що заможних, звичайно ж, у будь-якій державі відносно небагато, а злидарів — значна частка.

ПРО ВИДИ ДЕМОКРАТИЧНОГО УСТРОЮ

— Існує кілька видів демократичного устрою та олігархічного правління.

— Перший вид демократії — коли всі у державі рівноправні; мова про те, що й заможні, і злидарі однаковою мірою користуються свободою.

— Другий вид, як і з'ясовано, — коли особи із незначними статками обіймають державні посади й користуються почестями. Тут маємо справу із формою правління охлократією.

— Третій вид — коли в державі всі користуються почестями, за винятком тих, хто підлягає покарі, і коли панують закони.

— Четвертий вид — коли всі в державі користуються правами громадянина і панує закон.

— П'ятий вид — коли всі, як і зазначалося, мають громадянські права, однак верховенство над законами мають постанови народу; і в державі велику роль відіграють окремі (впливові) особи, котрі керують народом завдяки прихильності й лестощам. При цій системі правління народ уподібнюється до тирана; і своїми постановами вони, на догоду тиранові, порушують закони. Їхній вплив на народ пояснюється тим, що вони повідомляють усілякі приємні речі стосовно політичного життя. Зрештою, даний вид як такий не може вважатися устроєм, бо при ньому не править закон; тоді як у вирішенні основних питань треба керуватися саме законами. Щодо часткових, то тут рішення може приймати народ і урядовці. Отже, вважаймо, що охлократія не є видом державного устрою.

ПРО ВИДИ ОЛІГАРХІЇ

— Перший вид олігархічного правління той, при якому панують особи з великими статками; до них бідняків не зараховують.

— Другий вид той, при якому особи з трохи меншими статками теж мають доступ до посад і обираються на вакантні місця. І тут можливі варіанти: коли обирають чеснотливців — це ознаки аристократичного устрою, коли ж тільки заможних — прикмета олігархії.

— Третій вид характеризується тим, що при ньому панує династична засада правління, тобто діти заступають своїх батьків на посаді.

— Четвертий вид — коли син заступає батька і закон не править; і він схожий на тиранію, а тому з-поміж решти видів олігархії цей найгірший — достеменно як із демократичних видів устрою найгірша охлократія.

— Часто буває також, коли громадяни живуть при одній формі державного устрою, а керуються законами, характерними для іншої форми. Найчастіше таке трапляється під час зміни (або повалення)

існуючого устрою, бо закони з попередньої форми не скасовуються одразу. Тож виходить, що вони певний час чинні, тому громадянам і за нових обставин доводиться користуватися старими законами.

ПРО ВИДИ АРИСТОКРАТІЇ

— Аристократичний устрій характеризується тим, що при ньому управляють найчеснотливіші мужі і тільки при ньому поняття "хороший муж" і "хороший громадянин" не відрізняються. Державці в такому випадку повинні вирізнятися багатством і чеснотами. І саме те, що тут до уваги беруться чесноти, відрізняє даний устрій від олігархії, а також від так званої політії, — в останньому випадку зважають не тільки на моральне обличчя особи, а й на її статки. От як у деяких державах, наприклад, у карфагенців, при обранні на посаду зважають і на чесноти, і на багатство, і на народ; тож тут маємо поєднання складників олігархії, аристократії й демократії. Нарешті, в деяких державах (при обранні на посаду) перевага надається чеснотливцям і впливу народу; це спостерігається в лакедемонців — у них якраз і видно поєднання ознак аристократії та демократії.

ПРО ВИДИ ДЕРЖАВНОГО УСТРОЮ ІЗ ЗАГАЛЬНОЮ НАЗВОЮ "ПОЛІТІЯ"

— Державний устрій під загальною назвою "політія" — це певне поєднання із складників демократії та олігархії. Звідси: державний устрій, що схиляється до демократії, зазвичай вважається політією, а той, що схиляється до олігархії, — аристократичний; останній характеризується тим, що, видається, при ньому управляють заможні й знатні.

— Досконалою політією буде та, за якої управління здійснюють найкращі мужі і найкращі закони; неправильними ж формами вважаємо ті, де відсутня покора (властям), а правильними вважаємо закони, котрим коряться. А ще правильними законами взагалі вважаються ті, які віддають перевагу чеснотам. (Зазначимо однак, що) при олігархії перевагу віддають статкам, при демократії ж — свободі. Ось чому вони не вважаються хорошими в абсолютному розумінні.

— Державний устрій із загальною назвою "політія" відмінний від аристократії насамперед своїми складниками: у політії наявні ознаки демократії та олігархії; а втім, відмінності незначні між нею й аристократією, — мова про той її вид, що поєднує в собі складники олігархії, демократії та власне аристократії.

— Найкраще поєднання у політії із складників олігархії та демократії, оскільки, беручи їх з одного й другого виду, виникає певне

середнє; і якою мірою це стосується їхньої діяльності та якою мірою (стосується) утворення державних інституцій; наприклад, при всякому олігархічному устрої обираються тільки заможні, при всякій демократії — тільки бідняки. У політії ж — громадяни із середніми статками.

— Мета досконалого поєднання складників (у політії) — усунення крайнощів демократії та олігархії, завдяки чому з'являються умови для процвітання. І справді, в ній, немов у добре поєднаній суміші, не проявляється якихось загострень.

ПРО ФОРМИ ТИРАНІЇ

— Існує три форми тиранії.

— Перша — коли (що спостерігається у варварів) декотрі особи обираються на верховні посади з необмеженими повноваженнями.

— Друга форма полягає в тому, що деякі особи — наприклад, есимнети у греків — частково підлягають законам. Тому й ці дві форми певною мірою нагадують царську форму правління. Однак вони вважаються тиранією, оскільки правителі управляють деспотично, керуючись тільки своєю волею, і нехтують законами.

— Третьою ж формою найчастіше вважається та, де жоден (із державців) не кориться законам; а ще за цієї форми правителі через насильство панують над кращими людьми задля власної вигоди, а не в інтересах підлеглих. Тож (така форма) небажана, бо ніхто з вільних не терпітиме (зі своєї волі) рабства.

ПРО НАЙКРАЩУ ФОРМУ ДЕРЖАВНОГО УСТРОЮ, МОЖЛИВУ ДЛЯ БІЛЬШОСТІ ГРОМАДЯН

— Найкращою формою державного устрою, можливою для більшості громадян, буде та, що складатиметься із середніх громадян. Усяке-бо середнє являє собою певну чеснотливість. Щасливе життя завжди пов'язане із чеснотами, для вияву яких не ставлять перепон. Середні громадяни (тобто помірковані і з середніми за розмірами статками) легко коряться велінням розуму. Виняткові особи зазвичай поводяться гордовито і легко можуть учинити переступ у важливих справах. Злидарі ж, навпаки, терплячи неймовірну скруту від нестатків, перетворюються на нікчем і в найдріб'язковіших справах поводяться підступно. Натомість "середні" громадяни підтримують правителів, не намагаються чимось вивищуватися над іншими у кращий чи гірший бік. А (як сказано) виняткові особи не хочуть коритися і не вміють цього робити; вихована в такий спосіб удома, вони, виявляючи пороки, чинять непослух і начальникам. Злидарі ж, позбавлені шля-

хетності й ведучи пікчемний спосіб життя, придатні хіба що слугувати. У повеліннях вони доводять своє невігластво. Потім: заможні зневажають злидарів, а ті їм заздрять, тому для них незнайомі такі поняття, як приязнь і товариські стосунки.

— Отже, держава, утворена із середніх громадян, зберігається дуже добре: адже вони не чинять підступів решті, оскільки живуть як певна самодостатність. Решта теж не чинить їм підступів, бо середні не дуже вирізняються. Ось чому така форма державного устрою зберігається тривалий час. Відтак і заможні не мають змоги гнобити злидарів, бо їхні інтереси відстоюють середні громадяни. Своєю чергою, у випадку невдоволення простолюду знаттю середнім громадянам треба стати на бік заможних.

— Тож корисно, аби більшість у державі складалася із середніх громадян. Адже, коли більшість становитимуть заможні, — утвориться демократія у вигляді охлократії; в обох випадках запобігти виникненню крайнощів можуть середні громадяни, не вдаючись при цьому до повстання, що й спостерігається у великих державах, де більшість — середні громадяни. Додаймо сюди й те, що найкращі закони видані свого часу вихідцями із середніх громадян; наприклад, до них належать Солон, Лікург та Харонд.

— Характерні ознаки більшості держав із демократичним або олігархічним устроєм — боротьба між заможними та бідняками. Відтак переможці, наприклад, злидарі, утворюють демократію, коли ж гору беруть заможні, — вони намагаються утворити олігархію. Тобто засновники вихована зазвичай в дусі того чи того устрою, відповідно до чого вони, схиляючись до певного виду (устрою), утворюють його.

ПРО БАЖАНІ ФОРМИ ДЕРЖАВНОГО УСТРОЮ

— Оскільки всяка держава складається з певних (якісних) понять або частин, то й вид устрою, що утворюється, відповідатиме тому чи тому якісному станові з певними співвідношеннями. Отже, коли частка простолюду перевершує (силою і кількісно) решту — виникає демократичний устрій; коли ж переважає частка заможних (як певна якість), що з надлишком заповнює нестачу в кількості, — тоді небезпідставно встановлюється влада олігархії.

— (Знаймо й те), що при певному устрої корисно залучати на свій бік середніх громадян як задля якісної, так і кількісної переваги. В обох випадках можна уникнути загострення суперечностей, скажімо, між заможними й злидарями. Тож середній стан виконує роль немовби третейського судді.

— Засновники аристократичного устрою намагаються звертати особливу увагу на багатство, однак, усуваючи простолюд (від участі в управлінні), вони припускаються помилки. Адже в такому випадку

заможні, проймаючись бажанням (до наживи), руйнують устрій більшою мірою, ніж коли б зважали на права народу.

ПРО ЗАКОНОДАВЧУ ІНСТИТУЦІЮ

— Інституція із законодавчими повноваженнями вирішує питання війни та миру, створення чи ліквідації об'єднань, прийняття чи відхилення законів, ухвалення смертних вироків, вигнання, конфіскації майна, звітності урядовців. Розв'язання таких питань при демократії стосується всіх (громадян). І це здійснюється у чотири способи.

— Один з них полягає в тому, що всі беруть участь, але не разом, а почергово, за винятком тих випадків, коли, можливо, не треба приймати законів, чи вирішувати справи стосовно устрою, чи заслуховувати звіт з боку урядовців.

— Другий (спосіб) діяльності — коли всі разом приходять на збрання, аби обрати урядовців, прийняти закони стосовно війни чи миру і заслухати звіт. Завдяки ж обранню урядовців за жеребом полегшується вирішення решти питань.

— Третій (спосіб) — коли всі сходяться, аби обрати урядовців, заслухати звіт, вирішити питання про вчинення війни і про утворення товариств. Решта ж справ покладається на урядовців, обраних із числа всіх. У випадку, коли рішення приймаються спільно, урядовці не вирішують нічого, хіба що першими висловлюють свою думку.

— Коли вирішення усіх питань покладено на небагатьох, виникає олігархічний устрій.

— Коли всі (громадяни) вирішують деякі важливі справи, решта ж питань належить до повноважень урядовців, — маємо ознаки аристократичного устрою. А коли урядовці обираються за жеребом — устрій скорше громадянський, ніж аристократичний.

— Для того щоб рішення при демократичному устрої було чеснішим, необхідно на зібрання закликати заможних і шляхом жеребкування однаковою мірою залучати до участі в роботі законодавчого органу та скликати на зібрання різні частини (громадян), задля збереження рівності.

— З другого боку, для олігархів корисно для прийняття чеснішого рішення закликати декого з народу; із них вибрати дорадців та охоронців закону. А ще надавати більше прав народові у розгляді й скасуванні рішень, тобто давати йому більше повноважень.

ПРО ДЕРЖАВНІ ІНСТИТУЦІЇ

— Не всі особи, обрані за жеребом, придатні для певної політичної діяльності — наприклад, жерці й префекти, а також урядовці; натомість таке право дано тим, хто має повноваження вирішувати, постановляти і приймати судові ухвали (візьмімо до уваги особливо останнє).

— У великих державах корисно вирішувати певні питання окремим інституціям, оскільки для цього є досить народу і тому, що окремі особи дбатимуть краще про вирішення справ.

— У невеликих державах деяким інституціям треба надавати більші повноваження, зважаючи на малолюдність країни. Адже окремі інституції (у своїй діяльності) не заважатимуть одна одній — достоту як кілька світильників, встановлені на одному постаменті, не заважають один одному.

— Інколи, зважаючи на умови місцевості та осіб, державні інституції можна об'єднувати в одну. Коли ж вони діють у місцях, віддалених одне від одного, як це звичайно буває у великих державах, або не можна визначити межі (їхніх повноважень), — у такому випадку недоцільно з'єднувати інституції в одну. Коли ж межі їхньої діяльності стикаються і умови місцевості сприятливі — наприклад, у невеликих державах, — тоді дві або більше інституцій можна об'єднати.

ПРО УТВОРЕННЯ ІНСТИТУЦІЙ

— Утворення інституцій може відбуватися трьома різними способами: по-перше, урядовців обирають або всі, або декотрі; і обирають їх або з усіх, або з декого, за жеребом або через обрання. З огляду на відмінності між цими способами, усілякі поєднання збільшують кількість варіантів. Так, коли взяти перший спосіб, де урядовців обирають усі або декотрі, і коли взяти перший різновид, тобто коли обирають усі, — тоді теж можуть обирати з усіх або з декого. І коли з декого — то через жереб або обрання. Коли ж окремі, тоді (стверджую), що теж обирають усі чи декотрі. А коли з декого, тоді або за жеребом, або через обрання. І в такому дусі можна говорити про решту способів.

— Із названих вище способів виникають дві відмінності в демократичному устрої: (перша, коли) всі обирають з усіх через жереб, або вибори, чи (друга відмінність), коли частково за жеребом, а частково через обрання.

— Громадянський устрій виникає тоді, коли не всі разом, але з усіх призначають урядовців: або з декого, або частково з усіх; частково ж із декого; за жеребом або через обрання; або частково за жеребом, частково ж через обрання.

— Декотрих (осіб) призначають з усіх частково через обрання, частково за жеребом — (у такому випадку) ознаки олігархії. І подібним чином декого з визначених: або за жеребом, або через обрання.

— Декотрих осіб обирають з усіх, і з декотрих обирають усі — це характерні ознаки аристократичного ладу.

ПРО СУДОВІ ІНСТИТУЦІЇ

— Є вісім видів судових інституцій, а саме:

1) орган, що відає звітністю з боку урядовців;

2) орган, що притягує до відповідальності тих, хто привселюдно порушує закон, чинячи комусь кривду;

3) так само тих, хто чинить шкоду державному устроєві; також карає за злочини, вчинені передовсім державним і приватним особам;

4) орган, що відає приватними угодами;

5) орган, що розслідує вбивства — навмисні, випадкові й ненавмисні;

6) орган, що розв'язує суперечливі питання;

7) орган, що відає справами чужоземців і розглядає позови між ними й громадянами;

8) орган, що розглядає приватні справи, — наприклад, коли треба (віддати комусь) п'ять драхм, або всілякі дрібниці, котрі недоцільно виносити на присуд натовпу.

— А ще політичні справи треба вирішувати з належною справедливістю. Адже в протилежному випадку, коли їх розв'язано помилково, спалахують повстання й відбуваються зміни в державному устрої.

— Судочинців, котрі відають усіма вказаними вище справами, треба призначати або за жеребом, або через обрання, або частково за жеребом, частково через обрання. Чи то декого (обирати) частково за жеребом, частково через обрання, подвоюючи кількість варіантів у зв'язаний вище спосіб.

Книга п'ята

"Майже все те, про що ми мали намір сказати, розглянуто. Тепер ми повинні з'ясувати, які зміни можуть відбуватися в державі, скільки їх і якого характеру вони бувають. Які руйнівні чинники містить у собі кожна з форм державного устрою; яка з цих форм переважно в яку переходить. А ще — якими засобами самозахисту володіє кожна з форм державного устрою взагалі, і, нарешті, завдяки чому зберігається кожна з форм".

Отже, з'ясувавши відмінності між різними формами державного устрою загалом і частково, Арістотель у цій книзі переходить до розгляду тих чинників, що можуть рятувати або руйнувати державу. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій припускає більший засновок, розвиваючи тему. У другій продовжує розгляд, коли говорить: "Насамперед візьмімо...". Спочатку філософ говорить, що, визначивши це, треба повести мову про чинники, які руйнують державу, і скільки їх існує, якого характеру бувають руйнівні й рятівні чинники для держави, і завдяки чому та в яку форму переходить той чи той устрій, оскільки одна форма державного устрою може змінюватися й переходити в іншу. Тому слід з'ясувати чинники, які зберігають той чи той устрій, і (як у загальному, так і на прикладах) розкрити це, тобто вияснити, що вберігає від загибелі певний устрій. А ще (говорить він) розгляньмо, завдяки чому держава зберігається найбільшою мірою. Про решту ж, що ми хотіли з'ясувати на початку, — нами розглянуто майже все. І філософ вживає слово "майже", бо вище він згадував про утворення інституцій, але не розкрив питання до кінця, полишаючи розгляд в наступному, тобто даному розділі. А потім Арістотель говорить:

"Насамперед візьмемо до уваги таку засаду: коли утворювалася переважна більшість форм державного ладу, то панувала загальна згода стосовно того, що вони спираються на право й відносну рівність. Але насправді відбувалося відхилення, про що було сказано раніше. Так, демократичний устрій виник на підставі тієї думки, що відносна рівність тягне за собою й абсолютну рівність (вважають-бо, що, коли всі рівні, вони рівні в усьому). Засадою ж олігархічного устрою вважалася та, що відносна нерівність обумовлює собою і нерівність абсолютну. Мовляв, коли існує майнова нерівність, то з неї, в силу цього, випливає й абсолютна нерівність. Відтак, посилаючись на цілковиту

рівність у демократіях, усі й претендують на повну рівноправність; в олігархіях же, на підставі твердження про нерівність, вважають, ніби вони повинні мати більше прав, тому більшість в олігархіях не користується рівними правами. Певною мірою всі форми державного ладу (що розвинулися на таких засадах) мають виправдання, але в абсолютному розумінні вони відхиляються від цих засад".

Отже, Арістотель розвиває думку далі. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій продовжує вести мову про розвиток і занепад державного устрою, спираючись на свій більший засновок. У другій стосовно цього спростовує Платонову думку — в кінці цієї книги, коли говорить: "У державному устрої..." Перше філософ ділить на дві частини. І спочатку з'ясовує причини занепаду та процвітання названих вище форм державного устрою, а саме тих, де управляє кілька осіб. Далі визначає причини занепаду і процвітання монархій, тобто тиранії та царської влади: "Залишається тепер..." Отож перше він ділить на дві частини. У першій з них з'ясовує причини занепаду державних устроїв, де управляє кілька осіб. Потім з'ясовує причини процвітання: "Про збереження..." Тут перше він знову ділить на дві частини. Спочатку припускає корінну засаду занепаду. Потім з'ясовує скорше безпосередні причини і чинники, що призводять до занепаду (держави): "Оскільки..." І перше ділить на дві частини. У першій з них він зазначає, в чому полягає головна причина занепаду державного устрою та яким чином він змінюється. В другій узагальнює причини, додаючи: "Там, де..." Тут філософ вирізняє два моменти. Спочатку з'ясовує причину занепаду. Далі стверджує, в які форми переходить (той чи той устрій): "І викликані ними..." Тут він перше ділить на дві частини. У першій з них припускає певне твердження. Потім з цього робить висновок про головну причину занепаду державних устроїв: "З цієї причини..." У першій частині філософ говорить, що, розглядаючи причини руйнування держави, слід спочатку виходити з тієї засади, що деякі форми державного ладу — правильні, деякі ж — ні; і (він) каже, що всі прагнуть установлення певної справедливості й рівності на підставі пропорції. Пояснення цьому таке: всі бажають процвітання держави, але вона не може процвітати без об'єднання людей; останнє ж можливе на засадах рівності, що загалом справедливо. Отже, всі прагнуть установлення певної справедливості й рівності. Багато хто, однак, помиляється, з'ясовуючи поняття "справедливість". Декотрі ж хибно тлумачать саме його. Так, у демократичних державах вважають, що, коли панує рівність у чомусь, вона повинна панувати у всьому, тобто всі повинні мати однаковий доступ до управління чи до чогось іншого, сприймаючи рівність в абсолютному сенсі, оскільки громадяни вільні й рівні. При олігархії ж міркують: мовляв, коли панує нерівність у чомусь, то вона повинна поширюватись на всі сторони

суспільного життя, — скажімо, доступ до влади не мусить бути однаковим для всіх; коли ж нерівність панує і в багатстві, то користуватися загальними благами повинні теж неоднаковою мірою. Але не (вважаймо), ніби нерівність у багатстві тягне за собою цілковиту рівність; рівність у свободі теж не створює абсолютної рівності, оскільки багатство і свобода не є людськими благами на підставі того, що є людина. Отже, зрозуміло: всі прагнуть досягти рівності (в демократії). І потім говориться (згідно з думкою декотрих): оскільки певні особи мають рівні права, то вони повинні отримувати однакову частку із загальних благ. І коли всі будуть рівними на засадах демократії, то всі повинні отримувати однакову частку із загальних благ; але вільні — рівні (між собою), отже (хибно міркують вони), повинні отримувати однакову частку із загальних благ. Але ж зрозуміло, що це твердження хибне як у відносному, так і в абсолютному сенсі. При олігархії, навпаки, вважається, що, оскільки вони відносно решти громадян нерівні й перевершують їх, то повинні отримувати більшу частку; і їм (олігархам) слід віддавати перевагу при розподілі благ. А "більше" як таке породжує нерівність. Тому зрозуміло, що всі в умовах панування такої форми (устрою) домагаються справедливості в іншому розумінні; однак щодо чеснотливості вони перебувають в однаковому становищі. А далі Арістотель говорить:

> "З цієї причини ті чи інші (частини громадян), оскільки державний устрій суперечить їхнім уявлянням, зчиняють бунти".

Із сказаного вище Арістотель робить висновок про першопричину занепаду державного устрою. І спочатку він з'ясовує це. Потім додає ще одну причину: "Трапляються..." Перше він ділить на дві частини. У першій доводить твердження. У другій з'ясовує, хто належить до тих осіб, котрі мають справедливі підстави спричинити незлагоди, однак утримуються від таких дій: "Із загального погляду..." У першій частині філософ говорить, що дехто на підставі певних достоїнств мають користуватися загальними благами; інколи ж не отримують їх з якоїсь причини і, вважаючи себе достойними благ, зчиняють бунти в державі, змінюють державний устрій, оскільки не отримують того, що, на їхню думку, їм належить; їм видається, ніби це несправедливо і вони зазнають зневаги. Це і є причиною бунтів. І Арістотель продовжує:

> "Виходячи із загального погляду, вони мають справедливі причини для бунтів, але ті, хто вирізняється чеснотами, вдаються до цього дуже рідко. Хоча саме такі особи, оскільки вони вирізняються з-поміж решти, і мали б дуже логічну на це підставу".

Арістотель робить висновок про те, які громадяни можуть зчиняти бунти, виходячи із справедливих міркувань, однак не роблять цього. І він говорить, що саме вони мають дуже слушні підстави учиняти бунт

у державі, але, вирізняючись своїми чеснотами, не вдаються до таких дій, або подібне трапляється рідко. І пояснення цьому таке: справді, особи, котрі перевершують у чомусь решту, не отримуючи належної частки на підставі своїх переваг, зазнають несправедливості. Але чеснотливі громадяни, вирізняючись з-поміж інших, взагалі перевершують усіх; тож, коли вони не отримують належної частки на підставі тієї чеснотливості, щодо них буде вчинено несправедливість. І коли вони переважають усіх у тому, що становить поняття "абсолютне благо", то з найбільшими підставами можуть висловлювати своє невдоволення і бунтувати. Але вони не вдаються до подібних дій з двох причин: (по-перше), оскільки незлагоди в державі часто завдають збитків усім. Розумна ж людина в такому випадку найчастіше віддає перевагу державним, а не власним інтересам, через що й не загострює ситуації. (По-друге), для вчинення бунту необхідно, аби котрийсь (бунтівник) мав справедливі підстави і володів силою; чеснотливі ж (громадяни) найчастіше не мають її; при цьому вони вважають, ніби у них немає слушних підстав (для невдоволення), і тому не зчиняють бунтів. Та коли обставини складуться так, що хтось має слушні підстави, й володіє силою, і його дії не завдадуть шкоди загальному благу, — він зчиняє бунт із слушних міркувань і вчинить помилку, коли утримається від таких дій. А далі Арістотель каже:

> "Трапляються й такі особи видатного і знатного походження, котрі вважають себе достойнішими за інших: адже шляхетність у походженні визнається за тими, хто від предків успадковує доблесть і багатство. Ось тут, я сказав би, кореняться причини і джерела бунтів".

Таким чином, Арістотель додає ще одну причину занепаду держави. І він говорить, що декотрі особи, оскільки переважають решту походженням, вважають, ніби, з огляду на власні (цілковиті) переваги, вони гідні того, аби мати більше прав і почестей. Такими вважаються люди, котрі успадкували багатство і чесноти від предків. І тому, коли, на їхню думку, вони не користуються загальними благами відповідно до свого достоїнства, — такі особи зчиняють бунти. Відтак філософ робить висновок, що це і є причини та джерела заворушень, які виникають у державах. І такі причини він відносить до першої, тобто говорить, що корінь заколотів — видатне походження і що такі особи (як вони міркують) не користуються благами відповідно до свого достоїнства. І Арістотель продовжує:

> "І викликані ними державні перевороти бувають двоякого роду: одні хочуть змінити демократичний устрій на олігархічний, олігархічний — на демократичний, олігархію й демократію — на аристократію і політію, чи навпаки".

Тут Арістотель розглядає, які способи заміни (одного устрою іншим). І свої міркування він ділить на чотири частини, оскільки з'ясовує чотири способи. Другий: "Буває й так..." Третій: "Потім: зміни в державному устрої..." Четвертий: "Іноді зміни в державному устрої..." У першій частині він говорить, що внаслідок бунтів у державі відбуваються зміни державного устрою. По-перше, коли відбувається зміна державного устрою, змінюється і його форма: наприклад, таке державне впорядкування, як демократія, може перейти в олігархію, і навпаки. Своєю чергою, з них може утворитися політія чи аристократичний спосіб правління, або ж навпаки. А потім Арістотель каже:

"Буває й так, що існуючий державний лад не прагнуть замінити, він залишається незмінним, але партія, що очолює бунт, намагається сама взяти правління у свої руки, — наприклад, при монархічному чи олігархічному ладі".

Отже, Арістотель з'ясовує другий спосіб. І говорить, що інколи змінюється тільки форма державного устрою, а сам устрій залишається незмінним, тобто призвідці бунтів підтримують ті самі порядки. Але до влади приходять інші люди, котрі бажають зберегти той самий устрій власними зусиллями і за сприяння друзів, як це буває при олігархічному правлінні або при царській владі; тобто сам устрій (олігархія чи монархія) зберігається, але інколи влада міняється і встановлюється інша. І далі Арістотель говорить:

"Потім: зміна державного устрою має на меті укріпити або ослабити (той чи той державний устрій). Наприклад, олігархію намагаються зробити більш чи менш олігархічною, демократію — більш чи менш демократичною; достоту так і при решті форм: або їх зміцнити, або ж послабити".

Арістотель з'ясовує третій спосіб зміни (устрою). І говорить, що, своєю чергою, зміна державного устрою може відбуватися не в бік якогось іншого, а тільки з метою зміцнити або послабити той чи той устрій. Наприклад, олігархічне правління може посилюватися чи послаблюватися; так само із демократичним правлінням: воно може або посилюватися, або послаблюватися; так само і з рештою форм: зміни відбуваються в бік або посилення, або ж послаблення. І філософ продовжує:

"Іноді державний переворот має на меті зробити тільки часткові зміни в державному устрої, наприклад, заснувати чи скасувати якусь інституцію. Так, говорять, в Лакедемоні Лісандр намагався скасувати царську владу, а цар Павсаній — знищити ефорію. В Епідамі державний устрій теж змінився так, що замість філархів було засновано раду. В конституції елейців було вписано, щоб громадян, котрі мають політичні права в них, залучали до обіймання посад, коли відбувалося обрання якоїсь посадової особи. В цій політії панував олігархічний устрій, оскільки до посади залучалася лише одна особа".

Отже, Арістотель з'ясовує четвертий спосіб змін. Він каже (і це по-четверте), що призвідці переворотів мають на меті тільки часткові зміни в державному устрої: наприклад, одна інституція ліквідовується, натомість встановлюється друга. Так було вчинено в Лакедемонії, де Лісандр намагався скасувати царську владу. Так само й інший цар, на ім'я Павсаній, свого часу спробував було знищити посаду ефорів, котрі мали право скликати зібрання народу. Подібно до цього і в тій державі, що має назву Епідамн, було частково змінено державний устрій. В ній (поряд з першою) існувала ще одна (верховна) інституція, яку було скасовано й утворено раду старійшин; побачивши, що прихильників такої інституції було чимало, вони перетворили її у сенат (тобто раду старійшин). На підставі постанов в елійців усі посадові особи обиралися із загального числа. Тому всі урядовці, котрі мали повноваження в державі, обираючи до якоїсь із інституцій, робили це так, аби було менше обману. А та інституція, яку було ліквідовано, була за характером олігархічною; і в тій державі правила одна особа, а не кілька чи багато. А потім Арістотель говорить:

> "Взагалі, скрізь причиною обурень буває нерівність, причому співвідношення її між особами не відповідає (правильним уявленням про нерівність). Адже й довічна царська влада є нерівність, оскільки вона виявлятиметься і над особами, що перебувають в однаковому становищі. Отож саме ті, котрі добиваються рівності, зчиняють бунти".

Таким чином, Арістотель узагальнює причину бунтів, аналізуючи її. І спочатку він торкається причини повстань. Потім з'ясовує одне із тверджень: "Рівність же..." У першій частині він каже, що скрізь повстання вибухають через нерівність; і не тільки серед рівних на підставі того, що в чомусь між ними існує однакове співвідношення: наприклад, багатий і вбогий не рівні між собою з погляду на володіння матеріальним статком, тоді буває, що рівність виникає на підставі пропорції. Так само, коли хтось більш або менш чеснотливий; але ж трапляється й так, що серед нерівних існує нерівність на підставі співвідношення (в чомусь); наприклад, коли хтось має більше достоїнство від решти завдяки чеснотам, то йому належить бути царем, але не довічним. Адже, можливо, його достоїнство у чеснотливості не настільки переважає достоїнство решти, наскільки довічне царювання як почесть переважає честь решти. І тому серед нерівних (за становищем) виникає загалом ще й нерівність у чомусь на підставі пропорції. Отже, ті, котрі (на підставі універсального погляду) вважають, що рівність повинна бути універсальною, з огляду на її відсутність і зчиняють бунти в державі. І розуміймо, що безпосередня засада їхніх дій — вибори. Своєю чергою, вибори зумовлюють існування законодавчого органу. Для нього необхідні особи із практичним розумом. Тому практичний інтелект — основна засада, якою керуються при

цьому дані особи. Головною ж засадою такого інтелекту є бажання досягти правильної мети; тому й засада, якою керуються невдоволені особи у своїх діях, — прагнення окреслити правильну мету. Бажання ж досягти правильної мети передумовлює інтелектуальне споглядання, тому останнє і є причиною і засадою, якою керуються (такі) особи у своїх діях. А наскільки воно стосується цього, філософ вказав раніше, тобто що вважати (корінною) причиною повстань. Засада ж інтелекту є те, що́ піддається розумінню; і це є нерівність. Виходячи з цього, він говорить, що нерівність — причина повстань. А потім Арістотель каже:

"Рівність же буває двоякою: із погляду кількості та якості (достоїнства). Під кількісною рівністю я розумію однаковість і рівність у кількості чи розмірах як таких, під якісною ж — рівність, що існує у певних співвідношеннях. Наприклад, на підставі кількості три більше двох, два більше одного; у якісному (пропорційному) відношенні — чотири більше двох і два більше одного однаковою мірою: адже два — це половина чотирьох, одиниці — половина двох".

Арістотель з'ясовує твердження, тобто поняття про рівність. І спочатку викладає зміст його. Потім характеризує відмінності між певними твердженнями: "Згоджуюсь у тому..." Стосовно першого розуміємо, що пропорція є співвідношенням між двома кількісними поняттями. Своєю чергою, пропорційність — співвідношення між пропорціями, складене з чотирьох термінів: або на підставі конкретних (предметних) понять, або абстрагованих. Характерною ознакою такої пропорції є рівність, чи схожість, або на підставі рівності у кількісному відношенні, або на підставі рівності у достоїнстві чи однаковості. Тобто філософ говорить, що рівність двояка: існує числова рівність і за достоїнством. І роз'яснює, що числова рівність виражається на підставі розмірів чи кількості. А рівність за достоїнством виражається як така на підставі схожості. І він розкриває це на прикладах: скажімо, числова рівність — два так відноситься до одного, як три до двох (тобто різниця між ними одиниця). Рівність же за достоїнством (або якісна) буває тоді, коли ми скажемо, що чотири відноситься до двох як два до одного. І як два є половина чотирьох, так і один — половина двох. А далі Арістотель говорить:

"Згоджуюсь у тому, що абсолютно справедливим може бути тільки рівність за якістю (достоїнством); люди ж бо сперечаються між собою, як про це мовилося раніше, в такому: одні вважають, що, коли вони рівні відносно (у чомусь), то мають бути рівними у всьому (абсолютно). Інші, визнаючи себе такими, що в чомусь переважають (решту), уявляють, що вони повинні переважати в усьому".

Отже, Арістотель з'ясовує розбіжності між певними твердженнями. І каже, ще всі ті, хто хоче рівності за достоїнством у демократичному

й олігархічному устрої, по-різному тлумачать це поняття. І спочатку він розкриває це. Потім вносить поправку: "З цієї причини..." У першій частині філософ говорить: всі згоджуються в тому, що справедливість існує на підставі достоїнства, однак розходяться в іншому. Так, прихильники (демократії) вважають, що коли люди рівні в чомусь (наприклад, відносно свободи), вони мають бути рівними в усьому й користуватися однаковою мірою загальними благами. Прихильники ж олігархії стверджують: мовляв, коли одні в чомусь нерівні (наприклад, у володінні майном), то вони мусять бути нерівними в усьому і користуватися неоднаковими почестями й благами. А потім Арістотель каже:

> "З цієї причини й виникають переважно дві форми державного устрою — демократія й олігархія: знатність і чеснотливість притаманні небагатьом, а протилежні якості подибуємо скрізь. Людей шляхетного походження і чеснотливих в будь-якому краї не набереться й сотні, тоді як заможних і злидарів — велика кількість".

Тут Арістотель вносить поправку. І спочатку він з'ясовує її зміст. Потім доводить, що демократичний та олігархічний устрій неправильно впорядковані: "Взагалі-то..." У першій частині філософ говорить, що, виходячи з таких міркувань, прихильники демократії домагаються рівності, прихильники ж олігархії — нерівності. Тому демократія й олігархія — найбільш виражені протилежності. Шляхетність-бо — це схильність до чеснотливості, і вона притаманна небагатьом людям; а бідність ми бачимо скрізь. Взагалі, шляхетних і чеснотливих осіб назбирується заледве сотня (в тій чи тій державі), бідні ж (як і багатії) подибуються в більшості країв. І тому часто форма державного устрою буває або олігархічною, або демократичною. І Арістотель продовжує:

> "Взагалі-то встановити той чи інший вид рівності в усьому — річ невдячна. І за доказ цього править результат таких спроб: жодна з форм державного устрою, що спирається на такі засади цілковитої рівності, не залишається стійкою. Пояснюється це тим, що помилкова засада може призвести до того чи того поганого наслідку. Тому правильніше було б поєднувати кількісну рівність із якісною".

Отже, Арістотель доводить, що помилкові обидві форми устрою, оскільки неправильно впорядковані. І спочатку він з'ясовує зміст (поняття). Потім доводить, що демократичний устрій стійкіший: "В усякому разі..." У першій частині він каже, що в обох випадках — і в погано впорядкованій демократії, де домагаються рівності на підставі свободи, і в олігархії, де рівність — на підставі багатства, — наслідок такий, що жодна з цих форм не є сталою.І причина зрозуміла: там, де сама основа порочна й невпорядкована, неможливо досягти хорошої мети. Ці ж форми невпорядковані. І хоч на початку ця невпорядко-

ваність видається незначною, однак у досягненні мети такий стан справ обертається непоправною шкодою і злобою. Тож подібний устрій не може бути сталим, тому і та, й інша форми існують недовго. І оскільки обидві ці форми (устрою) порочні й невпорядковані, то, аби вони були тривалішими, необхідно при обох формах інколи вдаватися до встановлення рівності на підставі арифметичної пропорції, коли рівність полягає у різниці: наприклад, три відноситься до двох, як два до одного. Інколи ж рівність виражається на підставі достоїнства, як-от: чотири відноситься до двох так, як два до одного. А потім Арістотель говорить:

"В усякому разі, демократичний устрій буде надійнішим (ніж олігархічний) і зазнає менше потрясінь. Адже саме в олігархічному устрою приховуються зародки майбутніх чвар, причому двоякого роду: по-перше, незгоди між самими олігархами, по-друге, чвари олігархів з народом. У демократичних же державах буває тільки один вид обурень, а саме: проти олігархії; бо ж слід наголосити, що сам проти себе народ не бунтуватиме".

"Тут Арістотель доводить, що демократичний устрій надійніший і спричиняє менше невдоволення, (ніж олігархічний). І свої міркування він ділить на дві частини, оскільки доводить власне твердження на підставі двох пояснень. Друге: "А ще..." У першій частині філософ говорить, що, попри погано впорядковану систему правління демократів та олігархів, демократичний устрій, однак, надійніший і зазнає менше потрясінь, ніж олігархія. І пояснення цьому таке: надійніша та форма державного устрою, при якій менше потрясінь. А при демократичному устрої їх трапляється менше, ніж при олігархічному, бо при олігархії виникають бунти з двох причин: через чвари між самими олігархами та між олігархами й народом. Зі свого боку, в демократичних державах існує одна причина для невдоволення: через чвари між багатими й бідними. Між останніми ж внутрішніх чвар не існує, бо само по собі це було б гідне ганьби. Адже злидарі дійдуть згоди між собою скорше, ніж з багатими. І Арістотель продовжує:

"А ще політія, яка спирається на панування середніх прошарків, стоїть ближче до демократії, ніж до олігархії, а політія з усіх згаданих нами форм державного устрою найнадійніша".

Філософ наводить друге пояснення і говорить, що зрозуміло: демократія надійніша, оскільки, складаючись із середніх громадян, вона стоїть ближче до демократії, ніж до олігархії, де панує небагато осіб. Але ж середня політія найбільш надійна й убезпечена від усіляких потрясінь з-поміж таких політій, які відхиляються від найкращої. А та, що стоїть ближче відносно найбільш надійної, і є надійнішою, ніж олігархічне правління. А потім Арістотель говорить:

"Оскільки ми маємо намір розглянути причини бунтів і переворотів у державі, то нам необхідно передовсім дослідити питання про корінні причини взагалі. Таких причин можна назвати три; кожну з них, з'ясувавши саму по собі, і слід насамперед охарактеризувати в її основних рисах. По-перше, треба знати настрої осіб, котрі зчиняють бунт; по-друге, мету, яку вони ставлять перед собою; і, по-третє, чим, власне, починаються політичні смути й чвари між громадянами".

З'ясувавши корінь і причину занепаду державного устрою та способи, в які він змінюється, філософ визначає причини занепаду і зміни в загальних рисах. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій виясняє в загальних рисах причини занепаду державного устрою, не переходячи до якогось конкретного виду. В другій з'ясовує причини занепаду на прикладі одного з устроїв: "Але слід..." Тут перше філософ ділить на три частини. І спочатку визначає причини переворотів у державах з різним устроєм. Потім розглядає межі цих змін, стверджуючи, в який з видів устрою відбувається перехід: "Державні перевороти..." У третій частині розкриває, як найчастіше відбувається цей переворот: "Державний устрій..." Тут перше він ділить на дві частини. У першій припускає свій більший засновок. У другій розвиває тему: "Що ж до намірів осіб..." Спочатку він говорить, що, оскільки наш намір такий, аби розглянути, з яких причин виникають бунти і змінюється устрій, візьмімо спершу до уваги і в загальних рисах корінні причини змін і занепаду державного устрою. Загалом існує три причини переворотів, про які нам слід поговорити окремо й послідовно. По-перше, розглянемо, як налаштовані люди, котрі зчиняють бунти і перевороти в політіях. По-друге, з якою метою вони роблять це. По-третє, які причини того, що вони схиляються до чвар і (бунтів). А далі Арістотель каже:

"Що ж до намірів осіб, котрі готують державний переворот, то головним приводом до нього є те, що ми вже згадували. А саме: одні, піднімаючи повстання, прагнуть до рівноправності на тій підставі, що вони, маючи рівні права з особами привілейованого стану, залишаються обділеними. Другі, навпаки, прагнучи до нерівності й переваг в усьому, ремствують на те, що не мають більше порівняно з рештою. Вказані претензії в одних випадках бувають справедливими, в інших — ні; коли повстання піднімають ті, у кого менше прав, з метою урівнятися (в правах) із тими, у кого їх більше, — це справедливо; коли ж повстання піднімають ті, хто користується більшими правами порівняно з рештою, для того щоб добитися ще більше прав, — це вже несправедливо. Тож сказаного досить для з'ясування тих настроїв, якими керуються призвідці повстання".

Отже, Арістотель розвиває тему. І свої міркування ділить на дві частини. У першій він показує, яким чином поводяться ті, хто вдається до повстань і зчиняє бунти. Потім — з якою метою вони роблять це:

"Метою повстань..." Насамкінець — які причини і джерела (бунтів) та скільки їх; і з яких мотивів учасники налаштовані чинити бунти: "Зовнішніх причин..." У першій частині філософ говорить про причини, якими керуються ті, хто вдається до бунтів і колотнеч. Трапляються такі (особи), котрі (про що вже йшла мова раніше), прагнучи встановити рівність, оскільки вважають, ніби їх обділено, зчиняють бунти, аби домогтися рівності чи зрівнятися з тими, хто, на їхню думку, отримує більше. Другі ж, навпаки, намагаються утвердити нерівність, міркуючи, ніби вони повинні мати ще більше прав (порівняно з рештою) і перевершувати всіх. Тому, коли вони вважають, що мають менше прав, ніж їм належить, — то й зчиняють повстання. Але, мабуть, ці вимоги (тобто користуватися переважними правами і домагатися рівності) — справедливі й несправедливі. З одного боку, коли хтось має достоїнства, аби користуватися рівними правами, наприклад, виявляючи чесноти, і взагалі усіма сторонами не поступається решті, тоді домагатися цього справедливо. Коли ж хтось недостойний — тоді його вимоги безпідставні. Так само хтось може домагатися переваг і нерівності — це і справедливо, й несправедливо; наприклад, коли він перевершує решту в чеснотах (що становить поняття "благо"), тоді його вимоги слушні; а коли, навпаки, хтось нічим не вирізняється, однак ставить такі вимоги, — це несправедливо з його боку. Отже, зчиняти бунти можуть особи, які отримують менше, але хочуть зрівнятися з рештою в отриманні (благ); або ті, котрі користуються рівними правами, однак домагаються більшого, — вони теж вдаються до бунтівних дій, хоч це породжує несправедливість. Відтак філософ робить висновок, що настрої тих осіб, котрі спричиняють неспокій у державі, з'ясовано. І з цього розуміймо, що рівність пов'язана з достоїнством, оскільки є благом для людини (як певної реальності). Благо ж для людини двояке за змістом: одне внутрішнє, і воно, своєю чергою, ділиться, бо одне благо пов'язане з внутрішнім станом людини — наприклад, її здоров'ям, — друге зовнішнє, от як знання, чеснотливість тощо. І вони вважаються абсолютними благами. Інші (людські) блага — відносні, наприклад, володіння багатствами, користування почестями тощо. І тому абсолютні блага не треба пов'язувати із відносними; своєю чергою, достоїнства людини співвідносяться із достоїнствами кожного (з благ) узагалі. Ось чому при олігархії, оскільки справедливість визначається на підставі цих благ як певне відносне, — поняття "справедливість" сприймають як відносне, а не абсолютне. І, виходячи з таких мотивів, у них вважається, що повстання має під собою підстави, коли призвідці домагаються переваг (порівняно з рештою). І той, хто домагається рівності на підставі достоїнства (наприклад, багатства) як чогось абсолютного (на його думку), зчиняє бунт на слушних підставах, за умови, що така особа має чесноти. І це

не є абсолютне благо, а відносне. Тому при цій формі державного устрою рівність спирається на блага. При демократії предметом розгляду є свобода, тобто ставиться умова, аби ніхто не служив іншому тілом чи в роботі. І це не є благо абсолютне, а відносне. Тож при такій формі державного устрою рівність спирається на свободу, бо несправедливість розглядається не в абсолютному розумінні, а у відносному. Отже, з'ясували, якими настроями керуються люди і яким чином вони налаштовані, коли зчиняють бунти. А далі філософ говорить:

> "Метою повстань є прагнення до збагачення і почестей або уникнення того, що їм протилежне; в державах відбуваються повстання і через страх утратити громадянські права, й через небажання сплачувати накладений штраф, байдуже, чи це у власних інтересах, чи в інтересах друзів".

Арістотель аналізує, з якою метою піднімають повстання. І вказує, що одна мета пов'язана з істиною, — от як досягнення внутрішнього (душевного) блага. Інша мета — видима, тобто досягнення тілесного блага; адже у своїй діяльності людині притаманно домагатися абсолютної мети й видимої. І тілесне благо — розкішний спосіб життя, благо для душі — користування почестями. Отже, філософ говорить, що це і є дві причини, з яких зчиняються чвари. Тобто одна з них — прагнення збагатитись, а під багатством розуміють усі тілесні блага як відносні. Інша причина — почесті; тут мова про абсолютні блага, куди входять блага душі. Зчиняють бунти так само з метою уникнути чогось протилежного (цьому), наприклад, покарань чи втрати почестей. Через покарання, бо домагатися збагачення й уникати штрафів — речі одного й того самого змісту. Через втрату почестей — бо домагатися їх і уникати чогось протилежного — речі однакові за змістом. Та оскільки друг є немовби друге "я", то філософ додає, що повстання чиняться через власну честь чи (свої) збитки або збитки (своїх) друзів. А потім Арістотель каже:

> "Зовнішніх причин (для політичних) рухів, що налаштовують громадян проти (держави) й спонукають їх висувати вказані вище вимоги, є сім, про що вже говорилося (про мету заколотів), але (їхня) дія неоднакова. Прагнення отримати прибуток і пошану взаємно дратує людей — не тому, що вони бажають мати їх, як сказано раніше, а тому, що вони бачать, як люди — одні справедливо, інші несправедливо, порівняно з ними — користуються привілеями. А ще рештою причин для взаємного роздратування людей бувають: нахабність, страх, зверхність, презирство, незмірне вивищення (тих чи тих прошарків населення в державі); з другого боку, приводом для обурень є: підступи, що чинять одні іншим при заміщенні посад, презирливе ставлення (до тих чи тих осіб), нерішучість (у проведенні реформ), несхожість (у характері)".

Отже, Арістотель з'ясовує, які причини схиляють людей до бунтів і повстань. І свої міркування він ділить на дві частини. Спочатку роз-

глядає причини, з яких люди налаштовуються до бунту. Потім досліджує, яким чином впливає на настрій той чи інший привід, через що люди легко збурюються: "Виникають..." Тут він вирізняє два моменти. Спочатку перераховує ті причини. Потім розвиває тему: "Яке значення..." У першій частині він говорить, що існує сім істотних причин для зміни державного устрою, через які люди схиляються до повстань. І це крім указаних вище, тобто прагнення до почестей і здобуття матеріальних благ. І всі вони однакові за характером. Щоправда, існує кілька причин, за характером відмінних від цих, — а вони є ознаками прихованого невдоволення. Оскільки останнє виявляється по-різному, то (причин для такого способу дій) загалом нараховується сім. Що ж до причин, які викликають відкрите невдоволення, то їх є теж кілька. Отже, це дві (вказані вище) причини: прагнення до почестей і здобуття багатств. Однак їх можна розглянути трохи інакше. Адже почесті й багатство двоякі за змістом: з одного боку, коли хтось домагається їх, вони становлять зміст дії; (про це, зрештою, філософ говорив вище, тобто що вони є тією (метою), заради чого (певні особи) зчиняють бунт, або з метою уникнути чогось протилежного (цьому). З другого боку, (берімо до уваги й таке): коли хтось бачить, що певні особи володіють неабиякими багатствами й почестями і одні з них заслуговують на це, інші — ні, — тоді він проймається смутком і бажанням здобути їх, бачачи таку несправедливість (тобто що котрийсь має від них більше, ніж повинен мати). Отже, загалом існує дві головні причини, через що зчиняються бунти: бажання досягти почестей і здобути багатства. А ще можна вказати й на решту: (повстання виникають через) нахабність, страх, зверхність, презирство, надмірне вивищення (когось) тощо. З цих причин люди схиляються до відкритого обурення, як, зрештою, через дріб'язковість, слабкодухість, нечестивість чи недбалість. Ось саме з таких причин зчиняються бунти. І Арістотель продовжує:

> "Яке значення в даному випадку мають нахабність і корисливість (правлячого класу) і якою мірою вони бувають причинами внутрішніх чвар — це майже зрозуміло само по собі. Зверхність і корисливість державних урядовців викликають обурення в народі як проти них, так і проти того державного устрою, що дає їм можливість (так чинити); причому байдуже, чи стосується корисливість таких правителів майна приватних осіб, чи державного (майна)".

Отже, Арістотель розвиває тему з цих питань, стверджуючи, яким чином ці причини налаштовують до бунтів; і спочатку з'ясовує питання, які чинники схиляють до цього, без уваги на відкрите чи приховане невдоволення. Потім філософ веде мову про ті причини, які підштовхують людей головним чином до відкритих бунтів: "Державні перевороти..." Тут перше він ділить на дві частини. Спочатку

стверджує, яким чином несправедливість чи жадоба до збагачення підштовхують до повстання. Потім він розглядає решту (причин): "Зрозуміло також..." У першій частині філософ говорить, що майже зрозуміло те, яке значення відіграють і яким чином викликають повстання (такі моменти, як) прагнення до почестей і жадоба до збагачення. Трапляється-бо, що урядовці чинять кривду громадянам, уділяючи їх, скажімо, в почестях або ставлячи перепони у їхньому бажанні надбати статків; через що вони піднімаються на повстання проти таких правителів і проти самого устрою. Отже, проти правителя: оскільки він чинить несправедливість і безпідставно вивищується. Проти устрою: оскільки через його існування правитель має владу у вигляді деспотії. А інших (громадян) спонукає до повстання династичний спосіб правління, тобто прагнення правителів-династів закріпити свою владу і панування над підданими, котрих таким чином позбавляють певних благ. Ще одні (з повстанців) мають протилежні бажання; отже, вони розходяться у своїх намірах. А розходження (у бажаннях) і є стрижнем повстань: вони-бо викликані головним чином несправедливістю. Отже, і корисливість є причиною повстань. А потім філософ говорить, що власті можуть вдаватися до несправедливих дій, відбираючи більше, ніж належить, із загальних благ чи з майна підлеглих; і в обох випадках вони чинять несправедливість. Але треба зауважити, що збагачення й несправедливість інколи однакові за змістом поняття, інколи відмінні. Адже збагачення означає те саме, що й (несправедливість), оскільки воно пов'язане з корисливістю; останнє ж відносно когось означає, що хтось отримує більше, (ніж належить), а несправедливість — те, що хтось відібрав у когось, (і без справедливих підстав). А потім Арістотель каже:

> "Зрозуміло також, яке значення має пошана і чому й вона викликає внутрішні незлагоди. Люди обурюються, бачачи, як вони самі не можуть здобути собі почестей, інші ж, навпаки, користуються ними. Несправедливість тут полягає в тому, що одні, маючи всілякі достоїнства, не обіймають посад, а інші, без певних достоїнств, зайняли високі посади. Справедливо було б у цьому випадку, якби почестей удостоювали кожного на підставі його заслуг".

Таким чином, Арістотель з'ясовує решту причин. І свої міркування він ділить на п'ять частин. Спочатку стверджує, яким чином почесті підштовхують до повстання. Потім — про переваги: "Зверхність..." По-третє, він говорить про страх: "Через страх..." По-четверте — про презирство: "Презирство теж..." По-п'яте — про вивищення: "Державні перевороти..." У першій частині він каже, що зрозуміло, яке значення мають почесті і яким чином вони викликають обурення в людей; так, коли деякі люди, не користуючись почестями, бачать, що інших вшановують, — вони зчиняють бунти. Тоді наміри в них не збігаються.

А це (розходження) і є основною причиною повстань. Адже хтось користується шаною безпідставно; тому домагатися почестей і справедливо, й ні. Тобто: коли певні особи користуються шаною не за достоїнством або коли не вшановуються — (це несправедливо). І коли вони намагаються здобути їх не за достоїнством — це несправедливо. А коли це стається за достоїнством — тоді справедливо. Далі Арістотель говорить:

> "Зверхність же (одних над іншими) веде також до внутрішніх чвар, коли хтось — один або декілька — вивищуватиметься у своєму значенні більшою мірою, ніж йому належить мати у відповідності з характером панівного у державі ладу. Таке визнання переваг однієї людини призводить звичайно до встановлення монархічного чи династичного правління. Тому в деяких державах, як, наприклад, в Аргосі та в Афінах, зазвичай вдаються до остракізму. 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".

Арістотель з'ясовує, яким чином повстання виникають і через зверхність (правлячих осіб) відносно решти (громадян). І говорить, що інколи вони задля здобуття переваг зчиняють бунти; наприклад, коли котрийсь один або кілька мають силу в державі чи в устрої — вони (аби зосередити у своїх руках ще більше влади) вдаються до переворотів. І внаслідок таких дій інколи виникає монархічний устрій, що й зрозуміло, бо кожен намагається вивищитись. Отже, коли хтось поводиться саме так і перевершує решту в силі завдяки чи то дружнім зв'язкам, чи багатству, то він намагається змінити державний устрій на монархію. Трапляється, що замість монархії може виникнути династичне правління, за якого панують дуже багаті й можновладні особи, котрі управляють на підставі своєї волі, а не законів. Ось чому в деяких державах видатні особи зазнавали переслідувань, як це було в Аргосі і в Афінах. А в них краще було б від самого початку встановити такі порядки, аби ніхто не міг вивищуватися над рештою і перевершувати настільки, щоб його потім проганяли. Достоту як у медицині: краще від початку потурбуватися, аби якась хвороба не загострилася до такої межі, коли вилікувати її дуже складно. А потім філософ каже:

> "Через страх теж зчиняють бунти, в тому розумінні, що, з одного боку, люди бояться покари, з другого ж — ті, кому загрожує якесь насильство, намагаються запобігти цьому злочинові ще до його здійснення. Так, на Родосі знатні згуртувалися проти народу, аби уникнути судових позовів, які їм загрожували".

Отже, Арістотель веде мову про те, яким чином через страх виникають повстання у державі. Так, через страх декотрі зчиняють бунт, оскільки, скоївши щось протиправне, бояться покарання й суду над собою; тому й удаються до заколоту, аби уникнути відомсти. Так само,

коли комусь загрожує несправедливість — чи навіть страх перед нею (в тому, що він зазнає її з якоїсь причини), — тоді він, аби запобігти цьому, намагається випередити (події) і вдається до бунту, викликаючи цим неспокій у політії ще до того, як йому буде винесено вирок. Так сталося на острові Родос. Там багаті згуртувалися проти народу, боячися судових позовів з їхнього боку, і своїми діями викликали збурення у державі. А потім Арістотель говорить:

> "Презирство теж призводить до бунтів; це трапляється, наприклад, в олігархічних державах, де більшість громадян не бере участі в державному управлінні, хоча й становить, на їхню думку, значну силу. І в демократичних державах заможні з презирством ставляться до безладдя, яке панує там, що теж може призвести до перевороту. Так, демократичний устрій було знищено у Фівах, коли там після битви біля Інофітів демократію ліквідували. Те саме сталося в Мегарах і було викликано безладдям та безтурботністю переможців, що панували при тамтешньому (демократичному) устрої; в Сиракузах — перед тиранією Гелона; на Родосі — перед поваленням демократії".

Тут Арістотель з'ясовує, яким чином через презирство декотрі з громадян схиляються до повстань. І говорить, що інколи внаслідок почуття презирства зчиняють бунти і повстають. І це зрозуміло: кожен намагається набути певного впливу в державі і тому, ставлячись із презирством до (правлячих осіб чи устрою), вдається до бунтів (оскільки сам не бере участі в управлінні). Як, скажімо, це трапляється при олігархічному й демократичному правліннях. Оскільки при олігархії більшість (громадян) належить до тих, хто не має доступу до обіймання посад, а влада зосереджується в руках багатих, котрі із зневагою ставляться до решти, тому саме вони спонукають решту вдаватися до чвар, що призводить до бунтів проти багатих і знищення державного устрою. Так само і при демократії: багатші особи зневажають людей нижчого стану, котрі видаються немовби без розуму і дисципліни. А ще їх вважають недостойними обіймати посади, що їх обурює і спонукає до виступів. Так сталося, наприклад, у Фівах, коли після битви в Інофітах багаті, бачачи вивищення злидарів та відсутність порядків, вчинили бунт і повалили демократичне правління. Щось подібне відбулося і в Мегарах, де з огляду на погане управління багаті збунтували. Так само і в Сиракузах перед Гелоновою тиранією, і на острові Родос панував народ до тих пір, поки повстали багаті. Оскільки ж останні ставилися до злидарів з презирством, вони й піднялися на повстання і вчинили переворот. І Арістотель продовжує:

> "Державні перевороти виникають також через надмірне вивищення (певної частини населення порівняно з рештою). Достоту як тіло складається з частин і збільшується у своєму зростанні пропорційно, аби зберігалася симетрія; в протилежному випадку воно гине, коли,

приміром, нога буде завдовжки у чотири лікті, а решта фігури всього один лікоть. Інколи ж тіло однієї живої істоти перетворюється на іншу, якщо збільшення її частин буде неспівмірним не лише в кількісному, а і в якісному відношенні. Так само й держава складається з окремих частин; і трапляється, що одна з них, наприклад, маса злидарів у демократіях і в політіях, зростає, причому непомітно, і сягає небезпечної позначки".

Арістотель розглядає, яким чином через надмірне вивищення деякі особи вдаються до бунтів. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з'ясовує мовлене. У другій стверджує, що інколи таке вивищення відбувається з усміху долі. "Відбувається таке..." Спершу він говорить про те, що інколи учиняються бунти і сам устрій гине внаслідок незмірного вивищення (певних осіб). Так, наприклад, коли багаті вивищуються надмірно над бідними, тоді можуть статися зміни в устрої; і те саме відбувається у випадку з чеснотливими чи злидарями. І це видно; ось, скажімо, тіло — воно складається з кількох частин; так і держава складається з кількох частин. І тіло розвивається так, що всі його частини зростають пропорційно, аби зберігалося належне співвідношення і співрозмірність між окремими членами. Коли ж частини не зростають пропорційно —організм гине. Приміром, коли нога (у живої істоти) збільшується до чотирьох ліктів, а решта фігури до двох, — належна пропорція порушується. А коли жива істота збільшується (чи зростає) непропорційно у кількісному і якісному відношенні вона набуває зовсім іншого вигляду. Так само відбувається і в державі: вона складається з окремих частин, тому для її процвітання необхідно, аби всі її частини складалися із співрозмірних між собою частин. Інколи ж таке співвідношення сил порушується (наприклад, при демократії) — відтак виникає олігархія; або ж навпаки, зростання відбувається не в кількісному, а якісному відношенні (наприклад, збільшується кількість чеснотливих осіб) — тоді виникає політія. А далі Арістотель каже:

> "Інколи заміна державного устрою відбувається й випадково: так, наприклад, у Таренті після поразки і загибелі знатних у боротьбі з япігами, трохи згодом після перських воєн, із політії виникла демократія. В Аргосі після поразки, завданої аргосцям Клеоменом Спартанським у битві "сьомого дня", довелося прийняти до числа громадян певну кількість періеків. В Афінах аристократія ослабла після невдалих битв на суходолі, тому що вона мусила під час Лаконської (Пелопоннеської) війни служити у війську. Трапляються схожі перевороти, хоча й рідше, і в демократіях: коли число заможних більшає або зростає взагалі багатство громадян, тоді демократичний устрій переходить в олігархію й династію".

Отже, Арістотель стверджує, що інколи вивищення буває з усміху долі. І говорить, що саме так сталося в Таренті. Там відбулася сутичка

між знатними і япігами, в результаті чого багато заможних осіб було перебито і замість олігархії встановлено демократію; ось у такий спосіб народ, не ставлячи якихось намірів і з усміху долі, посилив свій вплив і змінив устрій. Так само сталося і в Аргосі: коли у битві з місцевими мешканцями переміг Клеомен Спартанський, то вони були змушені прийняти в державу певну кількість періеків, надавши їм громадянські права. Останні ж згодом посилили свій вплив і встановили демократію. Подібне сталося в Афінах, коли багаті зазнали невдачі і значних втрат у битві (з прихильниками народу); відтак вплив заможних послабився, оскільки багатьох з них було перебито. Щось схоже відбулося і в решті демократичних держав; однак у них управління погіршилося, оскільки біля влади опинилися переважно злидарі, котрі, становлячи більшість, приймають рішення на такій підставі (більшістю голосів). Буває й так, що згодом у таких державах внаслідок зростання багатств збільшується кількість багатих і вони змінюють демократію на олігархію, де управляє більшість заможних (громадян), але не на підставі законів. А потім Арістотель говорить:

> "Державні перевороти відбуваються і без насильства, через підступи (при заміщенні державних посад); так було в Гереї, де раніше зазвичай на посади обиралися, але згодом це змінилося на призначення (осіб) за жеребом, тому що перший спосіб був пов'язаний з інтригами".

Тож Арістотель з'ясовує, які причини переворотів, що відбуваються без відкритого невдоволення. І свої міркування він ділить на чотири частини. У першій стверджує, яким чином перевороти відбуваються через підступи. Потім — через недбалість: "Державні перевороти..." По-третє — через презирство до нікчемної поведінки (державного мужа): "А ще..." По-четверте, (з'ясовує, яким чином) через чвари: "Внутрішні чвари..." Отож у першій частині він говорить, що інколи політичний устрій у державах змінюється без відкритого невдоволення, а через підступи, як це сталося в Гереї. Там трапилося так, що декотрі особи вдалися до нікчемних дій і підступів аби, домогтися певного становища й посад шляхом виборів. Тому їхні (прихильники), змирившись із їхньою владою, прийняли рішення, що на посаду з певного часу обиратимуть не через жереб, а шляхом виборів. Наслідком цього було те, що особи, котрих усунули від управління через підступи, вчинили повстання і переворот у державі. А потім Арістотель продовжує:

> "Державні перевороти викликані також і недбалістю у ставленні (до своїх обов'язків з боку уряду), коли з його дозволу посади обіймають особи, ворожі існуючому державному устроєві; так, через це в Ореї було повалено олігархію, коли до числа правителів (олігархів) потрапив Гераклеодор, котрий перетворив олігархію на демократію".

Отже, Арістотель доводить, що невдоволення певним чином виникає і через недбале виконання своїх обов'язків з боку уряду. І говорить, що інколи саме через недбалість (у виконанні обов'язків) відбувається зміна устрою; наприклад, коли котрийсь із урядовців, призначений на посаду, не підтримує даного устрою, то він недбало виконує свої обов'язки; відтак, виявляючи байдужість (а то й ворожість), така особа вчиняє переворот. Так сталося в Ореї, коли до числа правителів обрали Гераклеодора, котрий неприхильно ставився до тамтешнього устрою і змінив пануючу на той час олігархію на демократію. А далі Арістотель каже:

"А ще (перевороти) трапляються й через дрібниці. Я маю на увазі те, що часто події, розвиваючись приховано, з часом переростають у великі зміни (коли нехтують цими дрібницями). От як в Амбракії, де для заміщення посад вимагався незначний майновий ценз; врешті-решт його було взагалі скасовано на тій підставі, що між невеликим цензом і відсутністю будь-якого цензу різниця дуже непомітна, а то й зовсім її немає".

Арістотель розглядає, яким чином через нехтування дрібницями інколи змінюється державний устрій. Він з'ясовує, що слід розуміти під словом "дрібниці", говорячи, що тут мова йде (вважаймо так) про нехтування незначними порушеннями (закону); адже вони з часом переростають у значні й доволі помітні злочинства. Тож незначні й невловні на перший погляд події, які не беруться до уваги на початку, розвиваючись, інколи набувають неабиякого значення і призводять до зміни устрою. Так сталося в Амбракії; (філософ говорить, що) там на одну почесну посаду вимагався невеликий майновий ценз (тобто такою посадою нехтували або ж вона мало чим відрізнялася від іншої). Відтак у тій державі дійшло до того, що управляли, не беручи до уваги майнового цензу. Ось таким чином олігархічне правління, яке панувало раніше, перетворилося на демократію. І філософ продовжує:

"Внутрішні чвари скоюються також і через те, що населення може складатися з усіляких племен, і їхні відмінності даватимуться взнаки до тих пір, аж поки вони згладяться. Адже держава утворюється не з випадкових людей, тому для її становлення потрібен певний час".

Отже, Арістотель стверджує, яким чином державний устрій руйнується через строкатість люду. І свої міркування ділить на три частини. У першій з них він доводить, яким чином люди вдаються до повстань через саму строкатість населення. Потім побіжно вказує на те, хто в державі (при пануванні демократів чи олігархів) зчиняє повстання із такої причини: "Буває й так..." Насамкінець філософ з'ясовує скорше випадкову причину повстання: "Інколи внутрішні..." Тут перше він

ділить на дві частини. І спочатку з'ясовує, яким чином громадяни вдаються до повстань через певну схожість. Потім розкриває це на прикладах: "Так, коли..." Отже, у першій частині свого розгляду він стверджує, що однією з причин невдоволення буває строкатий склад самого населення. Адже часто трапляється, що в державі проживають усілякі племена із власними звичаями та традиціями; вони ж і виявляють невдоволення, аж поки між ними зітруться відмінності й запанує згода чи принаймні розумне співжиття. Тут розуміймо так: відмінності між ними існують через несхожий уклад життя, отже, у них розбіжності у досягненні мети. Звідси випливає, що бажання у них (і наміри також) неоднакові, що часто буває причиною всіляких суперечок. Тож зрозуміло: певні відмінності між окремими племенами чи народами в державі можуть спричиняти чвари. Є тут ще й інший момент: народності з відмінним укладом життя намагаються поширити його на всю державу, аби, зрештою, у ній запанували одні звичаї, один спосіб життя тощо. Така річ звичайно сприяє уникненню потрясінь в об'єднанні. Отож напрошується висновок, що, поки в державі пануватимуть різні чи не однакові за змістом звичаї, доти існуватиме ймовірність усіляких виявів невдоволення. Держава ж складається не з будь-кого, а із схожих між собою складників. Досягти такої схожості вдається тільки протягом певного часу, коли буде встановлено один устрій, з однаковим укладом життя, і громадяни тяжітимуть до одних і тих самих звичаїв. А потім Арістотель говорить:

> "Ось чому, коли утворювалися селища із числа вихідців з різних племен чи прибульців, більшість з поселенців перебували у взаємних чварах. Так, коли, приміром, ахейці, що разом із трезенцями заснували Сибаріс, перевершили їх згодом у кількості, то вигнали трезенців, і саме цей злочин був на сумлінні сибарійців. У Фуріях сибарійці ворогували з тими поселенцями, які їх (колись) прийняли; однак, намагаючись здобути привілеї, вважаючи, ніби їм належить уся територія, вони зазнали невдачі, і їх вигнали. У Візантії прибульців, коли вони вчинили змову проти корінних мешканців і це стало відомо, було також вигнано після битви. Жителі Антиси, прийнявши до себе хіоських вигнанців, потім силою зброї вигнали їх з міста, а мешканці Занкли, що прихистили самосців, незабаром самі стали вигнанцями. В Аполлонії, що на Понті Евксинському, відбулися внутрішні бунти через те, що були прийняті до числа громадян іноземці. І в Сиракузах після знищення тиранії іноземцям та найманцям були надані громадянські права, через що громадяни збунтувались і вдалися до збройного виступу. І більшість громадян Амфіполя вигнали з міста прийняті до числа громадян поселенці з Халкіди".

Таким чином, Арістотель розкриває судження на семи прикладах. І він говорить, що, оскільки несхожість — причина неспокою, трапляється так, що в тих державах, де громадяни без розбору приймали

чужинців, не раз вибухали повстання і чинився розкол, от як в одній з держав, яку називали Сибаріс. Там проживали трезенці, котрі свого часу до громадянських списків занесли ахейців. Коли чисельність останніх збільшилася, це викликало ненависть у сибарійців, і трезенців вигнали. Своєю чергою, фурійці, котрі свого часу прийняли сибарійців, теж вигнали їх. Філософ наводить ще один приклад. Він каже, що те саме сталося у візантійців, котрі, розкривши змову прибульців, після битви прогнали їх. Потім наводиться ще один (третій) приклад. Філософ говорить, що подібне трапилося і в Антисі. Там місцеві громадяни прийняли до себе втікачів та іноземців із Хіосу. Однак, коли останні вчинили бунт, їх вигнали геть. Четвертий приклад. Арістотель каже, що свого часу занклейці прийняли у свої землі самосців, а потім прибульці підняли повстання і прогнали їх. П'ятий приклад. Аполлонійці, що мешкали біля Понту, прийняли чужинців, а пізніше зіткнулися з їхнім спротивом. Шостий приклад. Тут філософ говорить, що сиракузці, прогнавши тиранів із держави, прийняли чужинців та торговців, надавши їм громадянські права. Незабаром вони вчинили бунт, і справа дійшла до битви. А далі Арістотель наводить останній приклад, говорячи, що жителі Амфіполя, прийнявши халкідських колонів, були вигнані з рідних місць (після того як останні повстали й розбили їх).В усіх цих випадках тільки таке поняття, як "несхожість" між людьми, і було головною причиною повстань та знищення держави.І Арістотель продовжує:

> "Буває й так: внутрішні чвари в олігархічних державах виникають іноді через те, що багато громадян, маючи однакові права, не користуються ними і зазнають утисків, як і мовлено вище. У демократичних державах знатні, маючи однакові права з рештою, прагнуть користуватися привілеями".

Отже, Арістотель з'ясовує, хто із вказаних причин зчиняє заколот в демократіях та олігархіях. І говорить, що в олігархіях повстання піднімає народ, вважаючи, що, з огляду на вільне походження громадян, усі повинні користуватися благами однаковою мірою. Заможні ж мають усе, а то й більше, — і народ обурюється, вважаючи, що його обділено і він зазнає утисків, а тому вдається до повстань. У демократіях навпаки: там зчиняють заколот заможні. Хоч там панує рівність, вони вважають, що їм належить користуватися привілеями, оскільки переважають решту у багатстві. А тому й удаються до переворотів та виступів проти народу. А далі Арістотель говорить:

> "Інколи ж внутрішні чвари виникають внаслідок місцевих умов, коли, наприклад, територія держави не є придатною для створення однієї держави. Так було в Клазоменах, де мешканці Хіті ворогували із жителями острова. З тієї самої причини ворогували між собою мешканці Колофону і Нотія. Та й в Афінській державі не панує одно-

стайності: жителі Пірею налаштовані демократичніше, ніж жителі Афін. І як на війні переправи через рови, хоча й дуже невеликі, розладнують фаланги, так і всяка незгода тягне за собою очевидні чвари. Найбільше, можливо, суперечать одна одній чесноти вість і порочність. Потім злидні й багатство, потім решта більш-менш значних причин, до яких належить і щойно нами згадана".

Тут Арістотель торкається скорше випадкової причини. І говорить, що в деяких державах невдоволення виникає через несприятливі географічні умови. Трапляється так, що певна місцевість погано пристосована для того, аби держава існувала в ній як щось єдине; натомість там існує не одна, а дві, а то й кілька держав. (Розуміємо), що єдність у системі порядків відносно мети зумовлює єдність держави, отже, необхідний чинник, який би зміцнював єдність самої держави. А цьому може сприяти і природне розташування; трапляється й навпаки, умови місцевості можуть розколоти державу, як це сталося, наприклад, у лакедемонців. Так, мешканці Хіту ворогували з тими, хто проживав на острові, тобто в другій частині держави, оскільки останні вирішили створити свою державу, із власним устроєм. Так само через несприятливість місцевих умов ворогували між собою колофонці й нотійці. Навіть афіняни не були схильними жити в одній державі і за одного й того самого устрою. Так, мешканці Пірею, одного з передмість Афін, виявляли демократичніші погляди, ніж мешканці самих Афін, що мали кращі укріплення. Отже, зрозуміло, різноманітність природних умов може стати причиною розколу або ж усілякого невдоволення в державі. От як на війні, під час переправи через річку: військо розтягується, а то й розладнується у строю. Додаймо й те, що природні умови якогось краю можуть вплинути на спосіб життя людей, спричинити певні відмінності між ними. (А ми вже стверджували, що) несхожість часто стає головною причиною неспокою в державі, загострює особливо суперечності між добром і злом, оскільки ці поняття схиляють громадян відповідно до тієї або ж тієї мети. А ще причиною таких явищ вважаймо багатство й бідність, а також певні несхожості чи відмінності, котрих чимало. Однак указана вище відмінність, на думку філософа, головна, вона більшою чи меншою мірою спричиняє невдоволення. А потім Арістотель каже:

"Отже, внутрішні чвари виникають через дрібниці, але з дрібниць вони переростають у значні потрясіння. Особливого значення набувають дріб'язкові незгоди в тому випадку, коли вони виникають серед можновладців, як це трапилося, наприклад, у Сиракузах. У давні часи там було вчинено державний переворот через суперечку на ґрунті любовних зв'язків між двома юнаками, котрі обіймали верховні посади. Коли один з них був відсутнім, другий звабив хлопця, що кохався з тим першим. Тоді (перший), повернувшись (і довідавшись про це),

розлютився й постарався прихилити до себе його дружину. Відтак кожен з них почав утягувати до суперечки урядовців, своїх друзів, що призвело до повстання".

З'ясувавши, яким чином поводяться призвідці повстань, і схарактеризувавши їхні настрої, Арістотель стверджує, в який спосіб дріб'язкові суперечки можуть перерости у велике повстання. І свої міркування він ділить на дві частини, оскільки з'ясовує дві причини. Друга: "Взагалі, чвари..." Перше він ділить на дві частини. У першій з них торкається однієї з причин. У другій виясняє запобіжні заходи: "З цієї причини..." Отже, у першій частині філософ говорить, що повстання вибухають часом з дріб'язкових негараздів, з усіляких дрібниць, що, своєю чергою, можуть (коли не вжити відповідних заходів) набрати розмаху, особливо через незгоди між державцями, котрі користуються впливом у державі. Це сталося, наприклад, у Сиракузах: там змінився устрій через сварку двох юнаків-правителів, що перестали довіряти один одному. А все почалося із любовних справ. Коли один з них перебував поза межами держави, другий вступив у любовні стосунки з його хлопцем. Повернувшись (і довідавшись про це), той (перший) обурився і звабив його дружину. Про це стало відомо другому. Відтак спалахнула суперечка, і вони, втягуючи в неї громадян, розкололи суспільство. Отже, зрозуміло: незначна суперечка в отакий спосіб загострюється і розростається в загальний бунт, особливо коли її затівають зверхники в державі. Далі Арістотель продовжує:

"З тієї самої причини правителям треба вживати запобіжних заходів, як тільки це виникає, і намагатися примирити ворогуючих, особливо коли вони справляють значний вплив на державне життя. Помилки припускаються ще на самому початку справи, а початок, як мовиться, половина усякої справи, так що сама по собі незначуща помилка на початку рівнозначна усім помилкам, яких припускаються згодом".

Отже, Арістотель розглядає засіб, покликаний запобігти подібним явищам. І він говорить, що, оскільки незначна суперечка серед урядовців швидко загострюється, необхідно, аби підлеглі остерігалися таких чвар і розв'язували усілякі спірні питання та мирили заможних осіб; бо такі незгоди, що панують серед впливових та багатих осіб,самі по собі є злочином на початку, а початок — то половина усякої справи, бо в ньому міститься певна й головна засада чогось, що згодом може набувати всебічного розвитку. Це певною мірою схоже на серце і решту частин живого організму: усе, що діється, відбивається насамперед на серці як головній частині, а потім співмірно переходить на різні частини організму. Або ж візьмімо приклад із зернинкою: в ній, зовсім дрібнесенькій за розмірами, міститься те, що згодом набуває розвитку, і виростає плід, який значно перевершує зернинку. Так само із незначних відмінностей між теплом та холодом виникають неабиякі

відмінності між чоловічою та жіночою статтю. Або ж коли, наприклад, змістити на кораблі кермо трохи вбік, тоді сам вигляд судна набуде значних змін. Ось так і в державі: незначна помилка на самому початку чи дріб'язкове розходження в думках призводить до потрясінь у державі. А потім Арістотель говорить:

"Взагалі, чвари серед знатних важким тягарем лягають на державу".

Тут Арістотель розглядає другу причину. І зауважує, що чвари серед заможних дуже швидко розростаються. І спочатку він висуває твердження. А потім доводить його: "Як це трапилося..." У першій частині він каже, що чвари серед можновладців набувають розмаху і втягують усю державу не тільки через те, що заможні користуються впливом, але й тому, що вони невдоволені й обурені: мовляв, вони перевершують решту в усьому, то й повинні користуватися відповідними привілеями, яких, на їхню думку, у них немає. Тож вони й виявляють невдоволення, втягуючи у суперечки всю державу. І Арістотель продовжує:

"Як це трапилось, наприклад, у Гестієї після перських воєн, коли там двоє братів затіяли позов щодо поділу батьківського майна. Бідніший з них стверджував, що його брат приховав частину спадщини і той скарб, який він знайшов, і схилив на свій бік увесь простолюд. А другий брат, що володів великим майном, привернув на свій бік заможних".

Отже, Арістотель доводить це на прикладах. І свої міркування він ділить на п'ять частин. Друга: "У Дельфах..." Третя: "В Мітіленах..." Четверта: "Достоту так і у Фокіді..." П'ята: "І в Епідамні..." У першій частині філософ говорить, що підтвердженням мовленого можуть бути події, що відбулися в Гестієї, де суперечки між знатними вилилися у справжнє протистояння в державі. Там двоє братів не дійшли згоди між собою у справі з поділом батьківської спадщини. Один з них не отримав належної частки з майна і скарбів, що надбав батько, а тому (звісно ж, обурений) став підбивати народ. Другий схилив на свій бік заможних. Відтак у державі відбувся розкол, що призвело до безладдя. А далі Арістотель каже:

"У Дельфах одне сватання спричинило запеклі суперечки, що призвело згодом до внутрішніх чвар. А було це так: наречений по дорозі до нареченої побачив поганий для себе знак і тому відмовився від шлюбу. Батьки ж дівчини, ображені й осоромлені, в той час коли наречений чинив жертвоприношення, підкинули йому щось у (кошик для священних жертв), а потім, звинуваливши його у блюзнірстві, вбили".

Арістотель наводить другий приклад. І говорить, що так само сталося в Дельфах: котрийсь із дельфійців залицявся до однієї дівчини. І

така річ, як упадання за дівчатами, стала згодом причиною негараздів у державі. Незабаром хлопець посватався. Однак, коли потім він порадився з одним із жерців і той висловився проти, ще в дорозі наречений вирішив не брати шлюбу. Батьки дівчини сприйняли це як глум з їхньої дочки, а тому, коли юнак чинив жертвоприношення, підкинули йому таємно якусь річ у кошик, а потім, звинувативши його у блюзнірстві, вбили. І Арістотель говорить:

"В Мітіленах теж суперечка за спадщину (двох дочок) призвела до великих бід, викликавши війну між афінянами й мітіленцями, під час якої Пахет здобув Мітілени. А сталося ось що: такий собі Тимофен, заможна людина, залишив після себе спадщину для двох дочок; якийсь Доксандр почав сватати їх за своїх синів, але дістав відмову; тоді він учинив бунт і перекопав при цьому афінян, проксеном котрих він був, розпочати війну".

Отже, Арістотель наводить ще один (третій) приклад. І каже, що в мітіленців зчинилися чвари між окремими особами через поділ однієї спадщини, що призвело до страшної біди, а саме: війни між афінянами та мітіленцями. У битві між ними Пахет здобув перемогу і заразом самі Мітілени. А все почалося ось із чого: Тимофен, людина із значними статками, померши, залишив після себе двох дочок. А якийсь Доксандр взявся сватати їх за своїх синів. Однак, діставши відмову, він переконав афінян, проксеном у котрих був, почати війну проти мітіленців. Далі Арістотель каже:

"Достоту так і у Фокіді виникли чвари через спадщину (однієї дочки-спадкоємиці) між Мнасеєм, Мнасоновим батьком, та Евтикратом, Ономарховим батьком, і ця суперечка стала початком війни для фокідців, яку вони назвали священною".

Філософ наводить четвертий приклад. І говорить, що у фокідців чвари виникли теж із приводу спадщини. Так, між Мнасеєм — Мнасоновим батьком та Евтикратом — Ономарховим батьком спалахнула війна. Ось так суперечки серед фокідців вилилися у запеклу боротьбу, яку вони самі вважали священною війною. І Арістотель продовжує:

"І в Епідамні відбувся державний переворот через "весільні" справи. Котрийсь (із громадян) засватав свою дочку за одного юнака; коли ж батько зарученої — а він входив до складу уряду — наклав штраф на свого майбутнього зятя, останній, вважаючи себе покривдженим, схилив на свій бік осіб, що не мали повного громадянства, і повстав".

Отже, Арістотель наводить п'ятий приклад і каже, що в Епідамні було вчинено державний переворот через незлагоди в одній "весільній" справі. Котрийсь відмовився від одного сватання, і певні особи сприйняли це як образу, що й стало причиною розладу. Згодом сталося так, що батько зарученої став правителем, і тоді ображений

залучив на свій бік осіб, котрі не мали громадянських прав, і вчинив переворот. А потім Арістотель говорить:

"Державні перевороти, змінюючись у бік олігархії, демократії чи політії, виникають ще й тому, що один із складників держави — певні інституції або певний прошарок населення — набуває надмірного впливу і значення".

Розкривши причини змін державного устрою, Арістотель тут з'ясовує характер самих змін. І спочатку він висуває твердження, а потім доводить його: "Так ареопаг в Афінах..." У першій частині він каже, що державний устрій в олігархів чи демократів змінюється через те, що певна колегія або певна частина у державі набуває значення чи впливу, звичайно ж, у відповідних межах. З цієї причини уряд у державі може зміцнювати або посилювати сам устрій; отже, послаблений устрій набуває сталості. Коли ж уряд неспроможний діяти у цьому напрямку, тоді в державі виступає певна сила, яка має реальну владу, і сам устрій піддається змінам, переходячи в якийсь інший. Далі Арістотель говорить:

"Так ареопаг (в Афінах), здобувши вплив у часи перських воєн, надав державному устроєві строгішої форми".

Арістотель доводить це на прикладах. І, (стверджуючи свої міркування на підставі шести прикладів), аналізує, яким чином одна форма державного устрою переходить в іншу. Він вважає правильною думку про те, що устрій може переходити в якийсь інший, як це трапилося в Афінах. Там рада афінян, що засідала в ареопазі, видному місці, у часи перських воєн набула особливого впливу та значення, а тому форма відповідного устрою зміцнилася, відтак сам устрій теж посилився. А потім Арістотель каже:

"Своєю чергою, матроський "простолюд", завдяки якому було здобуто перемогу в Саламінській битві, а відтак досягнуто панування Афін на морі, — сприяв зміцненню демократії".

Отже, філософ наводить другий приклад, говорячи, що прості моряки, відзначившись у Саламінській битві і зробивши головний внесок у перемогу, врятували державу і встановили панування на морі, чим посприяли посиленню цього демократичного органу влади (ареопагу). І потім Арістотель продовжує:

"Достеменно так і в Аргосі аристократи, заживши слави завдяки здобутій над лакедемонцями перемозі в Мантинейській битві, спробували повалити демократичний лад".

Отже, філософ наводить третій приклад, стверджуючи, що одна форма устрою може перейти в іншу. І він говорить, що в Аргосі знатні особи, зібравшись для битви з лакедемонцями, здобули над ними

перемогу біля Мантиней і цим зажили неабиякої слави; і з такої причини були змушені знищити демократію, встановивши там олігархічний устрій. Ось так одна форма державного устрою могла перейти в іншу. А потім Арістотель говорить:

"В Сиракузах народ, завдяки якому була здобута перемога над афінянами, змінив політію в бік демократії".

Філософ наводить четвертий приклад, доводячи те саме твердження. І каже, що після битви з афінянами сиракузці, здобувши перемогу, де вирішальну роль зіграв народ, змінили державний устрій на демократичний. Далі Арістотель говорить:

"В Халкіді демос, покінчивши за допомогою знаті з тираном Фоксом, одразу ж захопив владу в свої руки".

Філософ наводить п'ятий приклад, як у Халкіді народ вкупі із заможними громадянами, убивши тирана, взяв у свої руки владу, чим попередня політія була ліквідована. А потім Арістотель каже:

"Те саме відбулося і в Амбракії. Там демос, згуртувавшись із змовниками проти тирана Періандра, вигнав його з міста, управління ж державою перебрав у свої руки".

Філософ наводить шостий приклад, говорячи, що в Амбракії народ, об'єднавшись із багатими, повалив тиранію Періандра та його прибічників і встановив прийнятний для себе політичний устрій. І Арістотель завершує:

"І взагалі, не випускаймо з уваги такої обставини: той, хто спричинив посилення держави, — хай то будуть приватні особи, службовці, філи чи якісь частини й групи населення, — всі вони стають призвідцями бунтів. При цьому або вони, заздрячи привілеям других, вдаються до заколотів, або ж ці інші, досягши переваги, не бажають ділитися з кимось своїм становищем".

Отже, Арістотель робить висновок, маючи його за певне загальне правило, тобто стверджує: мовляв, усяка героїчна особа — чи котрийсь урядовець, чи філ, чи громадяни в цілому, чи їх частина, — усі вони стають рушіями в бунтах, ставлячись із заздрощами до чиїхось привілеїв. З другого боку, трапляється, що певні можновладці хочуть закріпити за собою привілеї, а тому також часто вдаються до заколоту; вони-бо вважають, що достойні привілеїв, отже, не сприймають рівності як такої. А маючи вплив, вони й удаються до бунтів. А потім Арістотель говорить:

"Державний лад розхитується і в тому випадку, коли з'ясовується, що протилежні групи населення, наприклад, заможні й простолюд, урівнюються у правах або ж у становищі один з одним, а середній прошарок у даній ситуації або незначний, або зовсім відсутній. Коли ж

одна із вказаних груп явно вивищиться над рештою, остання не одважиться на боротьбу. З цієї ж причини й особливо чеснотливі громадяни (як ми стверджували) не повстають; їх надто мало, щоб кидати виклик багатьом. Ось які загалом причини й мотиви внутрішніх чвар і державних переворотів за всіх форм державного ладу".

Арістотель стверджує, за яких умов державний устрій розладнується найбільшою мірою. Так, він заявляє, що за наявності в державі двох різко протилежних частин громадян — заможних та злидарів — суперечності набувають неабиякої гостроти, особливо коли і ті, й інші певним чином урівнюються у правах, а прошарок середніх громадян нечисленний чи відсутній взагалі. За таких обставин кожна з двох груп обстоює свої права, які, в разі перемоги, робить чинними, тобто встановлює бажаний для себе устрій. Що ж до прошарку виняткових чеснотливців, то вони, зважаючи на свої моральні якості, не зчиняють бунту проти будь-якої групи, що ствердила своє панування. Тож зрозуміло, що, перевершуючи решту в чеснотах, вони не виступлять проти решти; зважмо й на те, що такі громадяни становлять незначну частку. Відтак філософ робить висновок, що в такий спосіб вчиняються бунти через вказані вище причини й мотиви, що призводить до зміни державного устрою. Далі Арістотель каже:

"Державні перевороти відсуваються або шляхом насильства, або через підступи, причому до насильства вдаються або безпосередньо на самому початку переворотів, або з перебігом певного часу. І підступи бувають двоякі. Часом заколотники, ошукавши спочатку народ брехливими обіцянками, здійснюють переворот зі згоди народу, а потім, через певний час, силою захоплюють владу в свої руки, хоч народ цього зовсім не бажає. Так, наприклад, коли в Афінах влада була в руках "чотирьохсот", змовники обдурили народ, запевняючи, нібито перський цар дасть їм гроші на війну з лакедемонцями, а потім, коли обман було викрито, "чотириста" намагалися силою зброї утримувати владу в своїх руках. Або ж заколотники із самого початку переконують народ, а потім знову схиляють його умовляннями коритися їхній владі добровільно. Ось, загалом, причини, що призводять до державних переворотів при всіх формах державного устрою".

Отже, Арістотель з'ясовує, яким чином незлагоди (в державі) призводять до повстань у політіях. І говорить, що перевороти і зміни в державі інколи відбуваються шляхом насильства, інколи ж через обман та підступи. Насильницькі дії розуміймо у двоякому смислі. Так, в одному випадку насильство чинять з метою зберегти даний устрій. В іншому ж випадку до таких дій вдаються як до крайнього заходу. Буває й так, що спочатку, аби домогтися свого, декотрі діячі не цураються обману, всіляких підступів, а потім, коли вдасться переконати народ, змінюють сам устрій всупереч його бажанням. Досягши своєї мети, вони чинять примус над громадянами, аби останні підтри-

мували їхній устрій. Як це трапилося в Афінах, де заколотники обдурили народ, твердячи, що перський цар дасть їм гроші на війну з лакедемонцями. Спочатку народ повірив їхнім запевненням, а потім, переконавшися в обмані, вирішив учинити опір, однак зазнав невдачі, оскільки заколотники діяли силою і примусили всіх коритися своїй владі, тобто владі "чотирьохсот". Трапляється й так, що встановлений шляхом обману устрій зберігається певний час, а потім внаслідок пропагандистських дій користується підтримкою з боку громадян, тоді вважається, що владі всі коряться добровільно. Відтак філософ завершує розгляд питання і каже, що загалом такими є причини, що спричиняють зміни державного устрою. А потім Арістотель говорить:

"Відтак перейдемо до розгляду питання про те, якого характеру набувають державні перевороти, зважаючи на кожен з видів державного устрою, згідно із зробленим нами поділом".

Розкривши основні причини повстань та державних переворотів у загальних рисах, Арістотель береться до розгляду конкретних причин, що призводять до повстань та переворотів у самих державах. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій характеризує причини повстань та переворотів за демократичного устрою. Потім — в олігархів: "При олігархічному устрої..." Насамкінець — в аристократів: "При аристократичному ладі..." Тут перше він ділить на дві частини. Спочатку припускає більший засновок. Потім розвиває тему: "В державах демократичних..." У першій частині філософ говорить, що, з'ясувавши причини повстань і змін державного устрою в загальних рисах, треба розглянути конкретно, які існують випадкові чинники, що також призводять до бунтів, причому беручи до уваги кожен з видів державного устрою. І Арістотель каже:

> "Демократичні держави змінюються найчастіше через підступність демагогів, які, з одного боку, своїми брехливими доносами з приватних справ на визначних осіб примушують останніх гуртуватися (загальний-бо страх перед чим-небудь єднає і найзліснішних ворогів), а з другого боку — підбурюють проти них простолюд".

Отже, Арістотель розвиває думку далі. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них торкається причини, чому демократія може зазнати повного краху. У другій він з'ясовує спосіб, у який відбуваються зміни: "Зміни відбуваються..." Тут перше він ділить на дві частини. Спочатку з'ясовує мовлене. Потім стверджує, у який устрій переходить існуючий (у державі), і характеризує перевороти, що відбувалися в давнину: "У давні часи..." Тут перше (твердження) він знову ділить на три частини. У першій з'ясовує причину переворотів в умовах демократії. У другій розкриває це на прикладах: "Прикладів, що підтверджують..." У третій філософ стверджує одне з міркувань: "Те саме..." Отже, у першій частині свого розгляду він гово-

рить, що демократичний устрій найчастіше зазнає змін через повстання, до яких вдаються так звані вожді. Саме вони, перейняті злобою, виявляючи нерозсудливість, особливо дошкуляють заможним. Загалом діють вони у два способи: зводячи наклепи або ж граючи роль популістів. Перший спосіб полягає в тому, що котрогось із державців вони можуть безпідставно звинуватити в чомусь, аби згодом поживитися його майном. Заможні громадяни зазвичай не підтримують дружніх стосунків один з одним. Однак наклепи викликають занепокоєння у заможних, і вони гуртуються. І пояснення цьому таке: оскільки страх спричиняє смуток чи тривогу за майбутнє, то всяка людина, побоюючись можливих прикрощів, шукає способів, аби уникнути ймовірного зла. А цього можна домогтися, коли, скажімо, укласти спілку з котримось із громадян, навіть з недружелюбним характером. Тут розуміймо те, що почуття страху переборює відокремленість, тому заможні вдаються до згуртованих дій, аби ось у такий спосіб вчинити опір, бо ж сильніші почуття (в даному випадку страх) беруть гору і спонукають до спільних дій. Ось чому вони гуртуються і повстають проти народу, придушують його опір і встановлюють (бажаний для себе) устрій. А ще самі вожді немовби сприяють заможним у їхньому прагненні об'єднатися; вони-бо поширюють серед народу думку — мовляв, багатії чинять утиски простолюдові, з чого випливає, що він повинен на чолі з вождями піднятися на повстання. Заможні ж (передбачаючи такий хід подій), боячись розправи над собою, об'єднуються і виступають спільно проти народу з наміром змінити устрій. Далі Арістотель говорить:

> "Прикладів, що підтверджують цю думку, можна навести скільки завгодно. Так, на Косі демократичний устрій був ліквідований після того, як там стали керувати нікчеми. Тому знать, об'єднавшись, повалила їхній режим".

Таким чином, Арістотель на прикладах розкриває свої міркування, ділячи їх на п'ять частин, оскільки наводить п'ять доказів. Друга частина: "Те саме відбулося..." Третя: "Із схожої причини..." Четверта: "Подібним чином..." П'ята: "Те саме сталося..." У першій частині філософ говорить: коли котрийсь (із дослідників) візьметься до розгляду даного питання, він переконається, що в багатьох демократичних державах перевороти відбуваються саме через підступні дії народних вождів. Так, на Косі такий устрій був знищений саме через їхні злісні дії: заможні громадяни, згуртувавшись, виступили проти народу і повалили демократичний устрій. А потім Арістотель каже:

> "Те саме відбулося і на Родосі: там народні вожді взяли на себе управління державними фінансами і почали перешкоджати виплаті тих боргів, які держава мала сплатити триєрархам; останні були

змушені згуртуватися перед судовими процесами і в результаті повалили демократичне правління".

Філософ наводить другий приклад і говорить, що на острові Родос народні вожді, отримавши повноваження завідувати фінансами, почали чинити перешкоди у справі з виплатою тих грошей, що їх держава заборгувала триєрархам; останні були змушені через страх перед судом і вчинені кривди згуртуватися. Відтак демократичний устрій було повалено. І Арістотель провадить далі:

"Із схожої причини, через дії демагогів, було повалено демократію і в Гераклеї, одразу ж після заснування там колонії; аристократи, зазнавши утисків з боку демократів, пішли у вигнання, потім об'єдналися і, повернувшись до Гераклеї, знищили тамтешній устрій".

Філософ наводить третій приклад і говорить, що в одній державі — Гераклеї — демократія була знищена ось у такий спосіб. Спочатку демократи вигнали аристократів із міста, звичайно ж, через підступи народних вождів. Опинившись у вигнанні, аристократи не змирилися з утисками, утворили спілку і спільними зусиллями, повернувшись до Гераклеї, ліквідували демократичне правління. А потім Арістотель говорить:

"Подібним чином було повалено демократію і в Мегарах: демагоги заради конфіскації майна вигнали багатьох знатних. Коли вигнанців побільшало, вони, об'єднавшись, повернулися до Мегар і в битві перемогли демократів, відновивши олігархічний устрій".

Філософ наводить четвертий приклад і каже, що у Мегарах (теж державі) демократія загинула через ненависть громадян до народних вождів, оскільки останні через свої намагання оволодіти майном заможних позбавили багатьох з них почестей, навіть більше, вигнали їх за межі країни. Ті, перебуваючи у вигнанні, об'єдналися і, повернувшись додому, затіяли війну з демократами, у якій вийшли переможцями. Відтак замість демократичного було встановлено олігархічний устрій. А далі Арістотель говорить:

"Те саме сталося і в Кумах, де Фрасімах знищив демократичний устрій".

Тут філософ наводить п'ятий приклад. Він нагадує, що те саме сталося і в Кумах. Там народні вожді спочатку прогнали якогось Фрасімаха, але згодом він, повернувшись, учинив переворот і змінив устрій. Потім Арістотель каже:

"І в інших місцях (кожен може пересвідчитися в цьому) державні перевороти відбувалися подібними способами. То демагоги, бажаючи догодити народові, чинили утиски знатним, котрі з тої причини вдавалися до об'єднання, то вимагали поділу майна знатних або ж

віддавали їхні доходи на державні повинності, то зводили наклепи на заможних з тією метою, аби конфіскувати їхнє майно".

Отже, філософ характеризує одне з міркувань, говорячи, що народні вожді підбурюють народ проти заможних. Він розкриває це питання, ведучи мову про причини, які спонукають їх до такого. І стверджує, що майже в усіх інших випадках, коли уважно розглянути, виявиться, що демократія гине головним чином через шкідливі дії демагогів. Вони-бо підбурюють народ проти заможних, аби щось відібрати в них, діючи без слушних і справедливих міркувань, але бачачи, що простолюд ненавидить саме заможних. І тоді трапляється, що останні вдаються до опору, причому свої дії вони узгоджують. Інколи ж демагоги домагаються рівності у володінні майном, тобто перерозподілу, оскільки в такому випадку можна поживитися за рахунок майна багатіїв. Тому вони домагаються, аби усі прибутки заможних оподатковувалися державою. Трапляється й так, що вони притягують до суду заможних громадян, ставлячи їм у провину певні дії, шкідливі для держави, і роблять це з тією метою, аби вигнати їх з держави й конфіскувати їхнє майно. Отже, такими заходами демагоги намагаються здобути прихильність у народу і водночас збагатитися ось у такий спосіб. І Арістотель продовжує:

"У давні часи, коли демагог ставав водночас і воєначальником, демократичний устрій переходив зазвичай у тиранію; (переважна) більшість стародавніх тиранів походила з народних вождів".

Філософ, висуваючи силогізм, розкриває перехід від демократії до тиранії. І спочатку висловлює міркування. Потім доводить (певне твердження): "Причина ж..." У першій частині він говорить, що в давні часи народний вождь зазвичай був і воєначальником, тому найчастіше відбувався перехід від демократії до тиранії; отож більшість із стародавніх тиранів вийшла саме із середовища народних вождів. А далі Арістотель каже:

"Причина ж того, чому так було раніше, а тепер не буває, така: в давні часи демагоги виходили із середовища воєначальників, хоча, скажімо, красномовністю вони й не відзначалися. Нині, з розквітом ораторства, демагогами стають ті, хто вміє виступати з промовами; оскільки ж теперішні демагоги нетямущі у військовій справі, вони не осмілюються встановити тиранію, а коли таке й трапляється, то на короткий час".

Отже, Арістотель на підставі трьох міркувань роз'ясніює запропонований силогізм і ділить свої міркування на три частини. Друга: "У давніші часи..." Третя: "А також внаслідок..." У першій частині філософ говорить про те, чому в давні часи відбувався перехід до тиранії, а тепер ні. (По-перше), тоді народні вожді походили із середовища

військових, а тому відзначалися тямущістю та вправністю у військовій справі, маючи хороший вишкіл. А ще володіли ораторським мистецтвом, тому їх охоче обирали правителями. Правлячи одноосібно, такий правитель встановлював тиранію; ось чому народовладдя переходило в тиранію. Тепер не так, бо ж багато хто оволодів риторством, але, не маючи якогось хисту чи майстерності у певній справі, вони не одважуються встановити тиранічний спосіб правління, залишаючись, таким чином, народними вождями. Тут береться до уваги обізнаність у військовій справі, чого теперішнім демагогам бракує. Отже, до цього вдаються тільки окремі вожді, за умови, звичайно, що вони мають достатній бойовий вишкіл. А потім Арістотель говорить:

> "У давніші часи тиранія була частішим явищем, ніж тепер, ще й тому, що в руках декотрих осіб зосереджувалися значні повноваження (так, у Мілеті виникла тиранія з пританії; притан зосереджував у своїх руках верховну владу над багатьма важливими справами)".

Філософ пояснює друге твердження й каже, що в давніші часи тираній було значно більше, ніж тепер. І пояснюється це тим, що важливі посади і повноваження доручалися одній особі, тож остання, зосереджуючи в своїх руках основні важелі влади, ставала немовби тираном. Таке трапилося, наприклад, у Мілеті. Там комусь були надані верховні повноваження, і він правив мов тиран. Отже, в давні часи тираній було більше, ніж тепер, і форма державного устрою теж набувала ознак тиранії. Ось причина того, чому в ті часи демократія перетворювалася на тиранію. Далі Арістотель говорить:

> "А також внаслідок того, що й громади тоді були нечисленними, і простолюд жив за містом на своїх земельних ділянках, працюючи без відпочинку, що давало змогу його "поводирям", тямущим у військовій справі, впроваджувати тиранію. А втім, вони всі ставали тиранами, користуючись довір'ям народу, а здобували його тим, що заявляли про свою ненависть до заможних. Так, в Афінах Пісістрат став тираном, коли виступив проти педіаків. Теаген у Мегарах — перебивши худобу в багатіїв, що паслася на чужому пасовищі поблизу річки; Діонісій (Старший у Сиракузах) звинуватив Дафнея й багатіїв, — і саме ця ворожість Діонісія до багатих дала йому змогу здобути довір'я народу, (що взяв собі думку про нього), ніби він — народолюб".

Отже, Арістотель наводить третій приклад для пояснення й каже, що, своєю чергою, зрозуміло: демократія переходить у тиранію, оскільки держави не були великими (за розмірами). Спочатку населення складалося здебільшого із селян, котрі займалися рільництвом, мало цікавлячись політичними справами. А тому на верховну посаду народ призначав насамперед тямущу у військовій справі людину, і вона, маючи ще й інші повноваження, управляла мов тиран, корис-

туючись довір'ям простолюду. Тут теж були свої причини, бо ж такі вожді вміло намовляли злидарів проти заможних, викликали до останніх ненависть, що було переконливою і дієвою зброєю для боротьби з ними й позбавлення впливу. Так це трапилося в Афінах, коли Пісістрат учинив повстання проти педіаків. І в Мегарах Теаген забрав із собою пастухів, здобувши цим самим довір'я народу. Так само Діонісій звинуватив якогось Дафнея та його заможних прибічників перед народом і, користуючись його довір'ям, установив тиранічний спосіб правління, вважаючись відданим народові, оскільки устрій (зовнішньо) зберігся демократичним, а сам він неприязно ставився до заможних. І Арістотель продовжує:

> "Відбуваються перевороти з переходом від батьківської демократії до крайньої. Там, де посади обіймають шляхом виборів, а не за майновим цензом, де у виборах бере участь сам народ, вожді, намагаючись захопити у свої руки державні посади, посилаються на те, що народ має верховну владу і над основними законами".

Отже, Арістотель з'ясовує, як з одного виду демократії відбувається перехід до другого. І спочатку він торкається самого способу. Потім — засобу: "Лікувальним засобом..." У першій частині він говорить, що від батьківської демократії, де влада належить вільним, відбувається перехід до нового державного устрою, коли увесь народ панує на підставі постанов, а не законів, і ніхто не має влади на підставі свого почесного становища. Ця зміна відбувається таким чином: народні вожді на виборах поширюють думку — мовляв, влада повинна належати народові, а не декотрим з громадян. Вони ж і переконують, ніби це на користь усій державі, а тому простолюд охоче сприймає такі твердження. Відтак він схвалює постанови про народовладдя, тобто тут ідеться про нову форму демократії. А потім філософ каже:

> "Лікувальним засобом для знищення чи послаблення цього зла могло б стати те, щоб на виборах урядовців голосування відбувалося по філах, а не загальне. Ось із яких причин трапляються державні перевороти в демократичних державах".

Тут Арістотель торкається питання про лікувальні засоби проти подібних змін в устрої, оскільки така форма демократії — найгірша. І філософ стверджує, що, аби запобігти цьому, треба проводити вибори почергово по філах, а не всенародно. І перший спосіб (зважаючи на меншу кількість учасників) кращий, ніж коли обирати усім народом. Тож корисніше для держави віддавати перевагу першому способові. Завершуючи розгляд, філософ каже, що саме ці причини зумовлюють майже всі зміни демократичного устрою. А далі Арістотель говорить:

> "Повалення ж олігархії відбувається головним чином із двох причин".

Отже, з'ясувавши причини повстань та змін у демократичному устрої, Арістотель у цій частині характеризує причини таких явищ при олігархії, вдаючись до конкретних прикладів. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій визначає способи, якими відбувається зміна олігархій. У другій робить узагальнення: "Ось причини..." Тут перше він ділить на дві частини. Спочатку з'ясовує, яким чином відбуваються зміни олігархії. Далі визначає ще один, випадковий спосіб: "Знищення олігархій..." Тут він перше ділить на дві частини. У першій з них стверджує про два способи, у які відбуваються зміни. У другій розвиває тему: "Перша з них..." Отож спочатку він говорить, що існує дві причини, які призводять до змін в олігархічному устрої: суперечності між заможними (з одного боку) і суперечності між заможними та злидарями (з другого). І Арістотель каже:

> "Перша з них — коли олігархія чинить утиски народові: в цьому випадку досить будь-якого поводиря (народу, аби вчинити переворот). Друга — коли на чолі народу стає виходець з олігархів; в Наксосі, де Лігдамід згодом став тираном".

Філософ розвиває думку: і спочатку про перше питання, потім про друге: "Суперечності виникають..." У першій частині (питання) він стверджує, що устрій в олігархів змінюється, коли, наприклад, мають місце гноблення та визиск простолюду з боку заможних. Тоді народ піднімається на повстання і проганяє олігархів, ліквідовуючи їхню владу. І це їм вдається, особливо коли в них є "поводир", котрий зводить усі дії до чогось спільного. Саме такий вождь користується у народу одностайною підтримкою. Так сталося, скажімо, у Наксосі, де Лігдамід був призначений на верховний пост, оскільки походив із середовища олігархів. Згодом він став тираном над усіма іншими наксосцями. Далі Арістотель продовжує:

> "Суперечності виникають також через незгоди між іншими особами. Іноді державний устрій знищують заможні люди, котрим не вдається обійняти певні посади, бо в державі при владі стоїть дуже мало людей із тих, що користуються почестями. Як це було, наприклад, в Масалії, Істрі, Гераклеї та в інших державах. Тут особи, що не користувалися почестями, не припиняли боротьби до тих пір, аж поки досягли свого (почестей): спочатку старші брати, а потім молодші. Річ у тім, що в деяких державах одночасно управляти не можуть батько та син, а в інших — старший і молодший брати. Відтак у Масалії олігархія набрала форми, близької до політії, в Істрі перетворилася на демократію, а в Гераклеї влада від олігархів перейшла до рук шестисот громадян".

Отже, Арістотель аналізує ще один спосіб, у який може відбутися зміна державного устрою, а саме: через суперечності між заможними. І свої міркування він ділить на сім частин, оскільки існує сім способів, аби змінити устрій. Друга частина: "У Кніді..." Третя: "Перевороти в

олігархіях..." Четверта: "Коли серед олігархів..." П'ята: "Олігархія зникає..." Шоста: "Відбуваються перевороти..." Сьома: "Часто олігархії..." У першій частині філософ говорить, що олігархічне правління зазнає змін через суперечки між заможними, оскільки декотрі з них, позбавлені почестей, ремствують і вдаються до переворотів. Найчастіше таке подибується, коли владу зосереджено в руках небагатьох осіб. Так, наприклад, це мало місце в Масалії, в Істрі, в Гераклеї та інших державах. У них заможні (мова йде про окремих багатіїв), не маючи почестей чи посад, а то й вигнані за межі країни, оскільки в деяких державах заборонено управляти одній сім'ї, скажімо, батькові й сину одночасно, — сповнені ненависті й заздрощів, зчинили бунт у державі, залучивши до цього своїх прихильників. Відтак у цих державах, вказаних вище, олігархія перетворилася на форму, близьку до попередньої, але в управлінні тепер брало участь кількасот осіб. А потім Арістотель каже:

> "У Кніді було повалено олігархію після того, як зчинилися чвари серед заможних, оскільки лише небагато з них мали доступ до державних посад, і син не мав права посідати пост разом із батьком, так само з братів, якщо їх було кілька, таке право мав лише старший. Народ, скориставшись їхніми чварами, обрав із середовища знаті "поводиря" і повстав проти правлячої верхівки. Правителі ж, ослаблені взаємними чварами, зазнали невдачі. Достоту так народ учинив зміну державного устрою в Еритреях, де в давніші часи було олігархічне правління Василідів; хоч вони й добре дбали про державні справи, усе-таки народ ремствував, що влада зосереджується в руках небагатьох".

Філософ наводить другий приклад і говорить, що у Кніді переворот в олігархів виник через чвари, що існували між заможними. Там управляло небагато осіб, а більшість (заможних) була позбавлена почестей, не маючи ніяких посад. Ось тому останні й зчинили бунт. Відтак у них стали управляти "сини". Річ у тім, що в деяких державах править батько, — в такому випадку його сини не користувалися почестями. Бувало й таке, що в якійсь державі владу мав хтось із братів, зазвичай старший, тоді молодшим заборонялося обіймати посади. Тож молодші брати могли зчинити бунт, через що зазнавав утисків народ. Бачачи ж безвихідь, він повставав проти одних і других, як це трапилося у Кніді, де правителем було призначено одного з "поводирів". Заможні ж у той час були послаблені через взаємні чвари, тому не змогли чинити опору; всякий-бо поділ призводить до послаблення сил, тоді як згуртованість, навпаки, неабияк посилює. Щось схоже трапилося і в Еритреях, де панувала олігархія Василідів. Вони хоч і вели державні справи добре, але народ був невдоволений тим, що влада зосереджувалася в руках кількох осіб. Тож народ повстав і повалив олігархію. А далі Арістотель говорить:

"Перевороти в олігархіях відбуваються ще й тому, що самі олігархи, охоплені честолюбством, хочуть здобути ще більше прав, (ніж мають, беручи на себе роль демагогів)".

Філософ наводить третій спосіб. І спочатку з'ясовує його. Потім розкриває: "Демагогія при цьому..." Спочатку філософ говорить, що олігархія змінюється ще й тому, що самі правителі хочуть здобути для себе більше прав, ніж мають. Звичайно це викликане їхнім честолюбством. А потім Арістотель продовжує:

"Демагогія при цьому буває двоякою. Іноді вона виникає в середовищі самих олігархів. Так, наприклад, в Афінах за панування "тридцяти" Харікл справляв вирішальний вплив на діяльність "тридцяти", подібно як Фрініх за правління "чотирьохсот". Буває й так, що самі олігархи стають вождями простолюду. Так, наприклад, у Ларисі так звані охоронці держави, котрих обирає простий народ, стали задобрювати його. Взагалі в олігархіях на посаду обирають не з тих станів, що беруть участь у голосуванні, а на підставі високого майнового цензу або належності до політичних товариств; обирають же урядовців або громадяни, або простий народ, як це має місце в Абідосі. І там, де судові інституції утворюються не з числа громадян, котрі мають право, а народ чинить суд безпосередньо, — громадяни задля вирішення судових справ запобігають перед судом, підносять його і таким чином змінюють державний устрій, як це сталося, наприклад, у Гераклеї Понтійській".

Отже, Арістотель з'ясовує ще два способи, за допомогою яких можновладці змінюють своє правління, тобто владу олігархів. У першій частині він говорить, що твердження про суперечності між можновладцями, які призводять до зміни правління, розуміємо двояко. Так, з одного боку, впливові особи можуть залучити на свій бік декого з числа самих урядовців і в такий спосіб вдадуться до змін в уряді, як-от в Афінах Харікл здобув вирішальний вплив над діяльністю "тридцяти", залучивши на свій бік частину олігархів. Те саме вчинив Фрініх над діяльністю "чотирьохсот", поділивши їх на дві вороже налаштовані партії, що дало змогу йому змінити сам устрій. З іншого ж боку, буває й так, що можновладці єднаються з народом, як, наприклад, це сталося в Ларисі. Там правителі, маючи охорону з числа громадян, обиралися всенародно; тож, так би мовити, "обробляючи" його, вони керували ним. В деяких державах впливові особи, котрі можуть вести державні справи, не обиралися до інституцій. Подекуди ж участь у виборах урядовців обумовлена високим майновим цензом, або походженням, от як в Абідосі. Трапляється й так, що участь у виборах дозволена і простолюдові, і він має право обирати навіть суддів. В такому випадку прихильники народу можуть змінити устрій і, скажімо, олігархію перетворити на демократію, як це відбулося в Гераклеї Понтійській. А потім Арістотель говорить:

"Іноді державний переворот відбувається тоді, коли в олігархіях влада переходить до рук кількох осіб; прагнучи здобути рівні права, покривджені вдаються по допомогу до народу".

Філософ з'ясовує четвертий спосіб. І свої міркування він ділить на три частини. У першій з'ясовує сам спосіб. У другій доводить, коли олігархія руйнується найчастіше: "Відбуваються перевороти..." У третій — що устрій олігархів руйнується не просто: "Коли ж серед олігархів..." Отже, спочатку він стверджує, що олігархія гине, коли влада зосереджується в руках кількох найбагатших урядовців. У такому випадку решта заможних, котрі, скажімо, раніше мали владу, а тепер позбавлені цього, вдаються до бунту, закликаючи народ собі в поміч та маючи на меті встановити певну рівність у правах і таким чином позбутися принизливого становища. Тож у такий спосіб вони змінюють устрій. А далі Арістотель каже:

"Відбуваються перевороти в олігархіях і тоді, коли декотрі олігархи, ведучи розбещений спосіб життя, гайнують власні статки; бо такі люди, прагнучи запровадити в державі нові порядки, або самі намагаються захопити владу (з метою встановити тиранію), або готують до цього когось іншого. Так, наприклад, Гіпарин в Сиракузах висунув Діонісія (Молодшого), в Амфіполі ж такий собі Клеотим привів до міста халкідських переселенців, а потім виступив разом із ними проти заможних амфіпольців. Достоту так уродженець Егіни, що вів переговори з афінянином Харетом, спробував з такої ж причини (бо прогайнував майно) запровадити нові порядки. Іноді олігархи намагаються діяти безпосередньо, захопивши майно приватних осіб або розікравши таємно державне добро. Тоді вже в середовищі заможних зчиняється заколот або самі громадяни починають вести боротьбу з розкрадачами, як це було, наприклад, в Аполлонії Понтійській".

Отже, Арістотель доводить, коли найчастіше руйнується олігархія. І стверджує, що дуже часто вона гине через безсоромний та непристойний спосіб життя самих олігархів, котрі, звикши до розкоші, розтринькавши власні кошти, розкрадають державне майно, навіть більше, зазіхають на власність приватних осіб, аби прибрати її до своїх рук. Вони ж певні, що досягнуть цього, коли порушать існуючий устрій і спокій у державі, тому шукають будь-якого способу, аби впровадити щось нове. І тоді трапляється так, що вони вивищуються (над рештою) і управляють мов тирани. Через певний час, розтринькавши майно, оскільки спосіб життя у них розбещений, вони, аби утриматися при владі, намагаються змінити устрій з допомогою друзів та прихильників, яких мають. Коли ж у цьому зазнають невдачі, тоді вони призначають на найвищу посаду свого ставленика, аби за його сприяння поліпшити власне становище. Так трапилося в сиракузців, де якийсь Гіпарин, розтринькавши майно і не змігши стати

правителем, підбив до цього Діонісія, котрий встановив тиранію. А ще в одному місті, Амфіполі, якийсь халкідонець, на ім'я Клеотим, впустив прибульців і з їхньою поміччю підняв повстання проти заможних. Так само і в Егіні котрийсь (із бунтівників) виступив на суді проти Харета, коли той прогайнував своє добро, і спробував змінити устрій з метою, аби в такий спосіб збагатитися (конфіскувавши майно багатіїв) і далі жити у розкоші. Отже, вони чи їхні ставленики захоплюють владу в державі з однією метою — розкрадати державне майно. Відтак зчиняють бунти й ті, хто не мириться з такими неподобствами, намагаючись змінити сам устрій, як це трапилося в Аполлонії (що на Понті); там один з марнотратників, розтринькавши усе своє майно і не змігши стати тираном чи висунути свого ставленика, вдався до грабунків та розкрадань. Це викликало обурення в народу, що піднявся на повстання. Далі філософ говорить:

> "Коли ж серед олігархів панує згода, тоді олігархія не так легко гине сама по собі. Доказом цього є державний устрій у Фарсалі, де кілька олігархів панує над простолюдом через те, що вони підтримують добрі стосунки з народом".

Таким чином, Арістотель доводить, що олігархія існує довше (за певних умов). І каже, що, коли заможні живуть у згоді між собою, вони доброзичливі до підданих, відповідно до їхнього становища. Доказом цього (як він стверджує) є державний устрій у Фарсалі. Там влада зосереджувалася в руках кількох олігархів, що панували над усіма іншими. Користуючись благами, вони були одностайними у досягненні мети, отже, і в засобах, що ведуть до неї. А ще вони підтримували хороші стосунки з рештою громадян, тому таку олігархію нелегко змінити, хіба що через якісь зовнішні чинники. І Арістотель продовжує:

> "Олігархія зникає й тоді, коли в ній утворюється інша олігархія. Таке трапляється, коли тих, кого стосується управління, зовсім небагато, та й то не всі з них мають змогу брати участь у заміщенні посад. Це сталося колись в Еліді. Там державою управляли олігархи, і лише кілька з них входили до складу герусії, яка була довічною; вибори ж відбувалися за династичним зразком, подібно до виборів геронтів у Лакедемоні".

Арістотель наводить п'ятий приклад. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них з'ясовує сам спосіб. У другій стверджує, коли відбувається зміна олігархічного устрою у такий (п'ятий) спосіб і в інші (способи): "Знищення олігархії..." Отже, спочатку він говорить, що зміна олігархічного устрою можлива й тоді, коли, наприклад, верховні посади обіймають кілька осіб, решта ж позбавлена таких прав. А з-поміж них вирізняються заможні й знатні, що, не беручи участі в політичній діяльності і вважаючи такий стан справ

принизливим, зчиняють бунти і змінюють цю форму олігархії на іншу, загальнішу, де розширені права на доступ до влади. Так трапилося в Еліді, де кілька найзаможніших управляло державою. А коли котрийсь із них складав повноваження, його місце заступала інша відома особа. Так було і в лакедемонців, про що йшлося у другій книзі. Інша ж, значно більша частина громадян, бачачи, що їх зневажено, зчинила там бунт і змінила устрій з другою формою, доступнішою для участі в управлінні. А потім Арістотель каже:

> "Знищення олігархії відбувається і під час війни, і в мирний час. В часи війни олігархи змушені, не довіряючи народові, користуватися найманим військом. І той, кому вони доручають верховне командування, часто робиться тираном, як це сталося я Коринфі, де тираном став Тимофан. Коли командування доручають кільком особам, вони можуть встановити династичну олігархію. Іноді від страху перед такою небезпекою олігархи надають і народові право на участь у державному управлінні, оскільки мають потребу у сприянні народу".

Отже, Арістотель з'ясовує, коли відбуваються зміни. І спочатку він говорить про часи війни. Потім — про мирні часи: "У мирний час..." У першій частині він твердить, що олігархія змінюється як у часи війни, так і в часи миру. Під час війни заможні вороже ставляться до вбогих, останні ж вважають себе покривдженими, тому теж ненавидять їх. А ліпше було б знайти певне порозуміння між ними, тоді легше вдавалося б воювати проти нападників. Так було у Коринфі, коли народ повстав і призначив собі тираном Тимофана. Звичайно, коли влада належить більшості, тоді устрій зміцниться, оскільки більшість зацікавлена в тому, щоб підтримати його. Однак заможні бояться віддати владу народові, аби не втратити все. Щоправда, на війні неминуче необхідна поміч з боку народу, бо може статися так, що гору візьмуть загарбники, і тоді заможні позбудуться своїх володінь. А далі філософ говорить:

> "У мирний час олігархи, внаслідок взаємного недовір'я один до одного, доручають найманцям охорону держави і роблять начальником їхню людину, не пов'язану з ворогуючими групами. Та іноді останній стає посередником і прибирає до своїх рук обидві партії. Так сталося з Сімом у Ларисі за часів правління Алевадів, і в Абідосі в часи панування гетерій, до котрих належав Іфіад, що й захопив верховну владу".

Тут Арістотель стверджує, яким чином олігархія ліквідовується у мирні часи. І говорить, що це відбувається через недовір'я, з яким ставляться один до одного заможні. А ще правляча верхівка не довіряє своїм громадянам, котрі відтак зазнають певних утисків, бо навіть особиста охорона правителів складена з найманців. Ось чому народ повстає. Буває й так, що правителем стає зовсім безстороння

людина, от як у Ларисі за правління Алевадів чи в Абідосі в часи панування гетерій, один з членів якої, бачачи безвихідь у державі через суперечності між заможними, підбив народ на бунт і захопив верховну владу в країні. І Арістотель продовжує:

"Причиною суперечностей в олігархічних державах буває й те, що одні олігархи відкидають пропозиції інших (олігархів), коли справа торкається родичання чи судових процесів. Про сватання ми говорили вище. В Еретрії олігархію повалив Діагор, який також ображений був за невдале сватання. А через судовий вирок вибух бунт у Гераклеї і у Фівах. У Гераклеї Евстіон, а у Фівах Архій були покарані — і справедливо — через вчинення ними перелюбу, але звинувачення були висунуті з групової неприязні. Їхні вороги зажадали зв'язати їх і з колодками на шиї виставити на міському майдані".

Філософ наводить шостий приклад з поваленням олігархії. І каже, що трапляються випадки, коли у стосунках між олігархами має місце обман. Тоді обмануті, вдаючись по допомогу до народу, зчиняють бунт і змінюють устрій. Про сватання говорилося вже вище, обман можуть учинити і в судових суперечках. Так, у Гераклеї повстання вибухнуло через нібито несправедливу ухвалу чи вирок котромусь (із заможних) з боку суддів. І у Фівах спалахнув бунт через якийсь судовий вирок у справі перелюбу. Звичайно, мотиви повстання в обох випадках справедливі, але в ході його нерідко учасники вдаються до всіляких неподобств, наприклад, насильства. Так, у Гераклеї певна частина народу була налаштована проти Евстіона. І хоч учасники руху керувалися справеливими мотивами, та поводились украй нахабно. І у Фіфах учасники заколоту проти якогось Архея вирішили по-своєму розправитися з ворогами і виставили їх з колодками на шиї на міському майдані. І хоч мотиви їхніх дій були слушними, однак чинили вони непристойно. А потім Арістотель говорить:

"Часто олігархії гинули через те, що характер їхнього правління скидався на деспотію, і це викликало роздратування навіть у тих, хто стояв біля керма влади. Як це сталося з олігархами на Кніді й на Хіосі".

Отже, філософ наводить сьомий приклад як спосіб повалення олігархії. І зауважує, що інколи олігархії гинули через сам характер їхнього правління, схожого на деспотію, коли правителі поводяться із підданими наче з рабами. Останні, зазнаючи гноблення, повстають проти правителів, залучивши на свій бік когось із їхнього середовища. Відтак устрій змінюється, от як було ліквідовано олігархію на Кніді та на острові Хіос, де власті ставилися до громадян мов до рабів, що викликало бунт і спричинило переворот. А далі Арістотель каже:

"Державні перевороти в так званих політіях та олігархіях іноді відбуваються з волі випадку; це стається тоді, коли призначення у

члени ради, суду й решти органів влади обумовлюється майновим цензом. Часто буває так, що спочатку ценз установлюється таким, що в олігархіях управляє зовсім небагато осіб, а в політіях середній прошарок бере участь в державному управлінні; коли в державі досягнуто певного рівня добробуту, чи то завдяки мирові, чи якійсь іншій обставині, значно більше громадян досягають відповідного майнового цензу, а значить, отримують доступ до державних посад і почестей. У таких випадках переворот відбувається поступово або, навпаки, проходить досить швидко".

Філософ з'ясовує і випадкові моменти, що призводять до загибелі олігархії. Так, (говорить він), буває, що правлячі особи, скажімо, члени ради або суду, завдяки почесному становищу чи майновим статкам мають доступ до управління. Інколи ж буває так, що в олігархічній державі таким цензом володіє незначна частка громадян, у політіях — середній прошарок. Згодом, коли багато осіб або й усі досягають відповідного добробуту, тоді вони отримують право обіймати будь-які посади. Відтак у державі устрій переходить у бік демократії. Ось чому олігархія за певних умов перетворюється на демократію або ж на політію. І такі зміни можуть відбуватися поволі або ж прискорено. І Арістотель завершує:

"Ось причини міжусобиць і викликаних ними державних переворотів в олігархічних державах. Тут зазначимо взагалі, що демократія та олігархія переходять інколи не в протилежний їм, а у власний різновид; наприклад, із демократії та олігархії, обмежених законами, виникають демократії й олігархії, де на місці закону панує сваволя".

Отже, Арістотель завершує розгляд. І він говорить, що саме з указаних причин олігархія змінюється і зазнає занепаду через бунти. А ще філософ стверджує, що інколи олігархія переходить у свою протилежність, інколи ж у свій різновид. Те саме спостерігається і на прикладі демократій, коли, приміром, панує устрій з владою однієї особи, причому на законних підставах, а потім влада переходить у руки всього народу, і все вирішується на підставі постанов і волі, а не законів. А далі Арістотель каже:

"В аристократичних державах усобиці відбуваються почасти внаслідок того, що в них зовсім небагато осіб користується правами, пов'язаними з почестями; ця обставина, як мовилося вище, викликає всілякі політичні рухи і в олігархічних державах, оскільки, по суті, аристократичний устрій певною мірою нагадує олігархію. І тут, і там управляє незначна кількість осіб, хоча доступ до інституцій в обох випадках різний. І все ж багато вчених вважає аристократичний лад подібним до олігархічного. Вказаний (вище) привід до чвар неминучий, особливо в тому випадку, коли певна кількість людей починає усвідомлювати, що в них усіх однаковою мірою виявлена чеснотливість. Як це сталося, наприклад, у Лакедемоні, де так званих парфе-

ніїв, що були в уряді "однакових", викрили у змові з метою вчинити переворот у державі й відправили до Тарента засновувати колонію".

Таким чином, з'ясувавши причини переворотів і повстань у демократіях та олігархіях, Арістотель переходить до розгляду тих самих питань, що стосуються тепер аристократії й політії, які відрізняються від решти. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них філософ висуває певне твердження. У другій робить висновок, спільний для всього розгляду: "А втім..." Тут перше питання він ділить ще на дві частини. У першій характеризує причини таких змін. У другій стверджує, з якої причини і коли оминаються увагою подібні зміни: "Аристократичні ж держави..." У першому питанні він виокремлює два моменти, оскільки в аристократичному устрої існувало два види: простий та змішаний. Тож спочатку філософ розмірковує про причини та основні мотиви повстань і переворотів, що відбуваються просто. Потім — через поєднання різних причин: "Але головною..." Тут перше питання він знову ділить на п'ять частин, оскільки з'ясовує п'ять способів, у які відбуваються повстання, що призводять до переворотів в аристократичному устрої. Другий спосіб: "Інші причини..." Третій: "Або коли хтось..." Четвертий: "А ще, коли..." П'ятий: "Нарешті, коли..." У першій частині він говорить, що перевороти в аристократів відбуваються всілякими способами: так трапляється, коли управляють лише декотрі, хто користується почестями. Решта ж позбавлена таких прав, тому й бунтує. До речі, це, як сказано, стосується й олігархів. Щоправда, тут зважмо на певні відмінності в управлінні: в олігархів це здійснюється на підставі майнових статків, в аристократів на підставі достоїнств особи, тобто чеснот. Однак в останньому випадку дехто може тільки вдавати із себе чесних та порядних людей, насправді ж має місце лукавство. І такі особи завжди вишукують всілякі способи для вчинення зла, організовуючи у державі заколоти. Так сталося в Лакедемоні, де так звані парфенії, вдаючи із себе поміркованих та чесних, не маючи доступу до влади, підняли повстання, однак воно зазнало невдачі, бо більшість не підтримала їх. Їх схопили й відіслали в Тарент засновувати колонію, де вони й жили. Далі Арістотель говорить:

> "Інші причини краху аристократичного устрою: коли котрась із визначних осіб, не поступаючись своїми чеснотами тим, хто користується більшими привілеями в державі, не має до них доступу; от як Лісандр і те, як ставилися до нього царі".

Отже, Арістотель розкриває другий спосіб (повалення устрою) й каже, що повстання спалахують і тоді, коли в державі певні визначні й не менш чеснотливі особи не користуються привілеями. Тож, вважаючи себе ущемленими, вони вдаються до заколотів; от як Лісандр, котрий не поступався у значенні й чеснотах правителям, однак не

користувався почестями у царів, тому й учинив бунт. А потім Арістотель продовжує:

> "Або коли хтось із мужніх людей не користується почестями, як, наприклад, Кінадон, що в часи Агесілая вчинив змову, спробувавши повалити уряд спартіатів".

Тут Арістотель з'ясовує третій спосіб. І він говорить, що, своєю чергою, повстання вибухають і через те, що котрийсь із відважних мужів не бере участі в управлінні, відповідно до свого становища. Вважаючи себе покривдженими, такі люди вдаються до бунтів, як те вчинив Кінадон, один з Агесілаєвих підлеглих, відважний та розумний муж, розпорядившись провести поділ майна серед спартіатів. Таким чином він намагався обмежити їхні права. І філософ провадить далі:

> "А ще, коли одна частина населення живе в злиднях, інша ж, навпаки, розкошує; тоді обурення виявляється під час воєн, як ми бачимо це на прикладі лакедемонців під час Месенської війни. Це добре показує Тиртей у вірші "Справедливий поділ": певна частина громадян, опинившись у неймовірній скруті через злигодні війни, зажадала рівного поділу землі".

Отож Арістотель з'ясовує четверту причину, говорячи, що інколи повстання виникають (при пануванні аристократів) тоді, коли одні убогі, а інші дуже заможні. Тоді трапляється, що, заздрячи багатіям, злидарі вдаються до бунтів проти них. Найчастіше таке відбувається в часи війни, коли з цієї причини виникає невдоволення. Так сталося в Лакедемоні під час Месенської війни. Злидарі, обтяжені повинностями, спричиненими війною, піднялися на повстання проти заможних; вони хотіли встановити у регіоні рівність. Це й видно з віршів Тиртея "Справедливий поділ". Далі Арістотель каже:

> "Нарешті, коли хтось, посідаючи важливу посаду, хоче домогтися ще більшого впливу, аби самому керувати в державі, от як у лакедемонців Павсанія, що командував спартанцями у Перській війні, та Аннон у Карфагені".

Арістотель наводить п'ятий приклад. І говорить, що, коли котрийсь із визначних чи знатних має змогу досягти ще більшого впливу, але не має одноосібної влади, — він піднімає повстання. Оскільки він є великим і могутнім та вважає себе вищим за інших, однак участі в управлінні не бере, то, почуваючи себе ущемленим, учиняє заколот. Так трапилося в Лакедемоні з Павсанієм, верховним командувачем у війні проти персів, чи Анноном у карфагенців, — обидва були наділені силою, але не брали участі в управлінні, тому підняли повстання. А потім Арістотель говорить:

> "Але головною причиною краху політії та аристократії є порушення законів".

Отже, Арістотель характеризує головні причини повстання і зміни в аристократичному устрої змішаного типу, а заразом і держави. І свої міркування він ділить на дві частини, оскільки з'ясовує два способи. Другий: "Причому..." Перше твердження він ділить на дві частини. Спочатку торкається першого способу. Далі доводить, за якого виду державного устрою відбувається така зміна: "Взагалі..." Тут перше питання він знову ділить на дві частини. У першій з них торкається причини повстання, що відбувається таким способом. Потім розкриває той спосіб: "Починається..." У першій частині він говорить, що політія й аристократія гинуть через порушення законності. І пояснення цьому таке. Оскільки політія процвітає завдяки встановленим стосункам, що спираються на певні пропорції, такі стосунки, своєю чергою, на підставі пропорцій пов'язані із засадами справедливості. Тому політія процвітає, коли панує справедливість. Коли ж у державі нехтують закони, сам устрій занепадає. Філософ продовжує далі:

"Починається все з того, що в політіях погано поєднані демократичні (складники) й олігархічні, а в аристократіях — обидва ці складники й чесноти; особливо ж ці два перші, тобто демократичний та олігархічний, бо саме їх намагаються об'єднати у своєму державному ладі політії та більшість так званих аристократій. Адже аристократії відрізняються від так званих політій лише характером поєднання в кожній з них указаних складників, через що аристократії стійкі меншою мірою, ніж політії. Тому державний устрій, який відхиляється дедалі більше в бік олігархії, називають аристократичним, а той, який більше схиляється в бік демократії, іменується політією. З цієї причини політії міцніші, ніж аристократії; політія спирається на більшість, тому визнається, що при такому устрою здійснюється засада рівноправності. Коли ж у державі перевага віддається заможним, то останні шукають нагоди дошкулити решті і проймаються корисливими бажаннями".

Арістотель розкриває ще одну причину, говорячи, чому в аристократичних державах, як і в політіях, відбуваються порушення законів. (Вже мовилося), що в політіях інколи невдало поєднуються ознаки різних устроїв. Те саме стосується й аристократії. Як відомо, аристократичний устрій характеризується чеснотами урядовців. Отже, де має місце звичайна підміна цих ознак — така політія схожа більшою мірою на олігархію, піддаючись усіляким змінам, стає хиткою. До речі, політія з правильно поєднаними ознаками стійкіша, ніж олігархія чи аристократія, оскільки в ній управляє народ, а в тих певні особи. А ще в такій політії більше уваги звертають на засади рівності. При пануванні ж аристократії береться до уваги тільки чеснотливість окремих людей. Більшість громадян, своєю чергою, воліють жити в умовах рівності, тому підтримують так звані правильні політії. З цього випливає, що такий устрій сталіший, існує довше. Олігархічний

та аристократичний устрої з їхніми неґативними рисами (зловживаннями владою, вчиненням усіляких утисків тощо) стійкі меншою мірою. А ще там, де більшою мірою порушуються закони, — устрій розхитується швидше. Саме це й намагався довести філософ. Потім Арістотель каже:

> "До якого з двох видів (державного устрою) схилятиметься правління, відповідно й зростатиме вплив та значення тієї чи тієї групи населення; так, коли все йтиме до утворення народовладдя, вплив народу посилиться, коли ж до олігархії — набуде сили аристократія. Або ж навпаки: аристократія перетвориться на демократію (коли, приміром, злидарі, зазнаючи кривд, здобудуть владу), а політія — на олігархію. Адже сталим буде тільки таке об'єднання, при якому рівність спиратиметься на достоїнства і де кожен користуватиметься тим, що йому належить по праву".

Отже, Арістотель доводить, до якої з форм державного устрою відбуватиметься перехід того самого державного правління. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з'ясовує зміст самого судження. В другій розкриває твердження на прикладах: "Із подібним прикладом..." Тож у першій частині філософ говорить, що загалом державний устрій змінюватиметься в бік тієї форми, куди налаштована більшість громадян. При цьому зважмо і на той факт, що, наприклад, політія має нахил до демократії, а тому інколи й перетворюється на неї. Аристократія ж більшою мірою схиляється до олігархії, бо при ній зазвичай чеснотливі громадяни вирізняються ще й статками. При цьому буває, що злидарі, зазнаючи утисків з боку таких олігархів, терплячи визиск, повстають проти них і змінюють устрій на бажану їм демократію. В олігархію може переходити й політія, звичайно, теж за певних обставин. Коли ж вона спирається більшою мірою на засади рівності й достоїнства, — така політія (як уже зазначалося) стійка, значно рідше піддається збуренням. А далі Арістотель говорить:

> "Із подібним прикладом ми зустрілись у Фуріях, де надто високий майновий ценз для вступу на посаду було згодом зменшено, а число інституцій збільшено. Оскільки ж всією земельною власністю, всупереч закону, володіла знать, то державний устрій, що панував тоді у Фуріях, схиляючись у бік олігархії, давав їм можливість збільшувати свої статки. А народ, зміцнівши під час війни, прогнав фурійський гарнізон і відібрав маєтності в усіх, хто, всупереч законові, володів надто великими земельними ділянками".

Тут Арістотель розкриває одне із тверджень, наводячи приклади. І спочатку він каже, що з подібним явищем ми зустрічались у Фуріях. Та посади ділилися залежно від почесного становища чи статків. Отже, зовсім небагато людей мали доступ до обіймання посад. Згодом

у законодавстві відбулися зміни, і доступ до інституцій отримали більшість громадян, без огляду на свої статки чи привілеї. І коли там управляли визначні та заможні особи, устрій у них був олігархічним. Згодом народ, загартувавшись у війнах і набувши сили, повстав проти них і вигнав із того краю. Відтак політія перейшла в демократію. І далі Арістотель каже:

"А ще всякий аристократичний устрій, що схиляється до олігархічного, веде до посилення знаті, як, скажімо, у Лакедемоні, де власність зосереджена в руках зовсім небагатьох осіб і тому знатні можуть чинити все що завгодно і родичатися з ким завгодно".

Отже, Арістотель з'ясовує другу причину повстань та переворотів при пануванні аристократії. І спочатку він характеризує згаданий спосіб. Потім розкриває це на прикладі: "І державний устрій локрів..." У першій частині він стверджує, що й при аристократичному устрої теж відбуваються повстання та перевороти, оскільки всякий державний устрій, де панують заможні, за певних обставин може перетворитися на олігархію. Так, у цьому випадку аристократи користуються привілеями на підставі чеснот. Останнє ж виявляється або насправді, або має місце тільки їхня видимість. Тому злидарі часто зазнають усіляких утисків і з боку аристократів. Так трапилося в Лакедемоні, де заможна меншість управляла країною. І багатіям дозволялося чинити все на власний розсуд, родичатися з ким завгодно. Ось чому злидарі, бачачи, що вони позбавлені благ, заздрять знатним, ремствують і повстають. І трапляється, що вони змінюють сам устрій: скажімо, аристократія змішаного типу переходить в демократію. А потім Арістотель говорить:

"І державний устрій локрів було знищено через такі клієнтські зв'язки Діонісія, яких не могло бути ні при демократії, ні при олігархії".

Отже, Арістотель на підставі ще одного прикладу розкриває твердження. І каже, що з цієї причини було ліквідовано державний устрій у локрів. У них заможні громадяни отримували більше благ, ніж злидарі. І це призвело до повстання у державі. Народ виступив проти заможних і, взявши собі правителем Діонісія, повалив устрій аристократів. Згодом сам Діонісій установив тиранію, таким чином ліквідувавши устрій, чого не трапилося б за демократії та аристократії з правильним поєднанням ознак. Тож зрозуміло, що аристократичний устрій гине через привілеї, якими користуються знатні. Потім Арістотель продовжує:

"Аристократичні держави змінюють свій устрій, гинучи поступово. Як раніше мовилося, коли робився розгляд форм державного управління, дріб'язкові причини теж призводять до перевороту. Варто

тільки випустити з уваги щось із того, що стосується державного управління, як одразу після цього й щось істотніше легко та непомітно зрушується з місця, аж поки все не приходить у рух, спричиняючи безладдя".

Арістотель досліджує, з яких причин відбуваються непомітні перевороти в аристократичних державах і в політіях. Потім він розкриває це на прикладах: "Як це сталось у Фуріях..." Отже, у першій частині він стверджує, що інколи аристократичний устрій гине непомітно. (Про незначущі причини та повільні зміни говорилося у загальних рисах вище). Річ у тім, що часто дріб'язкові моменти не беруться до уваги, і вони з часом загострюються, а згодом набувають розмаху, призводячи до потрясінь у державі. Отже, як ми бачимо, одна дія породжує другу, до того ж подібну до себе, у більших розмірах. Шкідливі дії викликають відповідну реакцію з боку громадян, тому устрій піддається руйнації. А далі філософ каже:

"Як це сталось у Фуріях: там був закон, згідно з яким переобирати командувача дозволялося через п'ять років; декотрі ж юнаки, тямущі у військовій справі, користуючись прихильністю народу й зневажаючи думку тих, хто стояв біля керма влади, вирішили, що легко втілять свої наміри. Вони спробували ліквідувати насамперед вказаний вище закон у тому розумінні, аби одні й ті самі особи постійно обіймали посаду командувача. Але при цьому вони вважали, що не треба переобирати урядовців. Фурійські ж урядовці, — їх називали радниками, — стривожені таким станом справ, спочатку намагалися вчинити опір, але потім облишили цей намір, вважаючи, що, попри зміну закону, молодь у всьому іншому додержуватиметься попереднього становища. Одначе, коли згодом спробували стати на перешкоді іншим новаціям молоді, то нічого не могли вдіяти, і весь державний устрій у Фуріях змінився на династичний, де на чолі стояли ті, хто запроваджував нові порядки".

Отже, Арістотель розкриває твердження на прикладі. І говорить, що у Фуріях державний устрій було знищено саме в такий спосіб, поступово, через дріб'язкову причину. Там був закон, що ніхто не мав права посідати державний пост повторно, доки не мине п'яти років. Трапилося ж так, що декотрі войовничі й хоробрі юнаки, улюбленці народу, зневажаючи охоронців закону, нехтуючи користю держави і вважаючи, ніби легко зможуть з допомогою народу досягти бажаного, спробували скасувати той закон і переконали народ обрати довічного командувача. Фурійські ж власті, або (як їх називали) радники, з повноваженнями стояти на сторожі закону, спочатку вирішили вдатися до опору, однак їх умовили поступитися, тому, поміркувавши, що в усьому іншому майбутні правителі не впроваджуватимуть якихось новацій, вони погодилися. Однак згодом та сама молодь вирішила скасувати і другий закон, переконавши в цьому народ, прихильністю якого вона користувалася. Коли ж правителі вдалися до опору, то

зазнали невдачі. Відтак увесь устрій у державі почав повільно, але неухильно руйнуватися, переходячи в олігархію з деспотичним правлінням на чолі з призвідниками перевороту. І Арістотель завершує:

"А втім, усі форми державного устрою руйнуються або від внутрішніх, або від зовнішніх причин, і тим часом замість них запроваджується зовсім протилежне правління чи близьке до нього по суті, однорідне з ним за характером, хоча й відмінне від нього. Це ми бачимо на прикладах гегемоній Афін і Лакедемону: афіняни скрізь скасовували олігархічне правління, лакедемонці — демократичне".

Таким чином, Арістотель робить висновок відносно всіх устроїв. І він стверджує, що устрій руйнується або через внутрішні чвари між громадянами, або через якісь зовнішні чинники. І ті, й ті фактори породжують суперечності між громадянами. Найбільшою мірою це виражено в афінян та в лакедемонців. Перші завжди і скрізь намагалися покінчити з олігархією, другі — з демократією. Отже, філософ, завершуючи розгляд, робить певне узагальнення про причини переворотів, змін та руйнації того чи іншого устрою. А потім він говорить:

"Безпосередньо за цим треба сказати й про способи, завдяки яким держава і кожна з форм державного устрою взагалі набуває сталості".

Отже, з'ясувавши причини й чинники руйнації та зміни різних форм державного устрою в загальних рисах і на конкретних прикладах, Арістотель визначає, також у загальних рисах і конкретно, причини та чинники, що зумовлюють процвітання держави. І спочатку він формулює свій більший засновок. Потім розвиває тему: "Відтак, знаючи..." А ми розуміємо, що філософ, розкриваючи чинники процвітання держави, не деталізує питання, як це він робив раніше, коли вів мову про причини загибелі того чи іншого устрою в загальних рисах, а потім на прикладах з'ясовував дане питання щодо кожної форми устрою окремо. Тут він визначає загальні чинники розквіту держави, а потім, дотримуючись порядку, з'ясовує особливості збереження кожного з устроїв. І далі Арістотель каже:

"Відтак, знаючи руйнівні чинники в державі, ми повинні знати і про рятівні, завдяки яким у державі панує спокій; протилежні дії виникають із протилежних причин, а руйнування і збереження — протилежні (й суперечні одна одній) дії".

Тут Арістотель розвиває тему і свої міркування ділить на дві частини. У першій з них він доводить те, звідки з'являються чинники, які зумовлюють розквіт держав. Потім з'ясовує самі умови: "В державному устрою..." Щодо першого питання він стверджує (і розуміємо саме так), що, коли існують, з одного боку, причини або чинники розквіту держав, існують, з другого боку, і протилежні за змістом фактори, котрі розладнують державу. І пояснення цьому таке: всякі

причини мають свої протилежності. Але ж руйнування й розквіт — це результат дій, протилежних за характером. Отже, коли існують причини руйнації устрою, то існують і причини, що зумовлюють розквіт держави. І Арістотель говорить:

> "В державному устрою з добре поєднаними ознаками, що сприяють його зміцненню, слід старанно оберігати їх, аби не порушувався котрийсь із установлених законів, при цьому особливо пильнувати збереження всіх дрібниць. Адже таке порушення, як незначна марнотратність, непомітно псує державу; як тільки вона укорінюється, — це призводить до втрати статку; вона підточує її непомітно тому, що діє поволі і йде від софізму: коли окрема частина незначна, то ціле теж невелике. А втім, це почасти так, почасти — ні. Ціле, взяте у своїй сукупності, не таке вже й мале, воно тільки складене з дрібних частин. Тож остерігаймося того, щоб не почалося руйнування держави".

Отже, Арістотель говорить саме про такі причини, а ми, своєю чергою, розуміймо, що устрій розладнується чи руйнується одразу або ж поступово (й непомітно). І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з'ясовує заходи, що вберігають устрій від непомітних чинників, які руйнують державу. У другій з'ясовує безпосередніші чинники, які можуть розладнати устрій: "Державний устрій уберігається..." Щодо першого треба зважати, що устрій руйнується через віддалені чинники, які діють малопомітно, причому у три способи. По-перше, коли в державі нехтують дрібницями. По-друге, через підступні дії усіляких нашіптувачів. По-третє, через неправильну систему порядків, що панують у державі. Відтак філософ свої міркування з приводу цього питання ділить на три частини. У першій викладає чинники, завдяки яким держава уберігається від занепаду, тобто говорить про нехтування дрібницями. Потім — ті (фактори), що пов'язані з діями улесливців. Насамкінець він веде мову про чинники, що уберігають державу від поганих порядків. І друге питання в нього починається зі слів: "Розглядаючи це питання, можна..." У першій частині Арістотель зазначає, що у всіх політіях із правильно поєднаними ознаками треба пильнувати, аби не відбувалося якихось порушень навіть у дрібницях. А то трапляється, що народ ремствує через незначні порушення, котрі, мов іржа, діють непомітно і згодом розхитують усталені порядки. Наприклад, часто незначні і зайві витрати державних коштів важким тягарем лягають на плечі громадян, вони зазнають від цього збитків, що викликає у них невдоволення. Це заперечує промова котрогось із софістів. Він-бо доводить протилежне: мовляв, усякі дрібниці зовсім не впливають на певний стан чи явище, навіть коли взяти їх у сукупності. Але таке твердження, з одного боку, слушне, з другого ж — неслушне. Дрібниця сама по собі справді справляє незначний вплив, та коли таких дрібниць багато і всі вони

діють, — така сукупність, впливаючи приховано й поступово, згодом переростає у дію, схожу на вибух. Відтак філософ робить висновок, що треба брати до уваги будь-який чинник, через який може настати руйнація в державі. А далі Арістотель каже:

"І не треба вірити тим софізмам, які вимислюються, аби забивати голову народові; самі ж факти (дії) викривають ці софізми. А які софізми ми називали політичними, — про це йшлося раніше".

Арістотель вказує, що треба остерігатися усіляких мудрагелів, котрі своїми лестощами та обмовами псують загалом хороші стосунки в державі. Такі улесливці догоджають народові, маючи на меті лише власні інтереси. Тож трапляється, що такі особи переконують чи спонукають народ до дій, які руйнують державний устрій. Ось чому філософ застерігає, аби громадяни не піддавалися на всілякі лестощі та обман цих мудрагелів. Про це він і говорить у десятій книзі "Етики", коли зазначає, що дії таких людей ідуть врозріз із словами. А тому ліпше берімо до уваги їхні дії, а не слова. І Арістотель продовжує:

"Розглядаючи це питання, можна побачити, що деякі держави тривалий час зберігають не лише аристократичні форми устрою, але й олігархічні, і не тому, що їхній устрій досить міцний, а через те, що особи, котрі обіймають державні посади, добре поводяться як із особами, причетними до державного управління, так і з особами, не причетними до цього: першим вони не чинять кривд, натомість придатних до державного управління залучають до нього; честолюбних не позбавляють привілеїв і не зазіхають на прагнення народу поліпшити власний добробут; у взаємних же стосунках із своєю колегією, тобто з особами, що беруть участь в державному управлінні, вони виявляють людяність і демократизм, бо та рівність, якої прагнуть досягти в демократичному суспільстві, тобто рівноправність в управлінні, не тільки справедлива, але й корисно впливає (на олігархію та аристократію)".

Отже, Арістотель вказує ще на один чинник, на який слід зважати, аби вберегти державу від загибелі. Мова йде про відсутність належної системи порядків. І спочатку він з'ясовує одне із тверджень. Потім із цього робить висновок про даний чинник: "Тому, оскільки..." У першій частині він говорить, що на прикладі тривалого існування деяких політій можна переконатися в тому, що тут маємо справу з належною діяльністю системи правління (приміром, в аристократичних державах). В них також панують хороші стосунки між громадянами. До управління державою тут залучають осіб, що вирізняються з-поміж решти впливом та чеснотами, а також суворо стежать за наданням почестей. А ще стосунки між громадянами, урядовцями й підлеглими повинні спиратися на взаємну повагу, бути товариськими,

рівноправними. От як, скажімо, при демократії домагаються рівноправності й справедливості, достоту так і при олігархії не лише справедливо, але й корисно підтримувати стосунки на основі рівних можливостей і доступу до благ; якщо буде так — державний устрій набуде сталості (за протилежних умов усе вийде навпаки). А потім Арістотель говорить:

> "Оскільки в управлінні державою бере участь багато осіб, значну користь дають деякі демократичні закони — наприклад, обрання урядовців на півроку, аби всі рівноправні могли побути на державній посаді; адже рівноправні немовби уособлюють демократію, тому серед них, як було сказано вище, нерідко з'являються демагоги. Завдяки короткочасному перебуванню на посаді можна запобігти переходу аристократій та олігархій в династичну олігархію. Зрештою, тим, хто перебуває біля керма влади такий короткий час, не так легко вчинити зло, як це можуть зробити ті, хто керує довго. Саме ця обставина породжує тиранію в державах з олігархічним та демократичним устроєм. Причому й тут, і там до тиранії прагнуть найвпливовіші: у демократіях — демагоги, в олігархіях — династи або ті, хто обіймає найважливіші посади, до того ж протягом тривалого часу".

Тут Арістотель робить висновок про чинники, говорячи, що рівноправні мають однаковою мірою користуватися благами. Оскільки більшість громадян при такій демократії подібні, корисно познайомитися ближче з пануючими тут постановами та порядками. Так, перебування на посаді тут обмежене коротким терміном, наприклад, шість місяців, а в деяких державах з подібним устроєм — іще менше, але не більше. І це слід приймати тоді, коли в державі більшість подібна. Філософ пояснює цю думку двояко. По-перше, там, де громадяни рівноправні, вони мають однаковою мірою користуватися спільними благами. Отже, коли всі мають доступ до управління, необхідно ухвалити відповідний закон. За таких обставин громадяни рівною мірою зможуть одержати доступ до управління, бо, згідно із законом, перебування на посаді триватиме не більше шести місяців — отже, відбуватиметься часте заступання на посаді. Таким чином, рівноправне користування благами — ознака демократії, тому постанови за такого ладу мають демократичний зміст. І з цієї причини (через рівноправність) у таких державах з'являються народні вожді, про що говорилося раніше. Друге пояснення: оскільки (згідно з постановами) перебування на посаді тут обмежене шістьма місяцями, то, скажімо, у державах з олігархічним та аристократичним устроєм існує менша ймовірність перетворення існуючого ладу на династичний; (під династичним розуміймо той устрій), — коли при владі перебуває кілька осіб, що управляють самочинно, нехтуючи законами. І пояснення цьому таке. За короткий термін дуже важко вчинити

наклеп на котрогось з урядовців. Інакше (коли термін перебування на посаді довший) при демократії з'являються народні вожді, котрі можуть перетворити правління на тиранію, а в олігархів — династи. Далі Арістотель каже:

> "Державний устрій зберігається не тільки через те, що там відсутні руйнівні чинники, а й через те, що вони можуть от-от виникнути. Громадяни, боячись, що може спалахнути пожежа, намагаються в такому випадку уберегти існуючий державний устрій. Тому особи, котрі дбають про державу, повинні розкривати загрозу, яка насувається, аби (всі) оберігали державу, подібно до того як вони турбуються про нічну сторожу, і зображувати близьким те, що насправді далеко".

Отже, Арістотель з'ясовує засади, завдяки яким держава уберігається від руйнування внаслідок дії безпосередніх чинників. І спочатку він викладає одну із них, загальну: "Потім: слід..." У першій частині він зазначає, що устрій може зберігатися не тільки через відсутність руйнівних чинників, але й через те, що є безпосередні чинники, які можуть загрожувати існуванню держави. Тому правителі повинні вселити страх громадянам, аби вони остерігалися чогось такого, що зашкодить державі. З цією метою можна видати розпорядження, щоб державу охороняли вночі, і бажане видавати за дійсне: мовляв, загроза (якої насправді немає) от-от насунеться на всю державу, тому слід бути завжди готовими, аби протистояти ворогам. У такому випадку громадяни боятимуться і краще дбатимуть про устрій. І Арістотель говорить:

> "Потім: слід запобігати суперництву і чварам, що виникають серед знаті; те саме треба робити і щодо тих осіб, котрі втягнуті в суперництво, аби вони не знали його зовсім (у зародку). А ця справа (розуміти причини і появу зла) стосується не будь-якої людини, а саме політичного діяча".

Арістотель розвиває тему і наводить конкретні приклади. І розуміймо, що інколи держава гине через почесті або ж позбавлення їх. Інколи — через зарозумілість громадян. Інколи — через прагнення до розкоші або марнотратність. Інколи — через звичайну нездатність. А ще таке трапляється внаслідок невихованості. Тож з огляду на це філософ ділить свої міркування на п'ять частин. У першій він наводить докази про те, що уберігає державу від загибелі: тут він веде мову про почесті і позбавлення їх. У другій Арістотель доводить, що занепад держави відбувається і через сваволю громадян: "Оскільки ж декотрі громадяни..." У третій говорить про шкідливі дії та збагачення: "Найчастіше ж..." У четвертій мова йде ще про один чинник — нездатність громадян вирішувати державні питання. І, нарешті, п'ятий чинник, що впливає на стан справ у державі, — невихованість урядовців, їхня вседозволеність: "Але найголовніше..." Отже, перше

питання філософ розглядає, ділячи його ще на три частини. Він стверджує, що надання або ж позбавлення почестей, що призводить до загибелі держави, може здійснюватися трояко. По-перше, через суперечки осіб, які користуються почестями в державі. По-друге, через розподіл почестей. По-третє — через намагання досягти незаслужених почестей. І тут Арістотель вирізняє ще три моменти. Спочатку він остерігає всіх, хто бажає розквіту держави, уникати суперечок за самі почесті. Потім те саме стверджує і в питанні розподілу почестей: "Аби запобігти державним потрясінням..." І насамкінець веде мову про надмірне вивищення певних осіб — чинник, що може призвести до потрясінь: "Скрізь..." Отже, розглядаючи перший чинник занепаду держави, філософ стверджує, що інколи суперництво між визначними особами за почесті переростає у боротьбу за владу, — а це, своєю чергою, призводить до погіршення загального стану справ у самій державі і, зрештою, до її занепаду. Тож треба остерігатися таких змагань. А коли не вдається уникнути їх, тоді ліпше вдатися до певного засобу, аби вгамувати противників і не дати їм втягнути у протиборство інших громадян. Бо це викличе великі біди. А ще (радить філософ) громадяни мусять розпізнавати зло в самому зародку, а не тоді, коли справа зайшла надто далеко. Ось чому слід уникати всіляких змагань, оскільки (з огляду на мовлене вище) суперечки між заможними швидко призводять до потрясінь. Далі Арістотель продовжує:

> "Аби запобігти державним потрясінням, пов'язаним в олігархіях і політіях із майновим цензом (громадян), саме тоді, коли ценз залишається незмінним, а грошові капітали громадян зростають, корисно вчинити так: треба всю загальну суму нового цензу порівняти із сумою попереднього, і в тих державах, де перегляд цензу проводиться щорічно, встановити новий ценз; у більших державах робити це або щотретього, або щоп'ятого року. І коли виявиться, що прибутки у громадян збільшилися чи зменшилися порівняно з минулим, коли майновий ценз був узгоджений з інтересами держави, то слід видати й відповідний закон — тобто підвищити або знизити ценз на даний час; отже, рівень самого цензу підвищуймо, якщо прибутки у громадян зросли, і знижуймо, якщо вони зменшилися".

Тут Арістотель розглядає другий чинник, що впливає на стан справ у державі, пов'язаний із розподілом почестей. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій говорить про сам чинник. У другій торкається небажаних наслідків, які можуть статися, коли не вживатимуть заходів: "Коли ж указаних..." У першій частині він стверджує (і розуміймо так), що всякий устрій, впорядкований належним чином від початку, спирається на такі засади: урядовці можуть виконувати свої обов'язки в інституціях протягом одного чи двох років. У такому випадку заможні громадяни чи особи з почестями

зможуть теж обійняти посаду. Трапляється, однак, що через певні зловживання або недосконаліть системи правління в державі суть устрою перекручується. Наприклад, та сама олігархія може посилюватися чи послаблюватися; з огляду ж на те, що вона залишається, корисно законодавство у державі порівняти з початковим. Наприклад, якщо в тому чи тому устрої діяльність урядовця обмежена одним роком, то необхідно законодавство узгодити з теперішнім станом справ. У невеликих державах діяльність таких інституцій має тривати до п'яти років. Отже, підсумовуючи сказане, міркуймо, що слід зважати на певні недосконалості чи недоліки початкового законодавства і, коли вони поглибилися, — можна допускати послаблення; або ж, виходячи з даних умов, устрій можна посилити. Далі Арістотель говорить:

> "Коли ж указаних заходів не вживатимуть, тоді в одних випадках олігархія може перейти в династію, а політія — в олігархію, в решті випадків з політії може виникнути демократія, а з олігархії — політія чи демократія".

Тут Арістотель доводить, що (як і мовилося про олігархію та політію) без вживання вказаних заходів у державі можуть встановитися небажані (для більшості) порядки. Так, посилення олігархії призводить до виникнення династичної олігархії, коли управляють найзаможніші громадяни, котрі керуватимуться постановами, а не законами, — тобто тут маємо справу з найгіршою формою олігархії. Відтак у громадянському об'єднанні пануватимуть усілякі зловживання. Коли ж подібні явища спостерігатимуться в політії — устрій перейде в демократію. А потім Арістотель каже:

> "Скрізь — і в демократіях, і в олігархіях, і в монархіях чи в будь-якому іншому державному устрою має застосовуватися загальне правило: не слід допускати, аби котрийсь із громадян мав змогу безмежно збільшувати свій вплив; улаштуймо справу скорше так, щоб громадяни могли незначною мірою здійснювати свої політичні права впродовж тривалого часу, а не повною мірою, але на короткий період: останнє псує їх, бо не кожний здатен гідно нести свій щасливий жереб. Оскільки на ділі важко відібрати назад усю повноту прав, наданих котромусь (із громадян), то слід надавати й відбирати їх потроху".

Отже, Арістотель наводить ще один чинник, що, на його думку, дає змогу державі уникнути занепаду: мова йде про надання почестей. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій наводить докази. В другій додає ще один доказ про те, що саме уберігає державу від загибелі; а це може статися через надмірне зосередження влади (в одних руках): "Найкраще ж..." Отож у першій частині він стверджує, що такі правила стосуються загалом як демократії, так і олігархії. В кожному з цих випадків для збереження держави не допускаймо того,

аби хтось (із впливових громадян) користувався необмеженими правами чи почестями. Їх треба надавати потроху і часто, упродовж тривалого часу, тобто небажано комусь надавати великі права та ще й на якийсь відтинок часу. І пояснення цьому таке: бо держава руйнується через вивищення котроїсь особи. Адже не всі здатні правильно користуватися усмішкою долі, хіба що чеснотливі люди (як говориться про це в "Етиці", четверта книга). Без чеснот дуже важко приймати дарунки долі; сам факт, що ними користуються нікчеми, викликає обурення, що призводить до псування устрою. Тож, аби цього не трапилося, ліпше надавати почесті не всі водночас, а частково, і це варто час від часу повторювати. Відбирати ж їх теж краще не всі разом, а поступово й потроху, щоб в очах усіх це видавалося непомітним і не привертало особливої уваги. І Арістотель провадить далі:

> "Найкраще ж через відповідні закони залагодити цю справу так, аби ніхто з громадян не вирізнявся з-поміж решти своїм впливом, — хай це спирається на підтримку друзів чи статки. В супротивному разі краще відпроваджувати таких визначних осіб за межі держави".

Арістотель наводить ще один доказ того, яким чином можна вберегти державу від загибелі. А пов'язаний він з надмірним вивищенням когось із громадян. Тут ми бачимо певну схожість з попереднім прикладом. Тому філософ стверджує, що треба видавати закони, спрямовані проти подібного посилення якоїсь особи, котра досягла цього завдяки чи то дружнім зв'язкам, чи статкам. Саме такі особи, як вказувалося, можуть знищити державу. Отож треба влаштувати так, аби вони придбали маєток десь за межами держави, і дати дозвіл їм на проживання там. Тоді їм буде важче чинити тиск на державу. А потім Арістотель говорить:

> "Оскільки ж декотрі громадяни навіть своїм способом життя заводять новації в державі, то слід установити таку владу, яка вела б нагляд за тими, чий спосіб життя шкідливий для держави: в демократіях — в інтересах демократичного устрою, в олігархіях — олігархічного тощо, так само і в кожній з форм державного ладу".

Тут Арістотель торкається ще одного явища, якого слід остерігатися, аби уникнути занепаду держави. Мова йде про зарозумілість окремих осіб у державі, рисами яких є гордовитість, і самовпевненість, і нестриманість. Тож філософ розкриває ці ознаки: "З тих самих причин..." Спочатку (у першій частині) філософ (і розуміймо це так) стверджує, що, з одного боку, засади діяльності в людей пов'язані з порухами душі. З другого боку, життя людини — це щось певне відособлене від зовнішнього світу, і тоді людина воліє вести самітний спосіб життя. А ще існує третій спосіб — життя у постійному спілкуванні один з одним. Отже, філософ зупиняється на тому способі життя, що

відхиляється від загальних норм. Так, декотрі поводяться зухвало, виявляють марнотратність і шкодять устроєві. А тому урядовцям треба пильніше приглянутися до таких громадян. Адже вони є і при демократії, і при олігархії. Потурати їм — значить свідомо шкодити устроєві, оскільки такі особи страшенно марнотратні, й неминуче доходить до того, що, розтринькавши власні статки, вони чинять несправедливість і відбирають майно в інших. Далі Арістотель каже:

"З таких самих причин остерігаймося, аби жоден стан громадян не розбагатів надмірно; лікувальним засобом проти цього є залучення протилежних груп населення до різних занять в інституціях. Протилежними верствами населення я вважаю знатних і простолюд, заможних та злидарів; вкрай важливо якимось чином зблизити багатих із бідними або збільшити в кількості середній прошарок у державі; останній засіб припиняє внутрішні суперечності, що виникають на підставі нерівності".

Отже, Арістотель наводить ще один чинник — надмірні зловживання та зарозумілість багатіїв, через що у державі виникають чвари та невдоволення. А тому треба передбачити хороші ліки в кожному окремому випадку і пильнувати їх. Так, коли допустити, щоб кожен чинив на власний розсуд, тоді в державі матимуть місце зловживання громадян, які, бажаючи розваг, тринькатимуть своє майно і там, де цього робити не випадає взагалі. Тож врешті-решт вони намагаються щось у когось відібрати. Ось чому філософ радить остерігатися таких людей і вживати запобіжних заходів. А це можна зробити, коли певним чином виявляти чесноти бідних громадян, аби заможні, бачачи їх, утримувалися від своїх пороків. А ще корисно зблизити між собою простолюд та заможних, щоб завдяки їхньому спілкуванню усувалася несправедливість, зникала пихатість останніх. Тут не останню роль мають зіграти громадяни із середнім статком, котрі немовби урівноважують обидві сили: в одних випадках можуть підтримати багатіїв, коли проти них повстане біднота, і навпаки, стати на бік злидарів, коли заможні захочуть вивищитися. І Арістотель продовжує:

"Але найголовніше при всякому державному устрою — це через відповідні закони та решту постанов налагодити таку систему правління, аби урядовці не мали змоги перетворювати її на джерело своєї корисливості".

Отже, Арістотель торкається ще одного чинника, що призводить до загибелі держави, а саме: прагнення до наживи. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій з них з'ясовує конкретні чинники, які рятують державу від загибелі, що може статися через марнотратність і корисливість. У другій наводить головніший доказ: "Загалом слід..." Тут він вирізняє два моменти. Спочатку з'ясовує твердження. Потім

доводить, скільки чинників необхідно для досконалої діяльності інституцій: "Особи, що збираються..." Тут філософ знову вирізняє два моменти. Спершу веде мову про головний чинник, який стосується всіх видів державного устрою. Далі говорить про окремі чинники, що стосуються певних видів: "У демократичних державах..." І перше питання він розглядає двояко. Спочатку з'ясовує сам чинник. Потім розкриває його: "За цим особливо..." Отже, філософ наводить ще одне важливе свідчення, або чинник, на який слід зважати, коли хочемо уникнути потрясінь у державі. Він стверджує, що необхідно в державі встановити такі порядки, аби вони не стали джерелом задоволення корисливих інтересів. І це розуміємо двояко. По-перше, треба, щоб посада не була об'єктом купівлі-продажу, а то заможніша людина завжди використає це у своїх інтересах, що суперечить нормальному стану речей. По-друге, урядовці повинні діяти так, аби їхня посада не збагачувала їх. А далі Арістотель говорить:

> "За цим особливо слід стежити в олігархічних державах. Народ, усунутий від участі в державному управлінні, переносить це спокійно, навіть з радістю, коли йому не заважають влаштовувати свої особисті справи. Коли ж народ має думку, що власті розкрадають державне майно, він ремствує — мовляв, його позбавлено і почестей, і змоги наживатися (за рахунок державного майна)".

Арістотель розкриває дане питання на реальних фактах, говорячи, що вони мають місце в олігархічному та демократичному устроях. Тож він стверджує, що корисно брати до уваги і такий чинник. Потім веде мову про те, яким чином влаштувати так, щоб урядовці не виявляли корисливості: "Аби запобігти..." Тут перше він ділить на дві частини. Спочатку на прикладах із реального життя філософ розкриває ті наслідки, які мають місце при олігархічному устрої. Потім — на прикладах самої дійсності говорить про наслідки, що мають місце при панування демократії й аристократії: "Якби комусь..." У першій частині Арістотель стверджує, що особливо корисно брати до уваги цей чинник у тих державах, де управляють заможні. Адже коли вони не ставлять на меті власне збагачення, тоді народ, хоч і не має доступу до влади, не сумує і не ремствує, а, навпаки, радіє, оскільки йому дозволено займатися власними справами. Коли ж народ бачить, як заможні при владі думають тільки про власну наживу, тоді обурюється з двох причин. По-перше, оскільки сам не бере участі в управлінні, а тому вважає себе обділеним. По-друге, невдоволення виникає ще й тому, що, на відміну від багатіїв, народ не має джерел збагачення. Відтак невдоволення може перерости у бунт. Ось чому в олігархічних державах корисно постановити так, аби інституції не були джерелом збагачення. Потім Арістотель каже:

"Якби комусь вдалося облаштувати державне правління так, щоб у ньому поєднувалися і форми демократії, і форми аристократії, тоді і знать, і народ мали б те, чого бажали. Адже допустити всіх до влади — засада, притаманна демократії; за аристократії обіймати державні посади дозволяється лише знатним. Обидві засади поєднуються тільки тоді, коли керівне місце не даватиме особистої вигоди. Справді, в такому випадку злидарі не бажатимуть бути при владі, оскільки не матимуть із цього вигод; вони повернуться скорше до своїх особистих справ. Заможні ж вестимуть державні справи, бо (завдяки своєму багатству) не матимуть потреби в якихось побічних доходах за рахунок державної скарбниці".

Отже, Арістотель на реальних прикладах розкриває те, що відбувається при аристократичному устрої. І свої міркування він ділить на дві частини, оскільки наводить два приклади з дійсності. Другий: "Відтак зрозуміло..." Спочатку він говорить, що в такому випадку (коли постанови запобігатимуть збагаченню урядовців на посаді) та сама політія, можливо, поєднуватиме риси демократії й аристрократії, — наприклад, коли у державі — визначні особи, і заможні, й простолюд матимуть те, чого бажають. А коли всі мають доступ до управління — риса, характерна для демократії. Коли ж при владі визначні особи з певними чеснотами — риса, притаманна аристократії. Це стає можливим тільки тоді, коли посада не збагачуватиме урядовців. Доступ до влади матимуть і злидарі, але в цьому випадку вони, звичайно ж, віддадуть перевагу особистим справам і скорше відмовляться від посади. Своєю чергою, заможні не виявлятимуть бажання до наживи, в той же час особисті турботи не заважатимуть їм вести державні справи. Тож зрозуміло, що в обох випадках і ті, й другі громадяни матимуть те, чого прагнуть. Отже (робить висновок філософ), за таких порядків і демократичний, і аристократичний устрої процвітатимуть. Ось чому необхідно встановити таку систему правління, при якій урядовці не зможуть збагачуватися за рахунок посади. І Арістотель продовжує:

"Відтак зрозуміло, що злидарі матимуть змогу збагатитися, займаючись своїми справами, а заможні уникнуть необхідності коритися випадковим людям".

Отже, Арістотель наводить другий приклад щодо користі для держави. І говорить, що за такої системи правління, коли заможні не матимуть змоги збагатитися, злидарі, дбаючи про власні справи, можуть збільшити свої статки. Своєю чергою, визначні особи не коритимуться гіршим за них. Тож у цьому випадку обидві сторони будуть задоволені: одні тому, що при владі кращі люди, другі — що мають змогу поліпшити свій добробут. Наслідки з такого стану справ очевидні: у державі пануватимуть мир і згода — а це основна умова

розквіту держави. Ось чому корисно встановити таке правління, при якому будь-яка посада не є джерелом наживи. А потім Арістотель говорить:

> "Щоб запобігти розкраданню державного майна, передача грошових сум (урядовцями своїм наступникам) має відбуватися в присутності всіх громадян, а копії рахунків повинні зберігатися у фратріях, лохах і філах; тим, хто безкорисливо прослужив в інституції, треба виявляти встановлені законом знаки пошани".

Арістотель на двох доказах стверджує, яким чином інституції не будуть джерелом наживи. І каже, що для того, аби уникнути розкрадання державного майна, треба передбачити такі порядки, щоб громадські гроші передавалися у присутності всіх громадян, а копії рахунків повинні зберігатися у фратріях, лохах чи філах. Це не дасть їм змоги вдаватися до розкрадань. А ще філософ радить встановити почесті та знаки пошани тим, хто заслуговує на це. Тоді урядовці не виявлятимуть бажання розбагатіти за рахунок посади. І далі Арістотель говорить:

> "У демократичних державах слід оберігати заможних і не робити перерозподілу їхнього майна й доходів (як це чиниться нерозумно в деяких державах). Краще навіть стримувати (від зайвих витрат) тих із заможних, котрі надають свої кошти у значних розмірах (на різні заходи) без якоїсь користі, — наприклад, на постановку хорів для вистав, влаштування видовищ тощо".

Арістотель розкриває конкретні чинники, завдяки яким демократичний та олігархічний устрої уберігаються від загибелі. А це може статися через прагнення заможних до наживи. І спочатку він наводить ті чинники. Далі філософ стверджує, що для обох устроїв було б корисно: "Як для демократичних, так..." Тут він вирізняє два моменти. Спочатку наводить доказ стосовно демократії, потім олігархії: "Навпаки, в олігархічних..." У першій частині філософ говорить, що для розквіту держави необхідно, аби існувала, зрештою, майнова нерівність, бо таке явище неминуче: при розподілі результатів праці заможні отримають більше, ніж убогі, інакше вони зчинятимуть бунти. Трапляється й так, що устрій руйнується у прихований спосіб, що мало місце в деяких державах. Тому треба видати постанови, щоб ніхто з урядовців не робив зайвих витрат і надмірних видатків, скажімо, на влаштування хорів та видовищ, навпаки, витрати на такі заходи краще заборонити, оскільки вони завдають збитків державі. А потім Арістотель продовжує:

> "Навпаки, в олігархічних державах слід особливо турбуватися про злидарів, надавати їм вигідні посади. І коли хтось із заможних чинитиме їм кривди, треба накладати на нього ще більший штраф і

стягнення, ніж коли це вчинить хтось із злидарів. Потім: спадщина не повинна переходити за дарчим записом, а по родинній лінії, причому одна людина не може отримувати кілька спадщин, а лише одну. Таким чином можна було б великою мірою дотримуватися майнової рівності, і більшість із злидарів нажили б значного статку".

Отже, Арістотель наводить ще один доказ стосовно олігархій. І він стверджує, що задля уникнення бунтів проти багатих в олігархічних державах заможні мусять виявляти особливу турботу про злидарів, і корисно їм давати посади, аби вони мали певний прибуток. А коли хтось із заможних поведеться з кимось із убогих несправедливо, він повинен сплатити більший штраф, ніж коли б це було вчинено комусь із заможних. У такому випадку злидарі не ремствуватимуть на багатіїв. Своєю чергою, слід встановити, аби спадщина завжди переходила за родинним, а не дарчим записом, і своєчасно. І ще корисно постановити, щоб ніхто не отримував більше одної спадщини. І пояснення тут таке. Завдяки цьому володіння будуть відносно рівними за розмірами, чого й добивається народ, бо тоді більша кількість убогих громадян зможе користуватися надлишком необхідних предметів. За таких умов олігархія набуде більшого розквіту. А далі Арістотель говорить:

"Як для демократичних, так і для олігархічних держав корисним був би такий захід: тим із громадян, хто користується своїми політичними правами в менших розмірах, надавати (в усьому іншому) або рівне, або навіть краще місце. В демократичних державах це стосується багатих, в олігархічних — злидарів. Винятком можуть бути тільки верховні посади: їх слід надавати виключно особам, що входять до правлячої групи".

Тут Арістотель розглядає, що корисно для обох форм державного устрою, і каже, що для демократії та олігархії добре, коли окремі блага чи посади розподіляються серед тих, у кого менший доступ до управління: за демократії — серед заможних, за олігархії — серед злидарів. Адже надмірне вивищення призводить до загострення суперечностей між одними й другими, тому заможним при олігархії необхідно ділитися владою з простолюдом, а вбогим при демократії із заможними. А в державах з іншим устроєм усі, хто користується благами, повинні ділитися владою з тими, хто не має доступу до неї. В такому випадку будь-яка форма державного устрою процвітатиме. І Арістотель каже:

"Особи, що збираються посісти верховні посади, мають задовольняти три вимоги: 1) прихильно ставитися до існуючого державного ладу; 2) володіти достатніми здібностями, аби виконувати обов'язки, яких вимагає служба; 3) бути чеснотливими і справедливими при кожній формі державного устрою, чого вона, відповідно до свого

характеру, вимагає. Адже коли не одне й те саме вважається правомірним при всіх формах державного устрою, тоді й таке поняття, як справедливість, тлумачиться по-різному".

Таким чином, Арістотель розглядає, які вимоги ставляться для вдосконалення правління. І спочатку висвітлює це. Потім порушує певні сумніви: "І ось тут виникає питання..." У першій частині він говорить, що верховна влада для досконалого управління має задовольняти три вимоги: по-перше, любити посаду, а значить, підтримувати існуючий устрій. І пояснення цьому таке: досконалий правитель повинен мати розсудливість, тобто правильний спосіб діяльного мислення. Оскільки правитель має керувати іншими, то він неодмінно мусить правильно розуміти реальний стан справ. Отже, досконала розсудливість — притаманна й необхідна риса хорошого правителя. А її він виявлятиме, коли виробить у собі правильні прагнення у досягненні мети. Своєю чергою, це можливо за умови, що він підтримує дану мету й те, що підпорядковується їй. Тож зрозуміло: хороший правитель повинен з любов'ю ставитися до влади й державного устрою. А ще він мусить мати здібності, аби виконувати обов'язки правителя, що дуже важливо. Суть думки: для досягнення мети правитель повинен скеровувати у правильному руслі підданих держави. З числа підданих певна частина поводиться дуже розумно й прихильно, тому застосовувати примус до них не потрібно. Інша ж частина вирізняється впертістю й непокірністю, виявляє непослух та невдоволення, тому щодо неї неминучий примус, а то й покарання. Тож правитель повинен мати відповідні для цього засоби. Так само із сказаного зрозуміло, що, по-третє, правитель має виявляти чесноти. Отже, розсудливість, тобто правильні бажання, чесноти, тобто моральне обличчя, а також здібності у звершенні справ — ось головні риси державця. І за будь-якого устрою такий правитель домагається певної (у відносному розумінні) рівності. І це також зрозуміло. Всяке істотне "щось" береться із суті певного об'єкта. Поняття ж "справедливість" містить у собі все пов'язане із справедливими діями. Своєю чергою, справедливе як таке спирається на певні засади того чи іншого устрою. Отже, виходячи з поняття про різновиди державного устрою, можна твердити, що й справедливість — поняття відносне і тлумачиться по-різному, з огляду на відмінності між видами устрою. І Арістотель провадить далі:

"Ось тут і виникає питання: а що, коли трьома вказаними якостями не володітиме одна й та сама особа? Як бути тоді? Так, наприклад, один має здібності полководця, але не відзначається моральними якостями, не прихильник форми державного устрою; інша ж людина — справедлива і прихильник даного устрою, але не має здібностей полководця. Тож на кому зупинити свій вибір?

Видається, тут треба брати до уваги дві речі: якими необхідними талантами володіє кожен з тих, хто домагається вищої посади, а якими — ті, хто домагається нижчої посади? Тому в питанні про посаду полководця слід звертати увагу більше на здібності, ніж на чеснотливість, бо досвід у військовій справі зустрічається рідше, а чеснотливість виявляється частіше. У виборах охоронця державної скарбниці, навпаки, вимагається чеснотливість більша за ту, якою наділені всі інші, тоді як відповідні знання доступні кожному".

Тут Арістотель порушує ще одне питання. І свої міркування він ділить на дві частини, оскільки вирізняє в ньому два моменти. Другий: "Однак може постати..." Тут він знову вирізняє два моменти. Спочатку порушує сам сумнів. Потім знаходить розв'язок: "Видається, тут..." Отже, у першій частині філософ говорить, що постає сумнів, коли одна й та сама особа не має цих трьох якостей; скажімо, один наділений одними якостями, другий — другими, третій — третіми тощо. Так, один правитель — природжений полководець, але не виявляє чеснот і не підтримує даного устрою. Хтось інший має чесноти, підтримує устрій, але не здатен управляти. Ще котрийсь має чесноти і підтримує владу, але без воїнських здібностей. Тож видається, тут треба зважати на дві риси: в яких видах діяльності у кого більше переваг, а в яких менше. Так, у військовій справі берімо до уваги скорше досвід, а не порядність, бо ж знавців військової справи зовсім небагато, тоді як порядних людей, звісно, більше. В охороні ж і в управлінні державою вимагається насамперед чесність, і то більшою мірою, ніж її виявляють зазвичай. Знання ж і в тих, і в тих справах необхідні всім. Далі Арістотель каже:

> "Однак може постати ще таке питання: коли хтось має хист і підтримує існуючий устрій, — навіщо йому чеснотливість? Він-бо принесе користь і завдяки цим двом якостям".

Арістотель порушує ще одне питання. А потім знаходить розв'язок: "Але хіба..." І спочатку він говорить: мовляв, хтось закине, — коли одна особа підтримує державний лад і має здібності, то навіщо їй чесноти? Видається, у цьому випадку вони зайві, досить, мабуть, і двох якостей — обізнаності й прихильності до устрою, оскільки ці риси корисні у будь-якій справі. А потім Арістотель продовжує:

> "Але хіба не може трапитися так, що особи, маючи їх, стануть свавільнішими? І достоту як вони, знаючи й пильнуючи своїх інтересів, не в змозі стримувати себе, так само ніщо не стане їм на перешкоді вдаватися по допомогу до якихось інших осіб на шкоду державі".

Отже, Арістотель розв'язує й це питання. І він говорить, що поряд з обізнаністю та прихильністю (до існуючого устрою) для хорошого й

досконалого управління вимагається чеснотливість, бо ті, хто задовольняє перші дві вимоги, можуть, одначе, виявляти нестриманість, а то й свавільність. Нині так воно є й насправді: правителі часто чинять сваволю щодо своїх громадян; хоча й мають певну обізнаність у вирішенні справ, і підтримують існуючий устрій, однак поводяться нестримано, керуючись почуттями. Отже, відсутність чеснот заважає їм у виконанні обов'язків, вони неминуче припустяться помилок, від чого держава зазнає шкоди. Далі Арістотель говорить:

> "Загалом скажімо так: все, що, на нашу думку, спирається на закони, — корисне для держави і оберігатиме засади держави".

Таким чином, Арістотель припускає певне загальне твердження. І він говорить, що загалом усе те, що корисне для держави, сприятиме розквіту її. Такі закони, своєю чергою, стосуючись державного життя, сприятимуть її добробуту, зміцнюватимуть її з усіх боків. А потім Арістотель каже:

> "А головним правилом буде те, на що ми вже неодноразово вказували: стежмо, аби та частина громадян, котрі бажають зберегти існуючий устрій, переважала ту, яка цього не бажає".

Отже, розкривши чинник, завдяки якому держава уникне загибелі, Арістотель вказує на ще один чинник, знання якого може відвернути занепад держави: він стверджує, що це може статися через слабкість тих, хто підтримує даний устрій. І спочатку висуває твердження. Потім додає ще один момент стосовно цього, узгоджуючи його з наведеним твердженням: "А ще..." У першій частині він говорить, що найважливішим та найдієвішим чинником збереження (устрою) є умова, аби та частина громадян, що підтримує устрій і сприяє розквіту держави, мала зверхність над тією, яка цього не бажає. В такому випадку держава забезпечить собі тривале існування. І філософ продовжує:

> "А ще не забуваймо й того, що не беруть до уваги в державах, устрій яких відхиляється від правильного, а саме: поміркованість, тобто середнє в усьому".

Арістотель додає ще один доказ, вважаючи, що такий чинник (коли взяти його до уваги) зміцнює становище середніх громадян. І тут він вирізняє два моменти. Спочатку наводить сам чинник. Потім звідси робить висновок щодо демократичного устрою: "Подібні відхилення..." Тут він вирізняє три моменти. Спочатку стверджує сам чинник. Потім пояснює його: "Адже багато..." Насамкінець він, починаючи із слів: "Тому законодавець і політичний діяч..." — робить висновок. Отже, спочатку філософ говорить, що, окрім усіх факторів, треба звертати увагу й на існування в державі класу так званих середніх

громадян. І коли його становище нормальне — держава процвітатиме, а даний устрій не відхилятиметься в якийсь бік, бо саме від таких громадян залежить сталість устрою. А потім Арістотель каже:

"Адже багато з тих чинників, які вважаються демократичними, призводять до знищення демократії; те саме стосується й олігархії. Але всі, хто вважає, ніби це — єдина чеснотливість, перебільшують. Вони не бачать того, що, наприклад, буває з носом: коли ніс відхиляється від своєї найгарнішої форми, тобто гострої на вигляд, і стає кирпатим, втрачаючи привабливості, — то він приємний з вигляду; та коли ніс дуже спотвориться і співвідношення між окремими частинами обличчя порушиться, то зовсім зникне всяка співмірність, і ніс зробиться або занадто великим, або занадто малим; те саме вважаймо і щодо решти частин тіла. Цей закон правильної співвідносності має зберігатися і в усіх формах державного устрою. І олігархічні, й демократичні устрої, навіть попри їхні відхилення від нормального вигляду, все ж можуть існувати як такі. Але коли хтось візьметься посилювати той чи інший устрій, він зіпсує його і, зрештою, усе зведе нанівець".

Отже, Арістотель розкриває певні чинники. І говорить, що держава набуде розквіту завдяки нормальному становищу середнього класу. Адже ми бачимо, що багато чинників, притаманних демократії, руйнують сам устрій тільки через те, що вони послаблюють середній клас. Так само багато чинників, що, на перший погляд, притаманні олігархії, насправді ж руйнують її. Багато-бо людей схильні вважати, ніби для зміцнення устрою необхідно посилити вияви якоїсь засади, скажімо, чеснотливості, нехтуючи при цьому тим, що таке посилення суперечить намірам і настроям певного класу. Отже, станеться (хоч і ненавмисно) саме навпаки: замість посилення устрою спостерігатиметься занепад, а то й руйнація. От як це буває, приміром, із частинами тіла, де певне співвідношення між частинами вважається найкращим. Трапляється ж, що ніс у когось гачкуватий або зовсім крихітний, чим порушені належні співвідношення. Буває й так, що вигляд носа спотворено повністю, отже, й сам зовнішній вигляд людини змінюється. Те саме стверджуймо і про устрій. Буває, що демократія й олігархія досягають своєї найкращої форми, але згодом одна із засад відхиляється, наприклад, посилюється або ж послаблюється, тоді устрій розладнується. Тож зрозуміло, що для розквіту держави необхідно брати до уваги саме ті моменти, які сприяють цьому, а не шкодять. І Арістотель продовжує:

"Тому законодавець і політичний діяч повинні добре знати, які інституції оберігають демократію чи олігархію. І (знати те, що) кожен із цих устроїв не проіснує довго без наявності в ньому заможного класу й простолюду: як тільки в ньому буде встановлено майнову рівність, неминуче з демократії чи олігархії виникне інший державний устрій. Таким чином, закони, які знищують заможних і народ, руйнують і державу".

Тут Арістотель із розглянутих чинників робить такий висновок: виходячи з того, що певні чинники, притаманні демократії, руйнують її, а певні чинники, притаманні олігархії, розладнують цей устрій, законодавець і політичний діяч повинні добре розуміти, які саме з них відіграють таку роль. Тож знаймо, що жоден із цих устроїв не існуватиме без заможних та убогих. Саме вони (простолюд і заможні) сприяють розширенню держави; тому, коли хтось захоче впровадити майнову рівність і всі однаковою мірою будуть заможними, така політія не залишиться, а буде зруйнована. І це зрозуміло: ті особи, котрі у своїх діях переступають закон, змінюють устрій. А далі Арістотель говорить:

> "Подібні відхилення мають місце і в демократіях, і в олігархіях. У демократіях, де над законами панує простолюд, цієї помилки припускаються демагоги. Через це у них завжди державний устрій спирається на засади, що протистоять заможним. А слід було б чинити навпаки, тобто законами захистити багатих. А в олігархіях правителям варто подбати, аби законодавство оберігало права простолюду; натомість у нинішніх державах із таким устроєм робиться зовсім протилежне. Навіть більше, у деяких з цих держав закони викликають хіба що лють у простолюду, а рішення судів спрямовані на погіршення його становища. А корисно було б чинити навпаки або принаймні вдавати, що тут дбають про народ, і судочинство вести так, аби простолюд не зазнавав шкоди".

Отже, Арістотель наводить ще один чинник, що стосується збереження демократії й олігархії. Він стверджує, що в державах з тим і тим устроєм правителі діють помилково. Так, демагоги у демократіях чинять хибно, коли вважають, що весь простолюд повинен панувати, немов якийсь самодержець, а не згідно із законами. Тож народні вожді, борючись проти заможних, розколюють державу на дві частини. А цього якраз слід уникати, якщо вони хочуть зберегти демократію. Тому простолюд має подбати (коли цього не хочуть вожді) про заможних. Подібним чином можна уберегти й олігархію. Там теж чинять подібні помилки, коли утискують простолюд, з чого неминуче олігархічний устрій гине. Тож, аби зберегти олігархічний устрій, треба подбати про народ і змінити закони на його користь, а не на шкоду. Нині ж в олігархічних державах так повелося, що судові ухвали приймаються лише на користь правлячих осіб. А це викликає лють у народу, бо такі рішення погіршують його становище. Те саме спостерігається і в демократичних державах. А краще не чинити так, а подумати, як зробити навпаки, і в законодавство внести такі зміни, які б не дозволяли правителям завдавати шкоди народові. Своєю чергою, народ повинен приймати судові ухвали, які б не шкодили інтересам заможних. А потім Арістотель продовжує:

"З усього сказаного найбільшою мірою стосується стабільності державного устрою те, що в окремих державах громадян привчають до послуху. Бо ніщо так не робить закони, які приймають правителі, дієвими й корисними, як установлені звичаї і послух, коли до нього привчити громадян: коли йдеться про демократію, тоді треба прищепити послух до демократичних законів, коли ж мова про олігархію, — виховання має узгоджуватися з її законами. Адже невихованість бодай одного громадянина зачіпає і весь державний устрій. Завдання такого виховання полягає не в тому, аби догоджати олігархам чи прихильникам демократії, а щоб дати змогу першим підтримувати олігархічний устрій, другим — демократичний. Між тим у даний час в олігархіях сини правителів розбещені, а сини злидарів — до знемоги працюють, тому вони, маючи більше можливостей і сили, намагаються здійснити перетворення, а то й переворот у державі".

Арістотель з'ясовує чинник, що в цілому сприяє розквіту держави й запобігає її руйнації, — тобто веде мову про виховання та послух. І спочатку він розкриває це питання. Потім несхвально ставиться до одного із явищ, яке має місце в демократичних державах: "В демократичних державах..." У першій частині він говорить, що з-поміж решти факторів найважливіший і найдієвіший для розквіту держави — це турбота про виховання на підставі законів та порядків, які панують у державі, хоч, на жаль, цим часто нехтують. І пояснення тут таке: громадяни, привчені до порядку й послуху, більше поважатимуть існуючий у державі устрій і не виявлятимуть опору. Коли ж усе буде навпаки — тобто урядовці в олігархіях і простолюд в демократіях не будуть привчені до послуху, — тоді ніякі закони не матимуть користі. Адже трапляється, що в державі приймають хороші за змістом закони, однак їх ніхто не дотримується. Так, скажімо, на континенті іноді буває, що (в якійсь державі) встановлено загалом непогане законодавство, але громадяни, не привчені до послуху, керуються у своїх діях напливом почуттів, що беруть гору над здоровим глуздом. Так само і в наведеному твердженні: навіть коли держава й має правильні закони, однак, якщо громадяни не привчені до них і не виховані, вони порушуватимуть їх, тобто їхні дії суперечитимуть законам. Тож у таких державах громадян слід виховувати не лише в тому, до чого вони зможуть мати доступ, скажімо, до обіймання посади, але й так, щоб вони відчували задоволення, живучи при тому чи іншому устроєві. Нині ж у державах спостерігається протилежне: у демократичних державах сини (правителів) живуть у розкоші і в цьому знаходять радість (отож зіпсовані вже самі по собі). Злидарі ж привчені до виснажливої праці. Тому зрозуміло, що і одні, й другі вдаються до сваволі, непослуху тощо. Відтак устрій розладнується, — і тоді нічого говорити про належне виховання. А далі Арістотель каже:

"В демократичних державах, і саме в тих, які визнаються найкращими, справа у вихованні налагоджена зовсім не в інтересах держави, і причиною цього є те, що там невірно розуміють поняття "свобода". Справді, демократію характеризують дві основні засади: панування більшості і свобода. Поняття права (на думку демократів) тотожне поняттю рівності. А рівність сприймається в тому розумінні, що рішення народу повинні мати верховну силу; свобода ж тлумачиться так: роби що хочеш. Тож у такій демократії кожен живе як хоче, або, як мовить Еврипід, "за покликом свого серця".

Отже, Арістотель на конкретному прикладі розкриває помилки, що мають місце при демократії. І свої міркування ділить на дві частини. У першій він з'ясовує засади демократії і торкається їхньої суті. В другій розкриває причини переворотів: "А це погано..." У першій частині філософ говорить, що при демократії існують явища, начебто демократичні за характером, однак насправді зовсім протилежні за змістом до тих, які дають користь устроєві, а саме: що кожен живе за власним бажанням. І пояснення цьому таке: вони хибно трактують саме поняття "свобода". Існує дві засади, на які спирається демократія: народовладдя і свобода. І справедливість даного устрою пов'язана із поняттям рівності. Своєю чергою, рівність тут розуміють як певне рішення, ухвалене на підставі думки народу. А під свободою розуміють те, що кожен чинить усе на власний розсуд. Тому й виходить, що в демократичній державі кожен живе так, як хоче і як може, або, за словами Еврипіда, схильний до того, до чого спонукає його серце. І Арістотель завершує:

"А це погано. Слід розуміти, що життя, яке не суперечить засадам даного устрою, — не рабство, а рятунок. Ось такі загалом причини, через які в державах відбуваються перевороти, що ведуть до їхньої загибелі, й ті засоби, завдяки яким держави існують протягом тривалого часу".

Арістотель спростовує цей помилковий погляд і говорить, що не слід вважати рабством спосіб життя, узгоджений із законами державного устрою. Вважаймо це скорше рятунком для себе, бо основною засадою такого життя є свобода, тобто певна самопричина у всьому, як щось діюче й кінцеве. Зважаймо і на те, що головне для людини — її дії на підставі інтелекту, тобто пов'язані із розумом. А тому свобода, вільний вибір усяких рішень — це і є дії мислення. Отже, живучи за певного устрою, вона, діючи на підставі розуму, свободи вибору, і є справді вільною, а не рабом (як стверджують декотрі). Головне тут, аби її дії не суперечили законам, що, звичайно, спрямовані на зміцнення даного устрою. Відтак, завершуючи, філософ говорить, що саме такими є засади, які або руйнують, або зміцнюють устрій, — і їхня кількість відповідає зазначеному вище. А потім Арістотель каже:

"Тепер залишається розглянути, які причини і які засоби призводять до загибелі монархічного устрою. Доля монархії й тиранії схожа на долю форм державного устрою, які ми розглянули щойно: монархія наближається (за своїм характером) до аристократії, а тиранія — це поєднання крайньої олігархії і крайньої демократії. Тому тиранія — найшкідливіша для підданих форма державного устрою, оскільки вона містить у собі два зла й відхилення: всі пороки, притаманні кожній із щойно вказаних форм державного ладу".

З'ясувавши причини і засади загибелі й розквіту державного устрою, де панує більшість, Арістотель характеризує причини загибелі й там, де існує одноосібна влада, як-от при монархії. І свої міркування філософ ділить на дві частини. У першій з них він характеризує причини й засади загибелі та збереження форм монархії. У другій доводить, яка з цих форм існує недовго: "І з-поміж них усіх..." Тут він теж вирізняє два моменти. Спочатку припускає силогізм. Потім розвиває тему: "Виникнення ж одноосібної влади..." Отож спершу він говорить, що після розгляду чинників, які оберігають чи руйнують той чи інший устрій з владою більшості, залишається послідовно розглянути питання про монархію, тобто причини й чинники, які призводять її до загибелі, і навпаки, ті заходи, які вживаються для її збереження. А вони, зрештою, схожі на ті, що стосуються інших форм устрою, адже царська влада певною мірою подібна до аристократичної, оскільки як там, так і тут верховна особа обирається на підставі чеснот. А тиранія (теж вид монархії) утворюється з найгіршої форми олігархії чи демократії, тому й тиран своїми діями завдає чимало шкоди підданим, бо його влада немовби поєднує два зла і містить у собі помилки й пороки обох устроїв. Далі філософ говорить:

"Виникнення ж (одноосібної влади) зумовлене протилежними до кожної з обох цих форм причинами. Так, царська влада виникла для захисту чеснотливих від простолюду. І сам цар обирається із середовища чеснотливих людей завдяки винятковим якостям, чи справам, що випливають з таких рис характеру, чи завдяки винятковому походженню".

Отже, Арістотель розвиває тему і ділить її на дві частини. У першій припускає певне твердження про монархії. Дещо з цього питання було з'ясовано вище. У другій він розвиває тему про причини занепаду чи розквіту їх самих: "Майже все, що сказано..." Тут філософ вирізняє два моменти. Спочатку доводить, які складники становлять той і той вид монархії. Потім розкриває одне із тверджень про тиранію: "Оскільки тиранія містить те і те зло..." Тут він також бачить дві речі. Спершу характеризує саме твердження. Далі розглядає, в обох випадках: "Своєю чергою, тиранія виникає..." І знову вирізняє два моменти. Спочатку розкриває складники обох видів монархії, що видно, коли

розглянути, які тут сприятливі і руйнівні чинники. Потім аналізує певне твердження: "Як сказано вище..." Тут він теж вирізняє два моменти. Насамперед з'ясовує складники царської влади. Потім — тиранії: "Тиранія ж виникає..." Отже, у першій частині він стверджує, що обидва види монархії утворюються з протилежних за характером причин. Так, царська влада має на меті захист порядних громадян від простолюду, аби той не утискував їх і не шкодив їхній діяльності. А ще цар обирається із середовища чеснотливих, вирізняючись винятковими рисами, або справами, або ж знатним походженням. Отже, такий вид монархії має на меті захист інтересів чеснотливих громадян. Потім Арістотель каже:

> "Тиранія ж виникає з народовладдя і має на меті протидіяти знатним особам, переважно для того, аби народ не зазнавав кривди з боку останніх. Це й видно на прикладі тих тиранів, що виникли свого часу (у деяких державах). Майже всі тирани були раніше демагогами, оскільки, так би мовити, втерлися в довір'я своїми наклепами, які вони зводили на людей шляхетного стану. Отже, деякі тиранії виникли в такий спосіб, після того як територія цих держав збільшилася".

Тут Арістотель з'ясовує, з чого виникає тиранія. І спочатку — з яких причин виникає тепер. Потім — з яких причин вони виникли у давнину: "Інші ж виникли..." Отже, він стверджує, що тиран — виходець з народу і представляє інтереси народу й простолюду, захищаючи їх від знаті й заможних, аби ті не чинили кривди. І це зрозуміло з того, що можна побачити на прикладах. Більшість-бо тиранів були раніше, сказати б, народними вождями, і народ ставився до них з особливим довір'ям, бо вони, обмовляючи заможних, притягали їх до суду, що було до вподоби народові. А ще виникнення тиранії було зумовлене розширенням кордонів держави. І Арістотель продовжує:

> "Інші ж виникли насамперед завдяки переходу царської влади в руки спадкоємців, які прагнули до більш деспотичної влади. А ще тиранами ставали особи, обрані на верховну посаду, бо в давні часи народ призначав окремих осіб правителями й наглядачами на досить тривалий період. Ще одні тиранії виникали з олігархій, коли одна особа перебирала на себе кілька важливих повноважень".

Арістотель розглядає, яким чином утворювалися тиранії. І спочатку з'ясовує це. Потім наводить порівняно легкий спосіб установлення тиранії: "В усіх цих випадках..." У першій частині він каже, що в давнину тиранії постали з тих форм царського правління, де влада батька була спадкоємною і передавалася, навіть усупереч законам та звичаям, синові, оскільки той виявляв велике бажання царювати і мати своїх підданих за рабів. Адже траплялося, що котрийсь, отримавши у такий спосіб царську владу, вдавався до тиранічних способів управління, утискуючи підданих, і таким чином з царя робився

тираном. Інколи тиранію встановлювали особи, що обіймали верховні й головні посади: в давнину народ часто призначав правителів ще й наглядачами, а тому бувало так, що зіпсовані правителі перебирали на себе головні повноваження й ставали тиранами. Інколи ж тиранія виникала з олігархій, коли одного з найвищих урядовців обирали на верховну посаду з кількома повноваженнями, і той встановлював тиранічний спосіб правління. Ось такими були способи утворення тираній. А потім Арістотель говорить:

"В усіх цих випадках легко було домогтися свого, коли хтось хотів посилити свою владу: або скористатися царськими повноваженнями, або завдяки почестям, отриманим з боку народу, — от як Фідон в аргосців чи решта з тих, хто в інших місцях, посідаючи царський престол, згодом ставав тираном. Приміром, ті, хто царював в Іонії та в Фаларсі— вони скористалися почестями і встановили тиранію. Те саме вчинили Панетій в Леонтинах, Кіпсел у Коринфі й Пісістрат в Афінах. Діонісій в Сиракузах та й інші з демагогів так само завдяки прихильності народу й своєму впливу зробилися тиранами".

Арістотель говорить про порівняно легкий спосіб установлення тиранії. І стверджує, що причина такого явища полягає у бажанні самих правителів, котрі мали значні повноваження, і вплив, і почесті, встановити тиранію. Так, якийсь Фідон в Аргосі, користуючись впливом, став тираном. І решта з таких, посідаючи чільне становище в державі, зробилися тиранами. Так, тирани в Іонії й Фаларісі були олігархами. Ще одні: Панетій (тиран в Леонтинах), Кіпсел у Коринфі, Пісістрат в Афінах, Діонісій в Сиракузах та інші — стали тиранами завдяки прихильності до них народу і впливу, яким вони користувалися. Зрозуміло, що їм досить легко вдалося встановити тиранію, оскільки вони мали владу, користувалися неабияким впливом у державі й мали прихильність народу. А далі Арістотель говорить:

"Як сказано вище, монархія створюється на тих самих засадах, що й аристократія: вона спирається на достоїнства царя або на чесноти, чи створена завдяки вчиненим державі благодіянням або внаслідок таких справ і завдяки тому значенню, яке має цар. Справді, всі особи, що вчинили ті чи ті благодіяння або мали змогу зробити це для держави, досягали царських почестей. Одні з них під час війни рятували (державу) від рабства, що загрожувало їй, от як Кодр, другі ж визволили державу (від рабського іга), от як Кір. Треті заснували державу або розширили її землі, як, приміром, лакедемонські, македонські й молоські царі".

Отже, Арістотель доводить певне твердження. А вже говорилося, що царська влада встановлюється на засадах аристократичного устрою. І спочатку він з'ясовує це. Потім характеризує обов'язки, покладені на царя: "Відповідно до своєї ролі..." У першій частині філософ знову повторює, що царська влада була встановлена на засадах

аристократичного устрою. Це й видно; адже її встановлено на підставі чеснот або достоїнств, або через якісь особливі благодіяння, що їх учинив той чи той муж, або ж завдяки впливові. І це теж видно на прикладах, оскільки в давнину усі тодішні царі призначалися царями, вчинивши, так би мовити, якесь благодіяння державі або якомусь племені, чи коли були здатні до такого, — от як Кодр, котрий відзначився у битвах проти ворогів державі і не допустив її поневолення, — його ж і обрали царем. Інші визволяли народ від рабства, от як Кір — перський цар, що ліквідував панування халдейців. Ще одні були засновниками держави. Треті розширили територію держави, от як лакедемонські, македонські й молоські царі. Потім Арістотель каже:

> "Відповідно до своєї ролі, цар повинен охороняти власність заможних осіб і дбати, аби вони не зазнали ніяких кривд, а народ — образ".

Арістотель з'ясовує, які обов'язки повинен мати цар. І говорить, що обов'язком царя є насамперед охорона справедливості, законності. Тож у такій державі поняття "цар" пов'язують із поняттям "справедливість". І це зрозуміло, оскільки цар прагне охороняти й зберігати суспільні цінності, а це означає, що він має бути охоронцем закону. Отже, цар повинен також стояти на сторожі справедливості — наприклад, дбати про безпеку своїх підданих, аби вони не зазнавали ніяких кривд (і це стосується як заможних, так і злидарів). І далі філософ каже:

> "А тиран, як ми часто зазначали, зовсім не звертає уваги на державні інтереси, а має на оці тільки власну вигоду. Мета тирана — жити для власної втіхи, мета ж царя — прагнення до добропорядного життя".

Отже, Арістотель розкриває мету обох систем правління — монархічного й тиранічного. І спочатку він доводить, яку мету ставлять перед собою і цар, і тиран. Потім розкриває це на прикладі впливу: "І зрозуміло..." У першій частині він каже, що тиран не дбає про суспільні цінності, а має на меті лише власну вигоду. І пояснення цьому таке: він хоче жити для власного задоволення, в чому бачить сенс життя, а тому й прагне до того, що, на його думку, сприяє досягненню цієї мети. Так, він хоче незмірно збагатитися, маючи певність, що гроші зроблять усе. Натомість цар прагне збільшувати державні блага, — адже в цареві ми бачимо особу, що управляє в інтересах народу. А ще така людина зазвичай повинна бути чеснотливою і не мати бажання вчинити якусь кривду. І сам він повинен також володіти значними статками, аби не вдаватися до здирства. І Арістотель продовжує:

> "Тому тиран воліє робити так, аби збільшити власні статки, тоді як цар прагне насамперед посилити свій вплив. І охорона царя складається з громадян, а тирана — з найманців".

Тут філософ розкриває твердження на прикладах. І говорить, що тиран робить усе, аби збагатитися, тобто має на меті власне задоволення. Зрозуміло й те, що надмірне збагачення і примноження статків — засада тиранії. Тирани-бо завжди домагаються вигод для себе, а не для громадян. Царі ж прагнуть посилити свій вплив. І пояснення цьому таке: цар має вирізнятися чеснотами. Виняткова ж і чеснотлива людина вимагає відповідної пошани. Тому цареві належать виняткові почесті, чого він і домагається. При тиранії усе навпаки: навіть охорона у тирана складається з найманців, тоді як у царя з власних громадян. Суть думки: оскільки цар панує над підданими з їхньої волі, то довіряє їм. А тиран, гноблячи своїх підданих, панує не з їхньої волі, тому й не довіряє їм і воліє мати охорону з найманців. Розуміймо це й інакше. Тиран прагне (як стверджує філософ) показати відмінність між своєю владою і владою царя. І філософ вирізняє три ознаки, що вказують на таку відмінність. А потім Арістотель говорить:

> "І зрозуміло, що тиранія містить у собі все зло, притаманне і демократії, й олігархії. Як в олігархів, так і в тиранів кінцева мета спрямована на багатство, тому що, природно, лише з його допомогою тирани можуть утримувати собі охорону й робити витрати для своїх потреб. І як за олігархії, так і за тиранії панує повне недовір'я до людей. Ось чому і тирани, й олігархи забороняють їм носити зброю, утискуючи простолюд, виселяють його з міста і розселяють по різних околицях. Ці риси спільні для олігархії і для тиранії".

Отже, Арістотель характеризує певне твердження про тиранію. А раніше вже говорилося, що їй притаманні два різновиди зла. І він розкриває це. Спочатку те, яке зло вона містить від олігархії. Потім — зло, що йде від демократії: "Від демократії..." У першій частині філософ каже, що (і це зрозуміло) тиранія містить у собі ознаки зла, притаманні олігархії та демократії. Отже, від олігархії вона переймає таке зло, як незмірне збагачення, що, власне, є метою олігархії (так само й тиранії). Достоту як правителі олігархи, так і тирани мають на меті власну наживу. Своєю чергою, тиран за способом життя самітник, у нього немає друзів, як, зрештою, і правитель олігарх. Вони визискують простолюд, чим викликають ненависть з боку останнього. Ось чому вони живуть, мов відлюдьки. А ще і ті, й ті, маючи потребу у посиленій охороні, користуються послугами найманців, оскільки бояться багатьох ворогів. Утримувати ж численну охорону без значних коштів неможливо, тому і олігархи, й тирани намагаються збагачуватись. До того ж тирани не довіряють народові, бояться своїх підданих, тому й забороняють їм носити зброю, аби вони не повстали. Те саме чинять і олігархи. Додаймо також, що вони ставляться з підозрою до будь-кого, а тому багатьох з особливо підозрілих часто виселяють з міста, примушуючи їх жити десь на околицях. Так само в

цих державах постанови забороняють утворювати товариства, спілки, аби не було змоги замислювати щось проти їхньої влади. Натомість такі правителі охоче дозволяють оселятися у містах іноземцям. Ось таким є подвійне зло, притаманне тиранії (й олігархії). Далі Арістотель каже:

> "Від демократії, з другого боку, тиранія переймає досвід боротьби із знатними, прагнення таємно й відкрито розправлятися з ними та виганяти їх за межі держави, як суперників, котрі стоять на перешкоді до здобуття влади. Справді, інколи буває, знатні вчинять змову проти тиранів, оскільки вони теж домагаються влади, та й, зрештою, не бажають бути рабами у тиранів. Ось чому розуміймо пораду, яку дав свого часу Періандр Фрасібулові: мовляв, треба підрізувати високі колоски, — в тому сенсі, що Періандр мав на увазі випяткових громадян, яких треба було спекатися".

Арістотель доводить, яке зло йде від демократії, говорячи, що воно полягає у розправі над багатими і знищенні визначних осіб — таємно або відкрито. В обох випадках тиран переслідує визначних осіб, використовуючи досвід демократії: так, він чинить розправи і виганяє тих, хто, на його думку, змовляється проти існуючої влади. Адже заможні й визначні особи досить часто вдаються до усіляких змов та інтриг, аби захопити владу. Тому тирани намагаються усунути їх. Ось чому Періандр порадив Фрасібулові, одному з тиранів, підрізати високі колоски — мовляв, спекайся у своїй державі визначних осіб (про це йшлося у третій книзі) і позбудешся зайвого клопоту. Потім Арістотель говорить:

> "Як уже сказано вище, слід визнати, що причини державних переворотів у монархіях бувають такі самі, як і в державах із верховенством законів: через несправедливість, страх, презирство багато хто з підданих у монархіях повстають проти цього устрою. Особливо ремствують через несправедливість, що межує з нахабністю, інколи ж внаслідок того, що у підданих відбирають майно, яке їм належить. І мета державних переворотів однакова, як там (у тиранії), так і тут (у монархії). Монархові належать і великі багатства, й великі почесті, до чого прагнуть усі".

Припустивши певне судження стосовно монархії, Арістотель веде мову про першопричини занепаду й розквіту монархій. І спочатку він говорить про руйнівні чинники. Потім про сприятливі: "Зберігається..." У першій частині він у загальних рисах характеризує причини загибелі самих монархій. Далі характеризує на конкретних прикладах руйнівні чинники: "Руйнуються..." Тут перше він ділить на дві частини. Спочатку в загальних рисах з'ясовує шкідливі чинники. Потім на конкретних прикладах розвиває тему: "Інколи повстають..." У першій частині філософ говорить, що (як уже зазначалося) причини держав-

них переворотів у монархіях ті самі, що й у політіях — державах із законодавством. Царська-бо влада схожа на аристократичний устрій, тож і причини її загибелі подібні. Тиранія ж — крайня форма олігархії й демократії. Отож те, що руйнує їх, руйнує й тиранію. Руйнівні чинники у монархії такі: кривди, страх і презирство. Саме з цих причин піддані повстають проти царів. Перший чинник виникає через несправедливість, останній (тобто презирство) притаманний певним особам. А страх буває тоді, коли існує загроза громадянам у їхніх правах на власність. А ще і монархи, й тирани, і загалом правителі домагаються збільшення почестей, примноження багатств, а тому зловживання у цій справі інколи призводить до несправедливих дій. А потім Арістотель каже:

> "Інколи повстають з метою знищити самого правителя, інколи ж — владу, що належить йому. Коли люди бунтують через кривди, що чиняться їм (з боку тиранів), вони увесь свій гнів спрямовують проти нього (особисто). Оскільки ж кривда має різні відтінки, то кожен її вияв, взятий окремо, може дати поштовх до гніву. При цьому більшість розгніваних осіб чинять замахи на тиранів з метою відомстити їм, а не захопити владу".

Таким чином, Арістотель розвиває тему, з'ясовуючи причини й джерела загибелі. І спочатку він веде мову про закономірні причини загибелі монархії. Потім додає ще одну, випадкову причину: "Ті ж особи..." Тут він вирізняє два моменти. Спочатку характеризує причини повстань. Далі доводить, які з монархічних держав найчастіше занепадають з цих причин: "З цих мотивів найбільше..." Тут він знову вирізняє три моменти. Спершу філософ з'ясовує, яким чином повстання відбуваються через несправедливість з боку монархів. Потім — яким чином через любов: "Так само..." Насамкінець — через презирство: "Інші замахи..." Тут перше питання він ділить на дві частини. У першій з них стверджує, що інколи повстання проти монархічної влади відбуваються через вчинення усіляких кривд. Потім — через глум над особою: "Багато ж хто..." Тут він знову вирізняє два моменти. Насамперед, з'ясовуючи різноманітний характер повстань, філософ пояснює, чому кривда викликає замахи. Далі розкриває це на прикладах: "Так, замах..." У першій частині він говорить, що інколи повстання виникають проти самого царя, інколи ж — проти влади, і що через усіляку несправедливість чиняться замахи (про це йдеться у другій книзі "Риторики"). Адже всяка кривда викликає справедливий гнів у людей, котрі відтак керуються почуттям особистої кривди, намагаючись усунути ненависного їм правителя. І тому зрозуміло: повстання, викликані несправедливістю, спрямовані проти певної особи, а не влади в цілому. І Арістотель говорить:

"Так, замах на Пісістратидів учинено після того, як котрийсь із них скривдив Гармодієву сестру, а потім і самого Гармодія. Тому останній помщався за сестру, а Арістогітон – за Гармодія".

Отже, Арістотель на прикладах розкриває дане питання. І спочатку про завдану особисто кривду і те, яким чином це може призвести до повстання проти монарха. Потім про кривди, завдані окремій особі. "Часто замахи..." Спочатку він стверджує це на п'яти прикладах, тому й розділяє питання на п'ять частин: Друга: "Проти Періандра..." Третя: "Філіппа..." Четверта: "Амінта Малий..." П'ята: "А проти..." У першій частині він говорить, що, згідно із мовленим, повстання спочатку були спрямовані проти певних монархів, як це сталося, наприклад, у випадку із Пісістратовими синами. Вони завдали кривди Гармодієві та його сестрі, тому Арістогітон разом із Гармодієм повстали проти них. Ось так глум над особистою гідністю призводить до вибуху невдоволення. А потім Арістотель каже:

"Проти Періандра, тирана Амбракії, також була вчинена змова, бо він настільки знахабнів, що під час банкету запитав одного із своїх коханців, чому в того такий великий живіт, чи він, бува, не завагітнів від нього".

Арістотель наводить другий приклад і говорить, що декотрі з мешканців Амбракії змовилися проти Періандра. Трапилося так, що останній на одному з бенкетів запитав у свого коханця, чи той, бува, не завагітнів від нього; а сам він був, напевно, содомітом, тому й користувався хлопцями. Решта ж (хто чув це), обурені такою бридотою щодо хлопця, повстали проти нього. І Арістотель провадить далі:

"Філіпа (Македонського) Павсаній убив за те, що він не став на захист Павсанія від кривди, сподіяної йому Атталом".

Арістотель наводить третій приклад. І каже, що повстання, вчинене проти Філіпа, підняв якийсь Павсаній. Сам Філіп був македонським царем і допустив, що котрийсь із його родичів чи підлеглих поглумився над Павсанієм. (Додамо, що) тут мова про Філіпа, котрий доводився батьком Александра Великого. Далі Арістотель говорить:

"Амінта Малий був убитий Дердою за те, що хизувався любовним зв'язком із ним ще за юнацьких років".

Тут Арістотель наводить четвертий приклад і каже, що Амінту Малого вбив Дерда за те, що той пишався любовним зв'язком і висміював його за юнацький стан. А потім Арістотель продовжує:

"А проти Євагора Кіпрського замах вчинив євнух, бо Євагорів син забрав із собою його дружину. Вважаючи себе ображеним, він убив Євагора".

Отже, Арістотель наводить п'ятий приклад і говорить, що Євагор Кіпрський повстав проти одного царя-євнуха і вбив його за те, що той відібрав у нього дочку. Отже, звідси видно, що особиста кривда призводить до повстання проти самого царя. І далі Арістотель говорить:

"Часто замахи чиняться проти царів, які зганьбили людину тілесним зв'язком".

Арістотель стверджує, що образа чиєїсь гідності інколи спричиняє повстання проти самого царя. І спочатку він з'ясовує це. Потім доводить на прикладах: "Таким був замах..." Тут другу частину філософ ділить на чотири розділи, оскільки розкриває питання на чотирьох прикладах. Другий: "До цієї змови..." Третій: "Парон..." Четвертий: "Адамант..." У першій частині він стверджує, що часто повстання спрямовані проти монархів за глум над чиєюсь гідністю, скажімо, злочинні стосунки, пов'язані із статевими збоченнями. А потім Арістотель говорить:

"Таким був замах Кратея на Архелая. Кратея завжди гнітив зв'язок з Архелаєм, так що досить було незначущого приводу, аби покінчити з ним. Архелай обіцяв видати за Кратея одну із своїх дочок, але обіцянки не дотримав. Старшу дочку він видав за елімейського царя, коли знепацька був заскочений війною із Сирією та Аравією; молодшу — за свого сина Амінту (III), розраховуючи таким шлюбом примирити Амінту із другим сином, народженим від Клеопатри. Однак головною причиною ненависті Кратея до Архелая було те, що його гнітили любовні стосунки з ним".

Таким чином, Арістотель ще раз доводить, що повстання відбуваються через образу гідності. От як виступ Кратея проти Архелая. Сам Кратей тяжко карався своїм любовним зв'язком із Архелаєм, тому вичікував слушної нагоди і достатньої підстави, аби розправитися з ним. І незначуща, на перший погляд, підстава призвела до повстання, коли Архелай пообіцяв Кратеєві видати за нього заміж одну із своїх дочок, але згодом передумав і після війни із Сирією та Аравією видав старшу дочку за якогось Клевія, молодшу — за Амінту, аби притягти його на свій бік і помирити зі своїм сином від Клеопатри. Це й стало приводом до повстання, головною ж причиною було те, що Архелай і далі підтримував з ним протиприродний зв'язок, що дуже його гнітило. А далі Арістотель каже:

"До цієї змови проти Архелая з тієї самої причини приєднався й Елланократ із Лариси. Архелай покористався його молодістю, але не стримав своєї обіцянки і не повернув його з вигнання на батьківщину. Елланократ, своєю чергою, зрозумів, що Архелай перебував тоді з ним у зв'язку не з любові, а з бажання поглумитися".

Отже, Арістотель наводить другий приклад і говорить, що Елланократ з Лариси теж повстав проти нього (Архелая) з подібної причини,

бо у свій час дозволив йому покористатися своєю молодістю і задовольнити власну похіть. Однак Архелай не дотримав свого слова, коли пообіцяв повернути його з вигнання на батьківщину. Це й стало причиною виступу Елланократа проти Архелая. Потім Арістотель каже:

"Піфон і Геракліт, уродженці Ена, вбили Котіса, помстившись йому за свого батька".

Арістотель наводить третій приклад і говорить, що енійці Піфон та Геракліт повстали проти Котіса, помщаючись за батька, і вбили його. І це сталося через кривду, завдану їм з боку його сина. А далі Арістотель говорить:

"Адамант повстав проти Котіса, ображений за те, що той оскопив його в юнацтві".

Тут Арістотель наводить четвертий приклад і каже, що Адамант пішов від царя Котіса, бо, коли він був хлопчиком, цар кастрував його. Тож, відчуваючи кривду й образу гідності, Адамант повстав проти Котіса. Потім філософ продовжує:

"Багато ж хто з гніву за те, що над ними поглумилися, або вчиняли змови, або самі розправлялися з особами, що належали до правлячої верхівки й навіть до царського роду".

Отже, Арістотель доводить, що інколи повстання відбуваються через глум над гідністю. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій частині з'ясовує це. У другій аналізує сказане, говорячи: "І Мегакл..." Спочатку філософ стверджує, що інколи повстання відбуваються через тілесний глум чи якесь ушкодження, тому багато людей повстають проти самого царя, розправляючись із ним. Інші ж, зазнавши кривди, чинять замах на урядовців, а то й на правителів. А потім Арістотель каже:

"І Мегакл у Мітіленах разом зі своїми друзями напав на Панфилідів, які, типаючись по місту, били перехожих кийками, і перебив їх".

Таким чином, Арістотель розкриває твердження і ділить свої міркування на три частини, оскільки наводить три приклади. Другий: "А згодом Смерд..." Третій: "Замах на Архелая..." У першій частині він (на доказ власної думки) говорить, що повстання виникають через тілесні ушкодження; от як у Мітіленах Мегакл виступив проти своїх земляків Панфилідів, які, блукаючи містом, напали на нього розбійницьким гуртом, чіплялися до перехожих, розмахуючи кийками, — і повбивав їх, оскільки він тоді був з друзями. Потім Арістотель говорить:

"А згодом Смерд, якого відшмагав Папфил і прогнав з дому його дружину, вбив його".

Арістотель наводить другий приклад. І каже, що згодом Смерд, зазнавши побиття з боку Панфіла і дійнятий до живого (бо його дружину було покривджено), повстав проти нього і вбив його. А далі філософ каже:

"Замах на Архелая очолив Деканіх, котрий підговорив перед цим змовників проти нього. Деканіх розгнівався на Архелая тому, що останній видав його на бичування Еврипідові; а той був злий на Деканіха за його слова, нібито з Еврипідового рота чимось тхне. З такого ж приводу було вбито багато правителів або ж проти них чинилися змови".

Тут Арістотель наводить третій приклад і говорить, що Деканіх був вождем і натхненником повстання проти Архелая, згуртувавши навколо себе своїх прибічників. Причиною такого виступу було невдоволення тим, що Архелай віддав його на бичування Еврипідові — поету, який зненавидів Деканіха за його слова, що стосувалися самого поета: мовляв, у нього тхне з рота. Відтак Еврипід покарав Деканіха, і той, розлютившись, виступив проти Архелая. Так само й інші повстають проти правителів з подібних причин. При цьому декотрих із державців спіткала смерть, декотрі ж відбулися щасливо, уникнувши замаху чи змови. І Арістотель говорить:

"Так само страх теж спонукає чинити змови, тому він є однією з причин державних переворотів як у монархіях, так і в конституційних державах. Так, Артапан учинив змову проти Ксеркса від страху, що на нього донесуть, бо він повісив Дарія (Ксерксового сина) без наказу останнього; Артапан же зробив це, сподіваючись, що Ксеркс простить йому і не згадає про розпорядження, дане під час одного застілля".

Отже, Арістотель говорить, що інколи повстання відбуваються через страх (як і, скажімо, через несправедливість). Так, наприклад, Артапан вирішив усунути від влади Ксеркса, боячись, що розкриється його злочин, вчинений проти Дарія, якого він повісив без Ксерксового розпорядження. Однак Артапан зробив це, маючи певність, що Ксеркс помилує його і не згадає про свою заборону. Проте страх таки оволодів ним надто сильно, тому він повстав проти Ксеркса. І далі Арістотель каже:

"Інші замахи були викликані почуттям презирства (до тих, проти кого вони чинилися). Так, з цієї причини було вчинено замах на Сарданапала, оскільки бачили, як він разом із жінками пряв вовну (звичайно, якщо оповідачі мовлять правду). Та коли не із Сарданапалом, то з кимось іншим це могло трапитись. На Діонісія (Молодшого) Діон учинив замах теж із почуття презирства до нього: він бачив, що Діонісія зневажають і громадяни, бо той завжди був п'яним".

Арістотель стверджує, що інколи повстання відбуваються через презирство. І спочатку він з'ясовує це в загальних рисах. Потім гово-

рить, що друзі інколи теж повстають із почуття презирства: "З почуття презирства..." От як, наприклад, котрийсь (із зверхників), побачивши, що Сарданапал, віддавшись утіхам, розважається із жінками у палаці і полишив військові вправи, полювання тощо. Звичайно, тут покладаємось на слова оповідачів, і навіть коли б це було неправдою, з кимось іншим таке траплялося. Принаймні саме проти нього і повстав той, хто, як стверджують, бачив згадане вище неподобство. Так само Діон повстав проти Діонісія, коли той був тираном. У нього викликало презирство те, що він завжди бачив (Діонісія) п'яним у колі розпусників. Та й громадяни, спостерігаючи це, теж проймалися презирством до нього. І Арістотель продовжує:

"З почуття презирства чинять замахи на правителів і їхні друзі. Довір'я, яким користуються друзі, посилює їхню зневагу до тирана, і вони сподіваються, що їхні задуми збережуться в таємниці. Замахи з почуття презирства до правителів чинять і ті особи, котрі вважають, що вони спроможні якимось чином утримати владу. Покладаючись на свої сили, вони зневажають небезпеки і з легковажністю намагаються виконати свої наміри. Такими міркуваннями, наприклад, керуються воєначальники у змові проти своїх монархів. Так, Кір позбавив престолу Астіага, бо з презирством ставився і до його способу життя, і до його військової сили: він вважав його спосіб життя недостойним, а самого Астіага слабаком у військових справах, оскільки той нехтував державними обов'язками і віддавався тілесним утіхам. Також і Севт, Амадоків полководець, виступив проти свого правителя. У деяких державах змови чиняться з кількох мотивів: із презирства й корисливості, як це було, наприклад, під час замаху Мітридата на Аріобарзана".

Таким чином, Арістотель стверджує, що інколи з почуття презирства до свого правителя повстають і друзі, оскільки зневажають його і гадають, нібито їм простять сподіяні злочинства, зваживши на колишню дружбу та приязнь. А ще, вдаючись до такого, вони певні, що легко досягнуть бажаного, скажімо, якоїсь посади. Звичайно багато хто при цьому забуває про ту небезпеку, яка чигає на них. Однак почуття презирства спонукає їх до цих дій, тому ми й бачимо, як інколи полководці чинять заколот проти правителів. Так, Кір, зневажаючи Астіага за його безсоромний спосіб життя, розпусту, невігластво у військових справах, повстав проти нього. Так само й Севт, один із фракійських вождів, відійшов від Амадока з такої ж причини і згодом виступив проти нього. Декотрі бунтують проти своїх правителів з кількох причин, як-от Мітридат проти Аріобарзана: і з почуття зневаги, і з корисливих міркувань. А далі Арістотель каже:

"З цих мотивів найбільше бунтують такі особи, котрі за своєю природою сміливі й посідають у монархів високі військові посади. Адже хоробрість у поєднанні з силою додає сміливості; і хто володіє тим і іншим, той і чинить замахи, і вони легко вдаються".

Арістотель стверджує, що вони найбільше повстають саме з таких причин. І говорить, що найбільше повстають ті, хто за своєю природою сміливий, — наприклад, ті, у кого надмір почуттів і духу. А ще вони користуються впливом і служать у монархів. Саме у таких є нахил до відважних справ: хоробрість, сила духу, відвага у боях. Тож із цих мотивів, вважаючи, ніби вони здобудуть перемогу, такі люди й повстають. А потім Арістотель говорить:

"Ті ж особи, що чинять замахи з почуття честолюбства, роблять це з мотивів, зовсім протилежних до згаданих вище. Їх не спонукає до влади, як тиранів, ні прагнення до багатства, ні до значних почестей, що, зрештою, викликає замахи на них (тиранів). Честолюбець береться до цієї ризикованої справи, керуючись не такими мотивами. Замахи, вчинені з честолюбства, мають на меті щось інше. І, як хтось може вчинити щось незвичайне заради слави, так і честолюбці роблять усілякі замахи не задля влади, а тільки з метою здобути гучну славу".

Отже, з'ясувавши внутрішні причини загибелі монархій, Арістотель послідовно додає ще одну причину, вважаючи її випадковою. І спочатку він характеризує цю причину. Потім доводить, що декотрі повстають саме з таких причин: "Однак людей..." У першій частині він говорить, що повстають інколи й честолюбці, не маючи тієї мети, якої прагнуть інші, що в таких діях домагаються почестей, багатства тощо. Навпаки, вони (честолюбці) важать життям, аби звершити щось особливе й славне. І все це, аби зажити гучної слави в людей. І Арістотель провадить далі:

"Однак людей, що керуються такими міркуваннями, знайдеться зовсім небагато. Адже честолюбець, чинячи замах, зовсім не повинен думати про власне життя (порятунок), навіть коли йому не вдасться здійснити замислену справу. Такі люди повинні дотримуватися Діонового погляду, однак багатьом це не під силу. Діон пішов війною на Діонісія з невеликим загоном, при цьому він говорив, що коли діло увінчається успіхом, то він цілком задовольниться зробленим; а коли йому доведеться одразу ж полягти на чужій землі, то така смерть буде для нього прекрасною".

Арістотель стверджує, що з таких причин повстають зовсім небагато осіб. І він говорить, що, хоч інколи декотрі й виступають проти царя з честолюбних намірів, однак їх дуже мало, бо така особа, чинячи замах, повинна мати неабияку силу духу, відважність тощо. А ще (такий сміливець, яких дуже мало), повинен мислити, як, наприклад, Діон, котрий виступив проти Діонісія, що само по собі було геройством і чимось прекрасним, і не боявся смерті, яка, зрештою, і спіткала його. А так мислити — досить складна річ, і небагато з тих, котрі важать життям, зневажають смерть. Тому й зрозуміло, що таких честолюбців, котрі чинять замахи, знайдеться зовсім небагато. А потім Арістотель каже:

"Тиранія, як і решта форм державного устрою, гине ще і внаслідок зовнішніх причин, коли проти неї виступає якась інша, могутніша держава. Прагнення до такого повалення тиранії полягатиме, мабуть, в суперечності засад, (на які спирається тиранія та решта державних устроїв). І всі намагаються досягти бажаного, як тільки випадає нагода. Демократія й тиранія — ворожі одна одній форми державного устрою; все одно як, за Гесіодом, один гончар ворожий другому; зрештою, крайня демократія — та сама тиранія. З другого боку, тиранія ворожа монархії й аристократії через протилежності державного устрою однієї й другої. Ось чому лакедемонці, як і сиракузці, повалили багато тиранів у ту пору, коли в них було справедливе правління".

Тут Арістотель розглядає причини загибелі монархій на конкретних прикладах. І спочатку веде мову про тиранії. Потім — про царську владу: "Монархічний лад..." Тут він вирізняє два моменти. Спочатку торкається причин, з яких вони руйнуються найчастіше: "Два мотиви..." І перше ділить на дві частини, оскільки торкається двох способів загибелі тиранії. Перший спосіб — через зовнішні причини, другий — через внутрішні. Другий: "З другого боку..." У першій частині філософ говорить, що тиранія, як і всяка інша форма устрою, гине через зовнішні і внутрішні причини. Зовнішня полягає в тому, що на державу може вчинити напад сусідня і могутніша держава з устроєм, протилежним цьому. Не стверджуймо, однак, що хороші рішення в такому випадку дадуть змогу уникнути загибелі, бо хороші рішення завжди пов'язані з правильною метою. А тиран не ставить перед собою правильної мети: всі його дії випливають з його бажань, що суперечить істинній меті. Такі державці взагалі діють, як їм заманеться, а тому інша держава, воюючи з цією, має кращі надії на успіх. Протилежністю тиранії є демократія. Це схоже на двох гончарів, що суперничають між собою. Але вони ворожі один одному, бо заважають один одному у здобутті благ, наприклад, у збагаченні. Отже, тиранія — певний різновид демократії в її найгіршій формі. Зазначимо, що й царська влада та олігархія — протилежності, оскільки ставлять перед собою різну мету, тому одне бореться з другим. Ось чому лакедемонці знищили чимало тиранів, бо їхній устрій відрізнявся, і вони мали значніші сили. А справедливим правлінням у них вважалося олігархічне. Далі Арістотель говорить:

"З другого боку, тиранія гине від тих осіб, котрі, стоячи біля керма влади, затіюють між собою чвари. Так, (у Сиракузах) впала тиранія Гелона і зовсім недавно Діонісієва (тиранія). Гелонова влада впала тому, що Фрасібул, Гієронів брат, лестощами привернув на свій бік Гелонового сина, викликавши в ньому ниці почуття, аби тільки здобути владу. Коли ж родичі юнака, згуртувавшись, вдалися до опору, не маючи при цьому наміру знищити тиранію, а поквитатися з Фрасібулом, тоді Фрасібулові спільники, скориставшись нагодою, прогнали

всіх прибічників тиранії. А Діонісія вигнав із Сиракуз його тесть Діон, схиливши на свій бік народ, та пізніше і його було вбито".

Отже, Арістотель торкається другого способу знищення тиранії. І говорить, що інколи тиранія гине не через зовнішні чинники, а через внутрішні. Приміром, буває, що тиран має декого з рідні, пройнятих честолюбством досягти найвищих щаблів влади і користуватися почестями. І коли такі особи чинять заколот, буває, тиранія гине, як це й сталося спочатку з Гелоновою, а згодом із Діонісієвою тираніями. Гелонові родичі самі вчинили бунт і прогнали його. Так само і у випадку з Діонісієм. Проти Гелона виступив Гієронів брат Фрасібул. Гієрон зваблював для плотських утіх Гелонового сина, цим викликав до себе презирство з боку народу, і тому його усунули від влади. Верховний пост посів Фрасібул, користуючись підтримкою родичів та друзів, які хотіли зберегти тиранію. Згодом, поміркувавши, що настав час узурпувати владу повністю, Фрасібул прогнав Гелона та його друзів. Проти Діонісія ж виступив його тесть Діон, котрий турбувався про державу і зумів привернути на свій бік народ. Тож Діон повстав, вигнав зятя, а згодом і вбив. Потім Арістотель каже:

"Два мотиви головним чином обумовлюють замахи, що чиняться на тиранів: ненависть і презирство. Перший з цих мотивів, тобто ненависть, постійно панує в тиранії (і є неодмінним супутником); але багато лиха приносить також і презирство (до тиранів). Доказом цього є таке: більшість тиранів, що досягли панування, утримали його (за собою до кінця свого життя), але ті, хто наслідував їх, майже всі гинули, бо, живучи в розкоші, вони накликали на себе презирство, що дає багато слушних підстав учинити замах".

Арістотель знову торкається причин, через які найбільшою мірою гинуть держави. І спочатку він з'ясовує внутрішні причини. Потім узагальнює їх (відносно даного й решти устроїв): "Говорячи загалом..." У першій частині він розглядає самі причини. У другій торкається ще однієї, яку теж додає до решти (причин): "Одним із складників..." Тож у першій частині філософ говорить, що проти тиранії повстають в основному з двох причин: з ненависті й презирства. Щодо ненависті, то тиран накликає її на себе через власні дії. І пояснення цьому таке: оскільки він управляє кращими за себе людьми не в їхніх інтересах, то викликає до себе ненависть. Адже у всякій державі є певна кількість чеснотливих громадян, котрі, зрозуміло, за тиранії позбавлені вигод, тому й переймаються ненавистю до корисливого тирана. Пояснює філософ і другу причину повстань — презирство. Тиран (говорить він) належить до осіб, що викликають зневагу до себе з боку багатьох громадян. І це зрозуміло, бо ж такі правителі приходять до влади, не гребуючи засобами. Адже громадяни поважають

правителів, котрі здобули владу завдяки чеснотам, наприклад, завзятості, войовничості тощо. А ще презирство з'являється через розбещене життя самих тиранів, які віддаються плотським утіхам, пажерливості тощо. Отже, своїми діями вони самі створюють слушні підстави для громадян виявляти невдоволення, тому останні вдаються до заколотів та бунтів. Ненависть і презирство посилюються, особливо коли тирани догоджають своїм жінкам, чинячи їхню волю або виконуючи їхні примхи. Додаймо, що часто тирани перетворюються на п'яниць, отже, не можуть впоратися з управлінням. А далі Арістотель каже:

> "Одним із складників, що притаманні ненависті, вважаймо і гнів, оскільки й це почуття певною мірою спричиняє ті самі дії".

Отже, Арістотель торкається й другої причини, схожої на ненависть. І тут вирізняє два моменти. Спочатку поняття "гнів" він відносить до ненависті. Потім характеризує дві відмінності між гнівом та ненавистю: "Часто гнів..." Отже, (як стверджує філософ), гнів також буває причиною ненависті, а значить, і призводить до загибелі устрою. Але між гнівом та ненавистю існує певна відмінність. Так, гнів викликається гірким болем, роздратуванням. І коли людина, розгнівавшись, хоче сподіяти зло іншому, — такий гнів пов'язаний із ненавистю, отже, гнів певним чином викликаний тим самим, що й ненависть. І Арістотель продовжує:

> "Часто гнів буває навіть дієвішим рушієм, ніж ненависть, і тоді замахи чиняться дуже швидко, оскільки у гніві людиною керують почуття, а не розум. А гнів часто викликаний злочинствами тиранів, що й призвело, між іншим, до краху тиранії Пісістратидів та багатьох інших тиранів. Натомість ненависть розсудливіша. Гнів пов'язаний з гірким почуттям (болем), так що нелегко коритися голосу розуму. А ненависть — без гіркоти".

Тут Арістотель з'ясовує дві відмінності між гнівом та ненавистю. І він каже, що часто гнів є дієвішим, ніж ненависть, тобто він діє сильніше від ненависті. Розгнівані люди повстають з більшим напливом почуттів і силою, ніж ті, хто керується ненавистю. І пояснення цьому таке: почуття гніву не підвладні розумові. Розгнівана людина, почувши щось розсудливе, не сприймає його, натомість охочіше слухає те, що пов'язане з помстою, а на засоби примирення не зважає. Отже, вона схожа на того раба, котрий не хоче слухатися свого пана або недбало виконує чиїсь вказівки. Те саме (можна сказати) і про розгнівану людину. У неї погано спрацьовує розум, і вона керується почуттям помсти, скидаючись виглядом на шаленця, що в нестямі коїть злочин. Проте, хоч гнів і дієвіший за ненависть, але останнє завдає більшої шкоди. А друга відмінність та, що гнів пов'язаний з гірким почуттям (болю), тож розгнівана людина нелегко приходить

до тями через почуття, які бурхають у ній. Ненависть — без гіркоти, тому пов'язана з розсудливістю. І Арістотель завершує:

"Говорячи загалом, вважаймо, що названі причини, які ведуть до краху олігархії в її чистому, викінченому вигляді і крайньої демократії, сприяють і падінню тиранії, оскільки і крайня олігархія, і крайня демократія — певною мірою ті самі тиранії".

Отже, Арістотель робить висновок про причини загибелі тиранії, порівнюючи з тими, що руйнують олігархію та демократію. І він каже, що загалом усі названі вище причини загибелі олігархії (її крайньої форми) і крайньої демократії стосуються й падіння тираній. А потім Арістотель говорить:

"Монархічний устрій рідше всього руйнується від зовнішніх причин, тому довговічніший. Але в самій монархії міститься дуже багато чинників, що призводять до її руйнування".

Тут Арістотель характеризує причини загибелі царської влади. І спочатку — царської влади (виборної). Потім — спадкоємної: "В тих царствах..." Тут перше він ділить на дві частини. Спочатку торкається питання, з яких причин царська влада гине дуже рідко. Потім з'ясовує, у які способи руйнується: "І спочатку гине..." Тож у першій частині філософ говорить, що царська влада майже ніколи не гине через зовнішні чинники. І пояснення цьому таке: бо цар управляє хорошими громадянами на підставі чеснотливості і за загальною згодою. Тому такий устрій неможливо знищити зовнішніми чинниками, і він існує довго. А гине він головним чином через внутрішні причини. А далі Арістотель каже:

"І гине вона двояко: 1) коли члени царської династії затіюють між собою чвари; 2) коли царі намагаються правити мов тирани, вимагаючи для себе більше прав, нехтуючи законами".

Отже, Арістотель доводить, у які способи гине царська влада від внутрішніх чинників. І спочатку він з'ясовує це. Потім доводить, чому не існує багато царств: "У наш час..." У першій частині він говорить, що царська влада гине від внутрішніх чинників у два способи: по-перше, коли декотрі з царського оточення чинять бунт проти монарха. І трапляється так, що бунтівники, маючи досить сил, проганяють царя і змінюють царський режим на інший. По-друге, тоді, коли цар воліє встановити тиранію, тобто отримати необмежені повноваження, що викликає спротив з боку громадян. Тоді й буває, що підлеглі повстають проти нього і проганяють, змінюючи устрій. Далі Арістотель говорить:

"У наш час царів як таких більше не існує, а коли де й бувають — це скоріше монархія й тиранія. Царська влада, з одного боку, — це добровільне визнання в очах підданих, з другого — вона вирішує

найважливіші справи. А тепер багато однакових, і ніхто не виріз-няється, тож не може висунути претензій на велич і достоїнство влади, притаманної монархові. Тому-то піддані зі своєї волі такої влади не визнаватимуть. А якщо комусь удасться захопити владу шляхом обману чи насильства, то це, очевидно, приведе до тиранії".

Арістотель доводить, чому тепер не виникає багато держав із царською формою правління. І він каже, що нині не існує царств, а коли таке буває, то вони схожі на тиранію. Тут філософ наводить два пояснення. По-перше, тому що царська влада спирається на добровільну згоду підданих. А хто управляє всупереч їхній волі, вже не є царем (в істинному розумінні). А ще тут беруться до уваги достоїнства (а тепер знайдеться небагато таких людей, які б відповідали царській величі). І друге пояснення: загалом треба, щоб достоїнства царя і почесті, які йому складають, не перевищували його становища відносно підданих. А зараз це — рідкісне явище. Царі-бо дбають насамперед про власну велич. І ще добровільна згода підданих зумовлює довговічність царювання. Нині ж царі, аби панувати довічно, вдаються до обману й насильства, а такий правитель більше схожий на тирана. Далі Арістотель каже:

"В тих царствах, де влада переходить у спадок із роду в рід, окрім названих вище причин, які ведуть до загибелі, треба вказати й на такі: часто люди, котрі успадковують царську владу, викликають до себе зневагу; не маючи тієї сили, якою наділені тирани, вони правлять дуже зарозуміло. При цьому вони спираються лише на авторитет царської влади. Тому їхня влада, коли її не бажають, не може тривати довго. А тиран, навпаки, навіть у тому випадку, коли його влади не бажають, все одно залишається при владі. Ось чому руйнування царської влади відбувається досить швидко. Отже, монархії гинуть саме з таких та подібних причин".

Арістотель характеризує причини загибелі спадкоємної царської влади. Головні причини тут схожі на вказані вище. По-перше, через зневагу, яку викликають до себе багато хто із державців. А ще трапляється, що по смерті батька царський престол переходить до сина, котрий не користується повагою в громадян, оскільки живе в розпусті. А тому, користуючись обставинами, піддані чинять бунт, проганяють його і змінюють форму устрою. По-друге, у царя немає таких повноважень, як у тирана, аби з належною суворістю покарати порушників закону, тому буває, що сам цар зазнає кривд. За таких обставин царську владу легко знищують, бо ставлення до царя з боку підданих мов до тирана, що управляє всупереч їхній волі. Відтак філософ переходить до узагальнень, говорячи, що саме з цих та подібних причин гинуть монархії. І Арістотель продовжує:

"Зберігаються ж монархії, мабуть, з причин, протилежних тим, які ведуть до їхнього краху".

З'ясувавши причини загибелі монархій, Арістотель переходить до розгляду рятівних чинників. І спочатку він у загальних рисах характеризує дане питання. Потім — на конкретних прикладах: "Зокрема..." У першій частині він говорить, що монархії зберігаються завдяки чинникам, протилежним до руйнівних. Оскільки ж поняття "розквіт" та "занепад" — протилежні за змістом, то й засади у них протилежні. А потім Арістотель говорить:

"Зокрема, збереження монархічного правління залежить від обмежень, які накладаються на верховну владу. Справді, що менше повноважень матиме царська влада, то довше вона, очевидно, проіснує. В такому випадку самі царі поводяться і діють поміркованіше".

Отже, Арістотель конкретно зупиняється на чинниках, які можуть врятувати держави від загибелі. І спочатку він торкається рятівних факторів для монархії. Потім — рятівних чинників для тиранії: "Тиранія..." Щодо першої частини, розуміймо, що царська влада — найкраща форма державного устрою і має найліпше впорядкування. А тому за своїм характером вона найбільшою мірою придатна для збереження. Сам філософ торкається у розгляді тільки одного фактора збереження царської влади. І спочатку він називає його. Потім характеризує: "Завдяки цьому..." Отже, Арістотель говорить, що царська влада процвітає там, де цар і його урядовці вирізняються поміркованістю у розв'язанні будь-яких питань, якими вони відають. Тобто йдеться про певні поступки, до чого можуть вдаватися правителі, коли вирішення якогось питання впливатиме на становище громадян. А ще тут важливо здійснити правильний перерозподіл повноважень, у чому поміркований державець теж іде на поступки, аби тільки довше протриматися на престолі. Своєю чергою, певні обмеження у повноваженнях царя розширюють доступ до обіймання посад, а тому більше громадян зможуть взяти участь в управлінні з огляду на власні достоїнства. І тоді стан справ буде таким, що всі вважатимуть, ніби в державі панує відносна рівність. Отже, в отакий спосіб державний устрій існуватиме довше, бо громадяни будуть задоволені, маючи певні права, а сам цар управлятиме згідно з їхніми бажаннями. Далі Арістотель каже:

"Завдяки цьому царська влада довгий час існувала в молосів. І в лакедемонців — через те що від самого початку царська влада була поділена там між двома особами, а згодом Феопомп ще більше обмежив повноваження царської влади, впровадивши ефорію. Послабивши царську владу, Феопомп таким чином сприяв тому, що вона проіснувала довго, так що у повному розумінні її не було послаблено, а

зміцнено. Подейкують, ніби Феопомп на запитання своєї дружини, чи не соромно йому залишати своїм синам послаблену, порівняно з тією, яку він успадкував від батька, владу, відповів: "Зовсім не соромно, бо я передаю її довговічнішою".

Тут Арістотель розкриває твердження на прикладах. І каже, що саме з цієї причини у молосів царська влада існувала досить довго. Так само і з царським правлінням у лакедемонців. Спочатку владу в них було поділено на дві частини і в такий спосіб послаблено. Згодом Феопомп удався до ще більших обмежень, установивши владу ефорів і таким чином немовби віддаючи частину своїх царських повноважень. Але завдяки цим заходам він навіть зміцнив свою владу і зробив її довговічнішою. Ось чому на запитання своєї дружини, мовляв, чи не соромно йому передавати владу своїм синам такою куцою, він не без гордощів відповів, що не відчуває ніякого сорому, оскільки влада, яку успадкують його сини, буде довговічною і, видається, кращою. А далі Арістотель говорить:

"Тиранія зберігається завдяки двом зовсім протилежним способам. Один з них — традиційний, і до нього вдається більшість тиранів. Стверджують, ніби такий спосіб запровадив Періадр з Коринфа. А ще, як вважають, тут чимало запозичено у персів. Багато з тих засобів, які зберігають тиранію, вже вказані вище. Один із них — "підрізувати" визначних осіб, усувати зі шляху розумних, не давати дозволу на влаштування сиситій, гетерій, не впроваджувати громадського виховання тощо — загалом остерігатися того, що може викликати чуйність та довір'я, не допускати діяльності товариств, які мають на меті освітню роботу, і взагалі чинити так, аби всі ставилися одне до одного мов чужинці, — адже спілкування породжує довір'я".

Арістотель характеризує чинники, які можуть урятувати тиранію. Адже тиранія — погано впорядкований устрій, тому вона вразлива. Ось чому філософ наводить цілий ряд факторів, що можуть зміцнити її. Отже, її існування підтримується двома способами: перший — через посилення самої влади, другий — через її послаблення. Відповідно до цього Арістотель ділить свої міркування на дві частини. Спочатку характеризує спосіб, яким можна вберегти тиранію від загибелі. Потім з'ясовує спосіб, а саме — послаблення тиранії, завдяки чому можливий її розквіт: "Ще один спосіб..." Тут перше він ділить на дві частини. Спочатку веде мову про посилення тиранії, що сприяє її зміцненню. Потім робить порівняння з царською владою: "В той час, коли..." І знову перше питання філософ ділить на три частини, оскільки тиранія посилюється трьома способами: перший — це створення такого стану справ, коли піддані не мають ніякого доступу до знань чи посад. Другий — коли громадяни між собою не спілкуються і ставляться одне до одного мов чужинці. Третій — зубожіння народу. Свої

міркування він ділить на три частини. У першій з'ясовує способи, завдяки яким громадяни не знають нічого про стан справ у державі. Далі — про взаємне недовір'я: "Потім: слід..." Нарешті — про зубожіння громадян: "У намірах тирана..." Тож у першій частині Арістотель говорить, що тиранію рятують два зовсім протилежні фактори. Один з них — через посилення влади. Другий — через її послаблення. Про перший мова йшла раніше. Кажуть, що Періандр встановив багато чого, аби посилити тиранію. Дещо було запозичено в персів. Отже, один із способів: у давнину вдавалися до знищення чи усунення визначних осіб, котрі, ймовірно, могли вчинити опір тиранові. Так само боролися із мудрецями, котрі, на думку тирана, вигадували всілякі способи, щоб знищити тиранію. Також не дозволялося спілкування між громадянами, утворення товариств, аби це не призвело до дружніх стосунків і спільних виступів проти влади. А ще не дозволялося виховувати підлітків у дусі знань, — навпаки, таких речей уникали, адже розумні люди завжди будуть невдоволені тиранією. Заборонялося поширення філософських наук, оскільки вони виробляють певні переконання. Ось чому в умовах тиранії оголошується боротьба усіляким знанням, наукам, заборонено діяльність товариств, шкіл тощо. Розумні-бо й мудрі люди здатні вчинити величні справи, діють мужньо, тому часто повстають проти тиранів. І Арістотель провадить далі:

> "Потім: слід влаштувати так, аби всі особи, перебуваючи в місті, постійно були на видноті й проводили свій час перед дверима своїх будинків. Тоді їм важче буде приховати те, чим вони займаються".

Отже, Арістотель розглядає способи, завдяки яким громадяни робляться чужаками. І свої міркування він ділить на п'ять частин, оскільки торкається п'яти способів. Другий спосіб: "А ще треба..." Третій: "Та й перебуваючи..." Четвертий: "Тиран мусить..." П'ятий: "Тиранові слід..." У першій частині філософ говорить, що для зміцнення тиранії треба видавати такі розпорядження, аби піддані поводилися між собою мов чужаки, не обмінювалися новинами, оскільки це породжує довір'я, певне порозуміння, зміцнює їхні стосунки, гуртує їх, що згодом може призвести до повстань. Отже, аби зберегти владу, тиран повинен своїми розпорядженнями викликати серед громадян взаємне недовір'я. А потім Арістотель говорить:

> "А ще треба, аби громадяни взагалі не знали одне про одного. Адже знайомство теж породжує довір'я між ними".

Філософ наводить другий спосіб. І каже, що, аби врятувати тиранію, корисно чинити або розпоряджатися так, щоб громадяни перебували завжди на видноті, збиралися у громадських місцях чи біля дверей своїх домівок, аби всі бачили й чули, про що вони говорять. І

взагалі, корисно в умовах тиранії робити все так, щоб громадяни не заводили якихось знайомств, оскільки така річ породжує взаємне довір'я. А далі Арістотель говорить:

> "Та й, перебуваючи немов у рабському становищі, вони навчаться бути сумирними. (Додаймо до цього й те, що) решту таких правил, вживаних у Персії, аби підтримувати тиранію, також можна використати, адже всі вони мають на меті одне й те саме. У варварських державах теж вдаються до подібних заходів".

Тут Арістотель наводить третій спосіб зміцнення тиранії. І він стверджує, що для цього треба запроваджувати правила, які прищеплювали б підданим сумирність, стриманість і відвертали їх од усякої думки вчинити бунт чи виявляти невдоволення. Тож корисно вдатися до таких розпоряджень, як у варварів, персів, де панує тиранія. Усі ці правила мають на меті зміцнювати тиранію. Виконуючи такі розпорядження, піддані завжди матимуть страх перед начальниками. А потім Арістотель каже:

> "Тиран мусить дбати, аби від його ока не приховалося нічого, що про нього говорять і чим займаються його піддані. Він повинен утримувати слідців, як-от у Сиракузах, де були так звані "приводжувачі", або тих "підслухувачів", котрих повсякчас підсилав Гієрон туди, де відбувалося яке-небудь дружнє засідання або зібрання; боячись таких осіб, люди перестають обмінюватися думками, а коли й наважаться говорити вільно, то приховати їхні думки буде дуже важко".

Такми чином, Арістотель розкриває четвертий спосіб. І каже, що тирани мусять слідкувати, аби від них не утаювалося нічого, що говорять і чинять між собою піддані, а старанно вивідувати про всі ці речі і діяти так, як свого часу робили тирани в Сиракузах. А вони видали постанову про так званих донощиків, котрих посилав Гієрон, аби підслухати й вивідати про дії та думки підданих. І так само треба видавати розпорядження стосовно справ, пов'язаних із певними зібраннями. В такому випадку учасники зібрань через страх менше довірятимуть один одному, отже, не вишукуватимуть якогось засобу, щоб позбутися тиранії, інакше про їхні наміри дізнаються всі, і тоді важче буде боротися проти тирана. Своєю чергою, він уживе заходів, аби запобігти можливим бунтам. І Арістотель продовжує:

> "Тиранові слід намагатися посварити друзів, простий народ — із знаттю, заможних — із заможними".

Отже, Арістотель розкриває п'ятий спосіб. І говорить, що для збереження тиранії необхідно, щоб тиран завжди ставив у провину якісь порушення своїм підданим і сварив їх між собою: друзів із друзями, народ із багатими і багатих між собою. Розсварившись, вони не зможуть дійти згоди і знайти спільних рішень (аби повалити тиранію).

Усяка-бо чеснотливість, поділена навпіл, значною мірою послаблює свою дію. Потім Арістотель каже:

"У намірах тирана також розоряти своїх підданих, аби, з одного боку, на їхні кошти (мати змогу) утримувати власну охорону".

Арістотель з'ясовує способи, вдаючись до яких, можна привести народ до стану зубожіння. І свої міркування він ділить на чотири частини, оскільки таких способів є чотири. Другий: "І щоб, з іншого боку..." Третій: "Всі ці заходи..." Четвертий: "Тиран прагне..." У першій частині філософ стверджує, що для зміцнення тиранії необхідно зробити убогими своїх підданих, тоді в них буде менше можливостей вдатися до бунту. І таких способів (на думку філософа) є чотири. Перший з них полягає в тому, щоб утримувати охорону не за державні кошти, а за рахунок певних поборів з народу. Далі Арістотель говорить:

"І щоб, з іншого боку, піддані, клопочучися щоденно про насущні потреби, не мали часу чинити проти нього змови. Прикладами такого способу дій тиранів можуть бути: спорудження єгипетських пірамід, спорудження обітних дарів Кіпселідів, будівництво храму Зевса Олімпійського Пісістратами і Полікратові роботи на острові Самос".

Тут Арістотель наводить другий спосіб. І говорить, що треба видавати такі розпорядження, щоб піддані були зайняті на щоденних роботах. За таких умов вони не зможуть бунтувати проти тиранії або ж не матимуть часу для всіляких підступів проти тирана. Ми маємо приклади з єгипетськими тираніями, коли підданих примушували виконувати непосильні роботи. І сини Ізраїля щоденно працювали в багні й випалювали цеглу. Так само творилися обітні дари Кіпселідів. Або ж візьмімо побудову Олімпійського храму, що затіяли свого часу Пісістрати, чи величні будівлі на острові Самосі. Усе це можна використати, аби піддані не мали часу влаштовувати якісь змови проти тирана і були зайняті на роботах. Так само тирани повинні вдаватися до заходів, наслідком яких було б загальне зубожіння громадян. І філософ продовжує:

"Всі такі заходи розраховані на одне: убозтво (підданих) і постійна зайнятість, що перешкоджає їм втручатися у державні справи. Сюди ж належить і впорядкування податкової системи на кшталт тієї, яка була організована в Сиракузах, де впродовж п'яти років за правління Діонісія (Старшого) вся власність його підданих пішла на сплату податків".

Отже, Арістотель з'ясовує третій спосіб. І зауважує, що слід також упорядкувати податкову систему, тобто численні й великі побори, аби в такий спосіб довести підданих до злиднів. Як це було вчинено в Сиракузах. Там Діонісій встановив грошові стягнення в таких роз-

мірах, що через п'ять років усі багатства опинилися в його власності. А потім Арістотель говорить:

> "Тиран мусить вести і війни, аби його піддані не мали через це вільного часу, зате мали постійну потребу у вождеві".

Тут Арістотель наводить четвертий спосіб. І він каже, що для зміцнення своєї влади тиран повинен розтіювати війни між підданими або із чужими державами. В такому випадку народ не матиме багато вільного часу, аби чинити змови проти тирана, і більше боятиметься (тирана), відчуваючи потребу в захисті. Тоді й тиран, зі свого боку, зможе висувати всілякі вимоги. Далі Арістотель говорить:

> "В той час коли царську владу підтримують друзі царя, тиранові менше всього притаманно довіряти їм, оскільки, хоч багато хто прагне вчинити на нього замах, здійснили це найудатніші його друзі".

Арістотель наводить ще один спосіб, завдяки якому можна зберегти владу тирана. І порівнює цей спосіб з рештою, які стосують інших форм устрою. Свої міркування філософ ділить на чотири частини. У першій з них він характеризує даний спосіб збереження тиранії, порівнюючи це з царською владою. У другій з'ясовує спосіб, у який тиранія зберігається, і порівнює це із демократією: "Всі ті ознаки..." У третій наводить ще один спосіб, пов'язуючи його з поняттями моралі: "Тиранічний принцип..." А в четвертій частині, де наводиться четвертий спосіб, філософ пов'язує його з громадянами та чужинцями: "Тиран запрошує..." І він говорить, що царська влада великою мірою тримається на дружніх зв'язках. Піддані підтримують царя й хочуть, щоб він управляв, а це зберігає його владу. Тому царське правління існує завдяки дружнім зв'язкам. А тиран для зміцнення своєї влади не повинен довіряти друзям. І пояснення цьому таке: оскільки друзі — впливові особи, то, порівняно з їхнім впливом, декотрі правителі не мають особисто такої сили. Тирана ж, на відміну від царя, не задовольняє такий стан речей. Він хоче управляти усім і всіма. А тому намагається спекатись їхнього впливу. Далі Арістотель каже:

> "Всі ті ознаки, які характеризують крайню демократію, притаманні також і тиранії: панування жінок у сімейному побуті, через що всі таємниці чоловіків стають відомими; з тієї ж причини сваволя рабів; раби й жінки не мають злих думок проти тиранів, навпаки — користуючись їхньою прихильністю, і ті, й ті ставляться схвально до тиранів і до демократій".

Таким чином, Арістотель з'ясовує ще один спосіб, порівнюючи його з тим, що має місце в умовах демократії. І спочатку він характеризує його. Потім розкриває зміст одного з наведених тверджень: "Адже й демос бажає..." У першій частині філософ зазначає, що для зміцнення своєї влади тиран повинен використовувати ті засоби, які вживаються

при крайній демократії — найгіршій її формі. Там усе нагадує тиранію. Так, у них жінкам дозволено привселюдно говорити щось проти чоловіків. Дозволяється також і сваволя рабів проти громадян. Жінки становлять немовби другу половину держави, тому вони, як і раби, котрі люблять сваволити, не мають злих намірів щодо тирана. Жінкам також дається надто багато свободи, більше, ніж про це мовилося вище. Тож з таких причин жінки й раби прихильно ставляться до тиранії. І Арістотель продовжує:

"Адже й демос бажає бути немовби монархом. Відтак і тут, і там улесливці в пошані: в демократіях — демагог, цей улесливець народу, а в тираніях — люди, що поводяться принижено, а це прикметна риса саме улесливців. Тож тиранам до вподоби усяке лукавство: лукаві лестять їм, а вони радіють таким лестощам. Людина ж вільнодумна ніколи не дозволить собі такого. Чеснотливі громадяни можуть шанувати, любити, але вони не здатні лестити. Лукаві ж люди здатні на все погане. "Клин клином вибивай", — мовить одне прислів'я".

Арістотель виявляє ще одну причину для певного твердження. А він говорив, що при тиранії слід вдаватися до заходів, притаманних крайній демократії. Потім він характеризує саму причину. Отже, філософ стверджує, що тиран повинен видавати постанови, подібні до тих, які чинні в умовах крайньої демократії. Там народ панує, виступаючи в ролі немовби монарха, тому й крайня демократія нагадує монархію. Особливою пошаною в них користуються демагоги — народні вожді, що вдаються до всіляких лестощів перед народом, аби догодити йому. В оточенні тиранів теж перебувають люди, котрі, вдаючи із себе сумирних, запобігають перед тираном, всіляко догоджаючи йому. Отже, наявність таких людей — притаманна риса і для тиранії. Тому й тиран, і подібне оточення чинять зло, вдаючись до обману, лестощів і радіючи з цього. Такі особи самі по собі злостиві. Всяка-бо вільнодумна людина не вдається до таких дій, оскільки воліє жити чеснотливо. Саме чеснотливці, як хороші громадяни, мають певну змогу запобігти злобі улесливців, котрі за вдачею — злі люди. А тому (при демократії) хороші люди користуються підтримкою, і з їхньою допомогою можна усунути зло, коли воно чиниться в державі. Як мовить прислів'я: "Клин клином вибивай". А потім Арістотель каже:

"Тиранічний принцип — неприхильно ставитися до всього величного, до всього вільного. Таким тиран вважає тільки себе; а коли з'являється людина, вільнодумна, достойна поваги, тим самим вона ніби позбавляє тиранію переваг і деспотичних ознак. Тирани ненавидять таких людей, бо ті здатні повалити їхню владу".

Отже, Арістотель з'ясовує ще один спосіб, порівнюючи його з поняттями "свобода" і "величні справи". І він стверджує, що тиран не

вдаючися до заходів, схожих певною мірою на ті, які призводять до загибелі царської влади. Достоту як царська влада гине, прибираючи вигляду тиранії, так і тиран зберігає владу, роблячи її подобою царської, з немовби правильними засадами. Адже царська влада стійкіша, ніж тиранія, тому тиранові корисно послабити свою владу і надати їй вигляду царської, зберігаючи при цьому й утримуючи всі важелі управління. Так, він повинен удавати, що все робить з волі громадян, а не всупереч їхній згоді, і засвідчувати своїми діями, ніби він не є тираном, а тільки одноосібним правителем. А ще тиран має задля збереження влади показувати, що він діє на підставі чеснот. Так само й в усьому іншому йому доводиться чинити так, аби всім видавалося, ніби він принаймні чимось нагадує царя, хоча насправді не є таким. І Арістотель продовжує:

> "Насамперед, очевидно, йому слід подбати про загальний добробут, не розтринькувати грошей на такі заходи, які викликають обурення в громадян, особливо коли вони бачать, як ті гроші, зароблені тяжкою працею і відібрані в них, попри їхні злидні, щедро роздаються гетерам, іноземцям і співакам".

Арістотель на прикладах доводить, яким чином завдяки певним послабленням можна врятувати тиранію. І спочатку він з'ясовує це. Потім узагальнює і завершує розгляд даного питання: "А втім, зайве..." Перше твердження філософ ділить на дві частини. У першій частині розкриває, яким чином тиран, послаблюючи свою владу, зберігає тиранію, уникаючи при цьому розколу в державі. У другій частині розглядає стан справ, пов'язаний із розколом: "Коли ж..." Тут перше питання він ділить на чотири частини. Спочатку аналізує, яким чином тиранія зберігається через її послаблення, наприклад, у справі з розподілом коштів. Потім — через певні реформи: "І видається..." Ще один захід (третій) стосується почестей: "Однак насправді..." Нарешті, четвертий захід торкається послаблень в управлінні: "Коли ж..." (Отже), стосовно коштів. Тут філософ розглядає питання в трьох аспектах: 1) витрати; 2) облік; 3) їх надходження. Відповідно до цього, він і розділяє (питання) на три частини. У першій доводить, що слід обережно ставитись до видатків, дотримуючись розумної ощадливості. Потім філософ веде мову про облік: "(Тиран) повинен вести облік..." Насамкінець торкається питання про надходження коштів: "Потім: тиранові необхідно..." І спочатку Арістотель говорить, що для збереження тиранії треба вдаватися до заходів, які доводили б, ніби правитель дбає про добробут громадян: наприклад, він не повинен тринькати грошей, зароблених у тяжкій праці підданими. Своєю чергою, останніх особливо обурює той факт, коли ці гроші щедро роздаються гетерам, чужинцям і улюбленцям, скажімо, митцям, акторам. Такі дії з боку тирана викличуть хіба що ненависть, а то й

повстання у державі. Ось чому слід остерігатися гайнування коштів, які отримані від підданих. А потім Арістотель говорить:

> "(Тиран) повинен вести облік надходжень і витрат, як це робили вже декотрі з тиранів. Чинячи так, він здаватиметься не тираном, а скорше законним правителем".

Отже, Арістотель стверджує, що тиранові треба подбати про облік. І спочатку він розкриває це питання. Потім розв'язує певний сумнів: "При цьому..." У першій частині він говорить, що для того, аби врятувати тиранію, тиран мусить виявляти себе в очах громадян як особа, котра нібито піклується про загальний добробут. Тож йому необхідно складати фінансові звіти про надходження і видатки (коштів). Зрештою, так чинили декотрі з тиранів, завдяки чому змогли утримувати владу довший час. І пояснення тут таке: (розподіляючи кошти й управляючи в отакий спосіб державою), він видаватиметься в очах громадян немовби дбайливим господарем, а не тираном. Далі Арістотель каже:

> "При цьому тиранові нічого боятися, що у нього в певний час забракне грошей: панує ж у державі він! А коли тиранам доводиться залишати межі своєї держави, їм навіть корисніше не мати грошей, аніж залишати нагромаджені ними скарби: в такому разі охоронці державного порядку менше бунтуватимуть (проти тирана). Якраз ці охоронці, коли тиран відсутній, становлять більшу загрозу (для держави), ніж самі громадяни; бо останні (складаючи почет) теж відсутні, супроводжуючи його (в подорожі), охорона ж залишається".

Тут Арістотель розв'язує певний сумнів, відповідаючи на можливий закид. Хтось скаже: мовляв, а що, коли у тирана під час складання фінансового звіту забракне грошей? Філософ розвіює сумніви в цьому питанні й говорить, що тиранові не слід тривожитися нестачею грошей чи майна, бо ж усе багатство в державі, призначене для спільного користування, належить йому, адже тільки він панує у державі! І пояснення цьому таке: бо всі зовнішні блага призначені для задоволення душі й тіла. Своєю чергою, тілесні блага теж мають на меті задовольняти певні душевні потреби. (Так і тут): усі багатства повинні задовольняти інтереси держави в цілому. І тому правителеві, котрому певною мірою належать усі статки підданих, доводиться усе спрямовувати для досягнення мети, яку ставить перед собою держава. Отже, і спосіб життя підданих, і їхні статки, і державне майно — усе це має підпорядковуватися кінцевій меті держави. Тобто зовнішні блага теж підпорядковані такому правителеві. А значить тиранові нічого боятися, коли у нього вийшли гроші, оскільки він може взяти їх у підданих на підставі того, що він управляє ними і скеровує до мети. Боятися ж він повинен скорше того, що інколи доводиться брати

гроші у підданих без усяких розумних підстав. Такі дії викличуть хіба що ненависть, а то й повстання. Тож корисніше буде, якщо тирани не зазіхатимуть на майно своїх підданих, а скористаються ним тільки в разі необхідності, тобто не створюватимуть враження, що все їхнє майно привласнене. Тоді й піддані не будуть особливо обурюватися. Інакше серед громадян зчиниться колотнеча, одні з них виявлятимуть невдоволення, наприклад, тоді, коли він перебуватиме у від'їзді, інші вичікуватимуть ще якоїсь слушної нагоди. Навіть з близького оточення з'являться люди, котрі, супроводжуючи тирана, можуть вдатися до всіляких замахів. Саме цього тиранові слід боятися й остерігатися. І Арістотель говорить:

"Потім: тиранові необхідно стягувати податки і внески, аби використати їх на поліпшення системи управління і, коли доведеться, на військові потреби, і взагалі чинити немов охоронець і скарбник коштів, які належать державі, а не йому самому".

Арістотель торкається питання про те, яким чином треба оберігати грошові надходження (до скарбниці), й говорить, що тиран повинен ретельно нагромаджувати податки й добровільні внески, аби потім так само ощадливо їх витрачати. І коли доведеться робити видатки на військові потреби, то він має виконувати роль немовби охоронця і скарбника державних коштів, але не як власних. Завдяки таким заходам до нього ставитимуться з меншою ненавистю, швидше навіть виявлятимуть задоволення. І Арістотель продовжує:

"З'являючись до народу, тиран повинен поводитися не зарозуміло, а поважно, і взагалі так, аби співрозмовники не боялись його, а ставилися шанобливіше. Щоправда, досягти цього тиранові, котрого зазвичай зневажають, нелегко. Ось чому тиранові необхідно, навіть коли він не турбується про решту чеснот, подбати-таки про воїнську доблесть і вселити певність народові, буцімто він нею володіє".

Отже, Арістотель (вдавшись до порівнянь) з'ясовує, яким чином тиран може підтримувати свою владу. І спочатку веде мову про його ставлення до громадян. Потім про його ставлення до держави і богів: "Тож тиран..." При цьому перше питання філософ ділить на дві частини. Спочатку розкриває, яким чином тиран може підтримувати свою владу, а саме: завдяки хорошому поводженню. А ще правильно задовольняючи свої інтереси: "Що ж до задоволення тілесних утіх..." І вирізняє два моменти. Спочатку торкається власне особи тирана. Потім розглядає його дії: "Більше того..." Тут філософ вирізняє ще два моменти. По-перше, він стверджує, що тиранові для зміцнення своєї влади корисно не виявляти перед народом свого злобного вигляду. І пояснення цьому таке: бо такий вигляд викличе у народу ненависть, навіть більше, може призвести до бунту. Тож вираз обличчя у нього

має свідчити про певну винятковість, доброчинність, що, звичайно ж, викличе пошану до нього з боку підданих. А ще тиранові личить, навіть коли йому таке не притаманне, вдавати із себе чеснотливця. І взагалі (це по-друге), він має поводитися так, аби будь-хто із зустрічних виявляв до нього належну пошану. Для цього він мусить прибирати вигляду, ніби вирізняється з-поміж інших особливими чеснотами. Зрештою, домогтися цього не зовсім легко, оскільки тирана завжди супроводжує презирство, навіть тоді, коли його поведінка не викликає страху чи зневаги, а той, хто не боїться, легко переймається ненавистю. І тому, коли тиран хоче не видаватися боягузом і заразом не викликати до себе зневаги, то повинен оволодівати чеснотами і відповідно діяти. Коли ж незмога набути таких рис, тоді принаймні нехай вдає із себе чеснотливця, виняткову особу чи щось таке, аби тільки у громадян склалася думка про нього, ніби він — хороший правитель. Тоді не так легко перейнятися до нього презирством. А потім Арістотель говорить:

"Більше того, не тільки він сам, але й ніхто з його оточення не повинен кривдити будь-кого з громадян".

Арістотель міркує, наскільки тиран повинен бодай зовнішньо керуватися почуттям справедливості, тобто каже, що він має поводитись так, аби нікому не видавалося, начебто його дії несправедливі. Те саме стосується і тиранових прибічників. І далі Арістотель говорить:

"Так само і його жінки повинні поводитися з усіма шляхетно, адже (відомо): саме через свавільні дії жінок загинуло багато тиранів".

Тут Арістотель доводить, що такою ж має бути поведінка і його жінок. Тож тиран має подбати про те, аби його дружина приязно ставилася до дружин підданих, оскільки через усілякі несправедливі дії, завдані жінкам, було повалено багато тиранів. Тому тиран мусить потурбуватися про те, аби його дружина була приязною з усіма жінками, бо вони становлять (разом із дітьми) немовби другу половину держави, про що йшлося у другій книзі. Потім Арістотель каже:

"Що ж до задоволення тілесних утіх і розваг, то треба чинити зовсім протилежне до того, що робить нині дехто з тиранів, котрі віддаються їм не тільки з раннього ранку цілими днями, але й намагаються показати іншим, (що вони це роблять), аби останні вважали таке немовби за щастя й блаженство. Навпаки, тиран у подібних справах має виказувати якнайбільшу стриманість або принаймні утаювати такі вчинки від решти. Важко-бо напасти на людину тверезу або зневажити її; зазвичай таке роблять із п'яним, або коли він не пильнується, а спить".

Арістотель доводить, що треба остерігатися всіляких розваг, стверджуючи, що в таких справах (у задоволенні тілесних бажань)

ліпше чинити не так, як роблять нині декотрі тирани. Так, одні з них цілісінькими днями проводять час у розвагах, подаючи в цьому поганий приклад і решті, аби й ті, бачачи таке, віддавалися подібним утіхам, вважаючи, ніби в цьому й полягає справжнє щастя. Однак тиранові не слід так чинити, а бути якомога стриманішим, або принаймні вдавати із себе такого". Так, до тверезої людини важко причепитися чи виявити до неї своє презирство, (на людину ж у п'яному стані завжди чигає якась небезпека, і її скрізь супроводжує презирство). А ті тирани, котрі діють чесноТливо, заживають певної слави, користуються пошаною, тож до такого правителя нелегко прискіпатись, висловити свою зневагу тощо. Коли ж котрийсь із них порушує загальні правила — ризикує завжди мати неприємності. І Арістотель провадить далі:

> "Отож тиран повинен в усьому чинити зовсім не так, як говорилося раніше. Він має зміцнювати і прикрашати державу не як тиран, а як опікун".

Отже, Арістотель констатує, чого слід остерігатися тиранові. І спочатку мова йде про його становище в державі. Потім про його ставлення до релігійних культів: "А ще необхідно..." У першій частині він говорить, що для порятунку тиранії треба чинити протилежне до того, що сказано раніше, тобто тиран повинен зміцнювати й прикрашати державу, споруджуючи вежі, мури, будівлі й оселі тощо. І порядкувати в державі не як тиран, а як опікун, справляючи враження доброзичливця. А далі філософ говорить:

> "А ще необхідно хоча б для вигляду з палкою любов'ю ставитись до релігійних культів, тоді піддані менше боятимуться його і не чекатимуть якогось злочинства з його боку, тому що матимуть тирана за богобоязку людину і відданого релігійним справам. Відтак і самі рідше замишлятимуть лихе супроти нього, оскільки вважатимуть богів його спільниками".

Тут Арістотель розглядає, чого слід пильнуватися тиранові у питанні про релігійні культи. І каже, що для рятунку держави тиран повинен виявляти всіляку шанобу й ревність у всьому, що стосується обрядів. І пояснення цьому таке: коли піддані вважатимуть правителя богобоязкою і набожною людиною, вони не матимуть особливого страху перед ним і не потерпатимуть за можливі (й свавільні) дії. Адже від такої людини, зрозуміло, ніхто не очікує якоїсь зловорожості, тому народ спокійніше ставитиметься до його правління, вважаючи, що покровителем і спільником у нього (проти чиїхось підступів) будуть боги. Потім Арістотель каже:

> "Однак при цьому він не повинен виявляти релігійного фанатизму. Достойних громадян тиран має оточити такою шаною, аби вони і не

припускали, ніби можуть здобути більше почестей від громадян держави, що спирається на засади свободи".

Отже, Арістотель з'ясовує, чого слід остерігатися у справі з розподілом почестей. І з огляду на чотири моменти (які він вирізняє) філософ ділить свої міркування на чотири частини. Друга: "Роздавати ці почесті..." Третя: "Загальним засобом..." Четверта: "Коли ж, попри все..." У першій частині філософ говорить, що тиранові слід бути мудрим, аби він умів розрізняти достоїнства людини, або принаймні видаватися чесним. Тож тиран мусить шанувати порядних і чеснотливих людей, відповідно до вияву певних чеснот, причому робити так, аби в них склалася думка, що тільки у нього вони можуть отримати стільки почестей, а не від когось іншого, скажімо, від громадян. Такі дії принесуть тиранові особливу славу доброзичливця. І Арістотель продовжує:

"Роздавати ці почесті повинен сам тиран, покарання ж і штрафи накладати через інші інституції й суд".

Арістотель торкається й другого моменту і говорить, що для (вияву) більшої доброзичливості тиран повинен сам розподіляти почесті. Покарання ж краще накладати через інших урядовців і суд. А далі Арістотель говорить:

"Загальним засобом для збереження будь-якої одноосібної влади служить таке: нікого взятого окремо не слід звеличувати перед рештою, а коли доводиться це робити — тоді одразу кількох осіб, бо в такому випадку вони стежитимуть один за одним".

Тут Арістотель торкається третього моменту, говорячи, що для збереження будь-якої монархії дуже корисно не вдаватися до прославляння котроїсь певної особи, надання їй важливої посади. Недоцільно також всіляко збагачувати її. Здобувши стільки почестей, така особа згодом зможе вдатися до бунту, а тому краще удостоювати винагород кількох осіб одночасно, що викличе в них суперництво, і кожен з них стежитиме один за одним. А потім Арістотель говорить:

"Коли ж, попри все, тиранові доведеться-таки котрогось звеличити, то принаймні не відважну людину, бо такі люди зазвичай найудатніші до всіляких ризикованих дій".

Отже, Арістотель торкається четвертого моменту і говорить, що при розподілі почестей тиранові ліпше удостоювати ними слабкодухих, а не відважних людей, схильних до сміливих дій, оскільки ті завжди беруться до величних справ і можуть вчинити переворот у державі. А далі Арістотель каже:

"А коли доведеться зменшувати цей вплив, робити це треба поступово і не в один момент відбирати всю його владу".

Арістотель доводить, чого слід остерігатися при послабленні влади чи зменшенні почестей. І стверджує, що в такому разі тиран, аби послабить чийсь вплив, повинен робити це поступово, наприклад, відбирати почесті чи владу частинами, що сприймається менш болюче. Тоді та особа не виявлятиме помітного невдоволення чи неспокою. Коли ж тиранові заманеться відібрати у нього все — цим завдасть йому неймовірного болю, і той у відчаї та злобі може вдатися до заколоту. Далі Арістотель говорить:

"Потім: тиран повинен утримуватися від свавільних дій і, головним чином, уникати: 1) тілесного покарання; 2) безсоромних вчинків стосовно юнаків. Особливо ж він має остерігатися такого поводження із честолюбними людьми, бо якщо корисливі люди з болем та обуренням сприймають зазіхання на їхню власність, то добропорядні громадяни так само болісно переносять образу їхньої гідності. Тому тиранові слід або взагалі уникати таких заходів фізичного впливу, або ж карати їх "по-батьківському", посилаючись на звичаї, а не керуючись почуттям помсти. У стосунках з юнаками тиран мусить брати до уваги їхні еротичні бажання, а не домагатися їхньої любові насильно. Нарешті, усяке безчестя, заподіяне будь-кому, він має загладжувати наданням більших почестей потерпілим".

Арістотель з'ясовує, чого слід особливо пильнуватися, чинячи ті чи ті (несправедливі) дії. Потім веде мову, яких людей треба остерігатися: "З-поміж ворогів..." У першій частині він говорить, що тиран, аби врятувати державу, повинен уникати будь-якого несправедливого вчинку зі свого боку і нічого такого не робити. Особливо ж треба уникати двох речей. Перше: не чинити глум над чиїмось тілом. І друге: не кривдити юнаків, тобто не безчестити їх. Адже вдаватися до тілесного насильства притаманно рабові, громадяни ж бажають бути вільними, і тому, зазнавши тілесного глуму, вони можуть вдатися до бунту. А ще тиран повинен із неабиякою шаною ставитися до стариків, людей зазвичай чеснотливих, і бути уважним до потреб честолюбних громадян. Адже вони боляче переживають позбавлення їх почестей, зрештою, навіть чеснотливці переймаються почуттям образи. І коли доводиться їх карати, то слід це робити з метою встановити спокій у державі, а не з тим, аби принизити їхню гідність чи зовсім знищити їх. І все це робити необхідно з почуттям любощів. Тож, коли наслідки з таких заходів будуть небажаними, можна піти на поступки, наприклад, повернути певні почесті скривдженим особам, аби чимось пом'якшити їхні серця. І Арістотель продовжує:

"З-поміж ворогів, котрі чинять замах на тирана, найнебезпечніші ті, — і їх слід остерігатися, — хто ладен віддати життя, аби тільки знищити тирана. Тому він повинен найбільше боятися тих, котрі вважають або себе, або близьких їхньому серцю покривдженими. Адже

той, хто не шкодує власного життя, чинить замах у приступі шаленства і гніву, як, до речі, сказав про це Геракліт: "Складно боротися з гнівом, бо він важить життям".

Отже, Арістотель з'ясовує, чиїх (несправедливих) дій треба всіляко уникати, і говорить, що не слід завдавати кривди особам, схильним учинити замах на тирана, оскільки вони надто небезпечні. Ось чому проти них треба виставити посилену охорону, бо вони, не турбуючись про власне життя, можуть убити правителя. І тому тиранові краще остерігатися якихось дій, що завдають шкоди їм або тим, кого вони дуже люблять. Зазнавши шкоди, у приступі люті вони не побояться нічого. Як сказав про це Геракліт, складно боротися із шаленством, бо така особа за нікчемну ціну може покласти душу. А потім Арістотель говорить:

"Оскільки держава складається з двох частин — злидарів і заможних, то тиран повинен вселити тим і тим думку, що своїм добробутом вони завдячують йому, і встановити такі порядки, аби ні ті, ні інші не чинили одне одному кривд. І коли тиранові вдасться досягти цього, йому не доведеться ні відпускати рабів на волю, ні роззброювати громадян. Адже тиранові досить привернути певну впливову частину в державі на свій бік, аби придушувати заколоти тих, хто хоче повалити його владу".

Тут Арістотель з'ясовує, що слід робити в державі, розколотій на частини — злидарів та заможних. І тим, і тим треба дати змогу гараздувати, не чинити їм кривди і стежити, аби вони не шкодили одне одному. А кращих у державі тиран має залучати до управління. Коли це вдасться зробити, тоді не доведеться відпускати на волю рабів і забирати зброю від підданих. І коли одна частина невдоволених захоче повстати проти нього, інша вкупі з правителем становитиме силу, достатню, аби побороти її спротив у поділеній на класи державі. Далі Арістотель каже:

"А втім, зайве говорити про все це з подробицями. Мета усіх цих дій зрозуміла: тиран в очах своїх підданих не повинен бути тираном, а господарем і царем; не узурпатором, а дбати й піклуватися про загальне благо; тиран мусить жити помірковано, не впадати у розкіш".

Отже, Арістотель узагальнює викладене, полишаючи розгляд даного питання. І спочатку він з'ясовує це. Потім говорить про характер тирана і його ставлення до визначних осіб: "А ще тиран..." І тут він додає певні міркування. У першій частині говорить, що зайве вдаватися у подробиці у питанні про рятунок держави: однак зрозуміло, що влада не повинна скидатися на тиранічну, а немовби на владу господаря дому. І в очах підданих треба видаватися законним правителем, котрий управляє державою не заради власного честолюбства. Тиран

повинен також діяти мов опікун і жити скромно, утримуючись від розкоші. І Арістотель каже:

> "А ще тиран повинен прихиляти до себе визначних осіб своїм зичливим ставленням до них, а народом керувати з удаваною прихильністю. Відтак його влада неодмінно матиме не тільки прекрасний вигляд, а й буде бажаною; і він керуватиме кращими людьми, а не покидьками чи пригнобленими, і (не тільки) не викликатиме до себе ненависті чи страху, але правління його буде тривалішим у часі".

Арістотель з'ясовує певні міркування і спочатку веде мову про визначних осіб. Потім про самого тирана: "Нарешті, сам тиран..." У першій частині він говорить, що тиран повинен бути зичливим до визначних та впливових мужів у державі, а народом керувати непрямо, вдаючися, власне, до хитрощів, тобто вдаваної прихильності. В такому випадку правління не тільки прибере прекрасного і бажаного вигляду, але навіть кращі люди в державі не виявлятимуть якоїсь ненависті, і громадяни загалом не потерпатимуть від страху, завдяки чому його влада буде довговічнішою. А потім Арістотель каже:

> "Нарешті, сам тиран видаватиметься чеснотливцем або принаймні напівчеснотливцем, не нікчемою, але напівнікчемою".

Тут Арістотель додає ще одну думку, пов'язану з тиранією, і говорить, що для рятунку своєї влади сам тиран мусить виявляти скромність, дотримувати усталених звичаїв та чеснот. Або хоча б діяти напівпорядно, але не зловмисно, напівлукаво, а не лукаво. І принаймні удавати із себе чеснотливого. І наскільки зло щезає завдяки чеснотам чи напівчеснотам, настільки ослабне ненависть до нього. І далі філософ говорить:

> "А втім, попри все, олігархія і тиранія (на відміну від решти) — дуже короткочасні форми державного устрою".

Отже, Арістотель стверджує, які форми державного устрою короткочасні самі по собі, і які — ні. І спочатку з'ясовує це. Потім доводить дане твердження (на прикладах): "Найдовше проіснувала..." У першій частині він говорить, що з-поміж усіх швидкоплинних форм устрою найкороткочасніші тиранія та остання (крайня) форма олігархії. І пояснення цьому таке: бо вони більше відхиляються від царської влади, яка сама по собі існує довше, і є такими, що не відповідають волі підданих. Тож такі форми державного устрою короткочасніші, ніж решта. І Арістотель продовжує:

> "Найдовше проіснувала тиранія Орфагора і його синів у Сікіоні, а саме — сто років. Пояснюється це тим, що вони поводилися з підданими поміркованно, в багатьох випадках старанно виконували приписи законів, потім — тим, що Клісфен, удатний до військових справ,

не відчував до себе презирства (з їхнього боку), й, нарешті, через те що вони, завдяки своїй турботливості й прихильності, привернули на свій бік народ. За переказом, Клісфен нагородив вінком того суддю, котрий відмовився визнати його переможцем на змаганнях. Декотрі ж навіть подейкують, нібито на Сікіонському майдані стояла статуя цього судді. І про Пісістрата говорять, начебто він одного разу дійшов до того, що з'явився за викликом на судовий розбір справи в ареопаг".

Арістотель спочатку з'ясовує і доводить на прикладах, що деякі з тираній завдяки вказаним причинам проіснували довше. Потім наводить факти про короткочасне існування деяких держав: "З решти..." У першому твердженні він вирізняє три моменти, оскільки з'ясовує стільки ж причин, завдяки яким існують такі держави. Друга: "На другому місці..." Третя: "На третьому..." У першій частині він говорить, що тиранія в Сікіоні існувала довго тоді, коли там влада була в Орфагора і його синів. Її існування нараховує сотню років. І пояснення цьому таке: бо вони розважливо поводилися з підданими, спираючись на закони і служачи інтересам громадян. І Клісфен, Орфагорів син, войовничий за вдачею, теж не викликав до себе презирства і багатьма сторонами виявляв зичливість до громадян. Керуючись законами і вказівками мудреців, він утримував свою владу довгий час і пом'якшив тиранію так, що інколи, як і решта, з'являвся на судові засідання, присвячені слуханню його справ, не відмовляючись при цьому сплачувати штрафи. Ось чому, як подейкують, Клісфен нагородив вінком того суддю, котрий не визнав його перемоги на змаганнях, і коли на суді домагався-таки перемоги, той суддя відповів йому як звичайному підданому, а не тиранові. Дехто навіть говорив, ніби на майдані стояла статуя того судді, котрого (Клісфен) нагородив вінком. Стверджують також, що Пісістрат, коли був тираном, з'явився за викликом до ареопагу, де виносили судові ухвали, і змушений був сплатити штраф. Саме з цієї причини він і зумів довго втриматися при владі. А потім Арістотель говорить:

"На другому місці за тривалістю стоїть тиранія Кіпселідів у Коринфі; вона тривала сімдесят три роки й шість місяців. Кіпсел був тираном тридцять років, Періандр – сорок з половиною років, Псаметіх, Горгів син, – три роки. Тривале існування Кіпселової тиранії пояснюється тими самими причинами, що й Орфагорової. Кіпсел, по суті, був демагогом, ставився зичливо до народу, тому все життя прожив без охорони. А Періандр та його син скидалися скорше на тиранів, при цьому вирізнялися войовничим духом".

Таким чином, Арістотель торкається другої частини питання і говорить, що друга (за тривалістю) тиранія існувала в Коринфі за Кіпселідів (такою була назва роду), а саме: сімдесят три роки і шість місяців. Сам Кіпсел перебував при владі тридцять років, Періандр

майже сорок чотири роки, а Псаметіх, Горгіїв син, — майже три роки. Візьмімо до уваги те, що колись шість місяців становили теперішній рік. Причини ж такої тривалості їхньої влади ті самі, що й для вказаних вище (тираній). При цьому Кіпсел був, по суті, народним вождем і навіть не користувався озброєною вартою. Періандр був тираном, але вирізнявся войовничістю, тому не викликав своєю поведінкою презирства. І далі філософ говорить:

"Третя за тривалістю — тиранія Пісістратидів в Афінах. Щоправда, вона існувала з перервами: Пісістрата двічі проганяли, тому протягом тридцяти трьох років владарювання сімнадцять припадає на його тиранію, вісімнадцять років — на тиранію його синів; отже, тиранія Пісістратидів загалом тривала тридцять п'ять років".

Отже, Арістотель торкається третьої групи тиранії і говорить, що третя за тривалістю тиранія Пісістратидів в Афінах. Однак вона існувала не безперервно, бо Пісістрат двічі встановлював там свою владу як тиран. Із тридцяти трьох років він сам владарював сімнадцять років, решта вісімнадцять припадають на його синів, — отже, загалом їхня тиранія тривала тридцять п'ять років. І Арістотель завершує:

"З решти тираній згадаймо ще про Гієронову й Гелонову тиранії в Сиракузах. Вони тривали недовго, та все ж не менше вісімнадцяти років. Гелон сім років був тираном, а на восьмому помер. Гієрон правив десять років. Фрасібула ж (його брата) на одинадцятому місяці правління прогнали. З інших тираній більшість проіснувала зовсім недовго. Отже, тепер ми сказали майже все про причини краху і про засоби збереження як монархічних, так і конституційних держав".

Арістотель характеризує головне твердження, тобто те, що тиранічні форми правління існували недовго. І наводить приклади з Гієроновою та Гелоновою тираніями в Сиракузах, котрі проіснували не більше вісімнадцяти років, — з них сім років при владі перебував Гелон, померши на восьмому році (свого правління). Гієрон протримався при владі тільки десять років, а Фрасібул був прогнаний вже на одинадцятому місяці свого правління. З решти тираній багато проіснували теж недовго. Відтак філософ завершує розгляд і стверджує, що про причини руйнування і розквіту конституційних та монархічних держав сказано майже все. І Арістотель провадить далі:

"У (Платоновій) "Державі" Сократ говорить про державні перевороти, але неправильно. Він-бо зупиняється на питанні про перевороти при найкращому й першому державному устрою. Так, Сократ стверджує, що причина цих переворотів взагалі полягає у мінливості самої природи, мовляв, усе з плином часу змінюється; в основі цих змін (на його думку) лежить відношення між числами, а саме: відношення чотирьох до трьох, яке у сполученні (комбінованому) з п'ятіркою дає

дві гармонійні сполуки, — іншими словами, коли число цієї фігури буде кубічним".

Отже, визначивши причини рятунку і руйнації державних устроїв, що полягають у їхньому посиленні, Арістотель тут намагається спростувати Платонову думку про причини їх знищення, і , (щоб довести це), він спочатку, припускаючи своє твердження, наводить його (Платонову) думку. Потім схвалює цю думку, однак із певними застереженнями: "Навіть більше..." Нарешті спростовує її: "Але постає питання..." Щодо першого розуміймо, що Платонова думка про знищення державних устроїв, з нашого погляду, хибна, однак зараз не йдеться про її докладний розгляд. Зрештою, Арістотель теж подає тут досить туманні пояснення, обмежуючись тільки стислими міркуваннями. А тому видається, що дане питання треба розуміти скорше умовно, так, ніби у свій час це було зрозумілим само по собі, тож полишимо чіткіший розгляд, за винятком окремих міркувань. Адже з коротких і туманних Платонових суджень, які наводить Арістотель, і з того, що він відкидає, певним чином з'ясовується вказане вище його твердження. А Платон у різних місцях, що й видно, коли розглянути ті чи ті міркування, вважав, що поняття "одне" є субстанцією всього того, що називається, власне, чимось одним, не розрізняючи тут одиниці як певного числа і одиниці як певної субстанції. І тому, заперечуючи одиницю як певну основу чисел, можна припускати, що воно (число) породжене субстанційною одиницею. Заперечення ж субстанції породжує хіба що субстанцію, а тому припускається, що субстанція тих (предметів), що складені з кількох (складників), становить певне число, а їхні субстанційні форми є певні числа, як-от: форма людини, лева, неба, а також душі. А в самих числах спочатку знаходять пропорцію, що є певне кількісне відношення одного до другого. Відношення ж між числами бувають скорше помірними, в яких екстреми (крайні позначки) більшою мірою наближені до одиниці як чогось природного. Певні ж відношення віддалені більшою мірою, от як число шість; оскільки інше число більше наближене (до природи одиниці), ніж шість, тому Платон вважав, що субстанції складених сутностей полягають у певній числовій пропорції між первинними основами, з яких вони складаються. Але відношення між ними можуть бути то наближені, то віддалені, то виступати як певне середнє. І оскільки держава складається з кількох (елементів), от як з матерії, і система порядків становить певну самодостатність держави, то він вважав, ніби її суть полягає у певній пропорції, і коли така пропорція найбільшою мірою помірна, — вона відповідатиме певному найкращому і передаватиме найбільшу єдність, що й видно з цього другого міркування. В другому випадку така пропорція значніша, тому Платон називає її найгіршою. Середні ж пропорції полягають у

середніх співвідношеннях: з них ті, що більшою мірою наближаються до першого помірного відношення, відповідають кращим (формам устрою), а ті, що віддаляються від середніх більшою мірою, відповідають гіршим (формам). Потім (і це по-друге), Платон вважав, що основа (принцип) сутностей, складених із кількох (понять), якщо більше наближена до одиниці — меншою мірою піддається руйнуванню. Відтак коли вона більшою мірою у відносному розумінні наближена до одиниці як окремого, — така основа не піддається руйнуванню. Оскільки ж вона більшою мірою виступає як одиниця, — тоді є певна реальна сутність на підставі цього відношення; і, як одиниця й сутність, — вони підлягають перетворенню. І коли (одиниця) є більшою мірою сутність як певне реальне, тоді меншою мірою вона виступає як потенційне (із своєї природи). А меншою мірою потенційне такою ж мірою піддається руйнуванню. Ось чому перша і найкраща форма державного устрою, з найбільшою єдністю, найменшою мірою, як вважав Платон, піддається руйнації. Нарешті (і це по-третє), він вважав, що все, що виникає природно, пов'язане з вищими силами і полягає у певній небесній фігурі; так, коли вона набуває розумних форм завдяки рухові зірок, вона передає таке ж осмислення субстанції, що в нижчих сферах, і породжує все. І народжене попередньо з фігури становить суть природного на землі. Відхилення зірок від вказаної вище фігури спричиняє те саме відхилення у природному розташуванні. Зруйнована ж фігура спричиняє руйнацію і природного, от як досконаліть і дефекти природної речі вимірюються на підставі близькості чи віддаленості зірок до певної (і визначеної) фігури. Кількісні ж показники цього руху небесних тіл відносно природних речей становлять поняття "період" їхніх природних (предметів). І оскільки час наближення чи віддаленості зірок одаковий за природою, — адже їхній рух незмінний за формою, — то час вивершення чи становлення предмета дорівнює часові його руйнації чи псуванню, хоча часто трапляється по-різному через неоднаковість матерії. Так і Арістотель говорить (у другій книзі) про народження. Руйнація ж предмета, на думку філософа, відбувається через відхилення від наперед заданої фігури і називається руйнацією в часі. Отже, оскільки державний устрій виникає з ряду причин, то (як говорить Арістотель) він спричинений певною небесною фігурою і руйнується через віддалення від неї в певному часовому періоді. І тому філософ стверджує, що найкраща політія теж руйнується і переходить в ту, яка існує, наприклад, у лакедемонців, являючи собою певний вид аристократичного устрою. Про тиранію ж він умовчує, уникаючи розгляду причин її руйнації. Філософ також з'ясував, що в олігархію переходить аристократія, чи демократія, або ж інші форми устрою, оскільки часто спостерігається любов правителів до багат-

ства. Набувши статків і впливу, вони мали на меті лише вла[сні] інтереси. Отже, видається, що це, на думку Арістотеля, найголовні[ше] у Платона, однак філософ намагається спростувати її, вважаючи, [що] Сократові міркування (оскільки Платон посилається на нього) [не] слушні. А Сократ стверджував, що найкраща й перша з-поміж реш[ти] форм устрою за своєю природою не піддається змінам, тобто в[на] взагалі невразлива. А такою може бути держава, де пропорції найбі[ль]шою мірою наближаються до одиниці. А ще Сократ стверджував, н[би] руйнація таких держав має за собою випадкові причини або ж як[ісь] чинники, — наприклад, через певне розташування небесних т[іл], завдяки чому визначається тривалість існування самої держави. О[с]новою цих змін (на Сократову думку) є куб, що й зумовлює сталі[сть] державного устрою. Він складений з трьох чисел, містячи пропорц[ію] між 6 і 3, що спочатку знаходиться між 4 і 3, які, коли їх додати, дад[уть] число 7. Останнє ж число у сполученні з 5 дає пропорцію, [яка] міститься у другій пропорції між 6 та 3 і 2, з яких воно й складаєть[ся], тобто із 7 і 5 утворюється 12. Це число й містить дві вказані ви[ще] гармонії: 6 із кратним 2 та 6 із кратним 4. Сократ вважає це певн[ою] самодостатністю, тобто такі числа на діаграмі фігури є незмінними. А потім Арістотель говорить:

> "Навіть більше, Сократ передає погляд, ніби природа у певний час народжує непридатних людей, котрі не піддаються ніякій культурі. Можливо, тут Сократ має-таки певну слушність: справді, оскільки трапляється, що на світ з'являються такі люди, які не піддаються ніякому вихованню".

Отже, Арістотель підтримує окремі Сократові твердження, го[во]рячи, що деякі форми устрою існують довше через вказані ви[ще] причини. Погоджується також із тим, що природа одних лю[дей] робить не придатними ні до чого, інших — здібними. Трапляєтьс[я й] так, що декотрі правителі народжуються у невідповідний час, про [що] свідчить розташування небесних тіл, отже, їм нелегко стати запов[зя]тими й хорошими людьми. Дехто за природним характером, що т[еж] зумовлено формою небесної фігури, схиляється до бридких дій. І[ші] ж, навпаки, за природним характером схильні по чеснотливості [та] розумних дій. Отже, такі поняття, як чесноти чи безсоромніс[ть], спричинені розташуванням небесної фігури, однак зазначимо, що [це] не впливає на інтелектуальних людей. А далі Арістотель каже:

> "Але постає питання, чому ця обставина спричиняє державні перевороти переважно в тих державах, які Сократ називає найкращими, а не в усіх інших і взагалі не в усьому тому, що виникає в світі? І коли час — головна причина усіх змін, тоді чому всі (об'єкти) з плином часу, незалежно від того, виникли вони одночасно чи ні, — не змінюються

разом? Наприклад, коли якийсь об'єкт виник за день до настання змін, то хіба він не повинен змінитися разом (з рештою об'єктів)?".

Отже, Арістотель спростовує Сократову думку, вважаючи її хибною. І спочатку веде мову про загибель найкращої політії. Потім — про те, що стосується деяких інших: "А ще, чи тиранія..." Стосовно першого, то спочатку він спростовує її, тобто думку про незмінність якогось устрою. Далі веде мову про тривалість змін: "А ще, чому..." У першій частині філософ стверджує, що Сократ помиляється, коли говорить про те, ніби найкраща держава не піддається змінам. Завдяки змінам у розташуванні небесної фігури і рухові небесних тіл такі зміни можливі у певний час, навіть з волі випадку. Міри ж руху зумовлюють тривалість цих змін у часі, як про це говориться у в четвертій книзі "Фізики". А там стверджується, що все природне, як мінливе, руйнується. Але те, що народжується, набуває змін, як внутрішніх, так і зовнішніх. І всякі події, що відбуваються, мінливі за характером і пов'язані, наприклад, з попереднім відхиленням сонця, скажімо, в бік Північного полюсу. І коли останнє супроводжується певними й усталеними явищами — це знак, сприятливий для існування найкращих форм устрою. Отже, абсолютні явища, тобто усталені, змінюються відповідно до певних законів, відносні ж мають скорше випадковий характер. Таким чином, коли народження пов'язане з випадковістю, тоді загибель також настає з волі випадку. Виникнення найкращої і першої держави відбувається просто, оскільки воно зумовлене поняттям "одиниця", "певна сутність" як чогось природного, вивершеного. Найкраща ж і перша держава найбільшою мірою уособлює таку сутність. Отже, і її загибель супроводжується руйнуванням істотних частин, тобто чогось суттєвого, притаманного тільки їй. І тут Арістотель погоджується з Платоновим твердженням про те, що найкраща держава найменшою мірою піддається знищенню, оскільки внутрішні складники найдужче виявляють єдність. І далі Арістотель говорить:

> "А ще, чому (цей найкращий державний устрій) повинен неодмінно змінитися на лаконський? Частіше форми державного устрою змінюються на протилежну їм форму, а не на ту, яка їм найближча. Те саме стосується і всіх інших змін (державних устроїв). Лаконський устрій, за Сократовими словами, переходить в олігархію, олігархія — в демократію, демократія — в тиранію. Буває й навпаки: наприклад, демократія переходить в олігархію, причому частіше, ніж у тиранію".

Тут Арістотель відкидає твердження про термін змін, говорячи, що у Платона можна знайти причини переходу найкращої форми державного устрою в той, який ми називаємо лаконським, що був подібний до аристократичного, як це ми бачили на прикладі з четвертим видом найкращого державного устрою. А втім, ми бачимо, що перехід

державного устрою частіше відбувається у протилежну йому, ніж близьку форму. Так, часто царська форма устрою перетворюється на тиранію. Те саме стосується й інших форм. А Сократ взагалі вважав, ніби лаконський устрій перетворився на олігархію, як найближчу йому форму, а з олігархії — на демократію, з демократії на тиранію, як крайню і найгіршу форму. Буває все і в зворотному порядку: здебільшого демократія переходить в олігархію, а не в тиранію. І розуміймо, що Платон вважав, нібито найкраща держава переходить у найближчу їй за природою, отже, всі інші форми теж перетворювалися на найближчі їм. Такий погляд помилковий. Потім Арістотель каже:

"А ще, стосовно тиранії Сократ нічого не говорить, чи піддається вона змінам, чи ні, а коли піддається, то з якої причини, і в яку форму переходить тиранія. Причина того, що Сократ оминув увагою це питання, полягала у складності самого розгляду: тут немає визначеності. За Сократом, тиранія мала перейти у першу і найкращу форму державного устрою, бо тільки в цьому випадку буде безперервність і кругообіг розвитку. Але й тиранія, буває, переходить у тиранію, як, наприклад, тиранія в Сікіоні від Мирона перейшла до Клісфена; або ж в олігархію, як, наприклад, Антилеонтова тиранія в Халкіді; або ж у демократію, як Гелонова тиранія в Сиракузах; або в аристократію, як Харілаєва тиранія в Лакедемоні, так само і в Карфагені. Своєю чергою, і олігархія може перейти в тиранію, як це мало місце в більшості стародавніх держав (з олігархічними порядками); так, олігархія в Леонтинах перейшла в тиранію Панетія, олігархія в Гелі — в тиранію Клеандра, олігархія в Регії — в тиранію Анаксілая; те саме (відбувалося) в багатьох інших місцях".

Арістотель відкидає Сократову думку і стосовно інших форм (державного устрою). І спочатку висловлює твердження про загибель тиранії. Потім — про перехід олігархії в якусь форму, чи навпаки: "Дивно й те..." У першій частині він говорить, що ні Сократ, ні Платон не з'ясували, чи взагалі тиранії притаманно зазнавати змін, чи ні. Коли так, тоді з яких причин і в яку форму (державного устрою) відбувається перехід. І пояснення цьому таке: оскільки нелегко з'ясувати суть таких змін на підставі логічних міркувань, дуже важко підібрати певні визначення, навіть коли правильно розв'язати вказане питання. Тобто погоджуватися з тим, що, коли руйнується тиранія, неодмінно таким змінам піддається і найкраща держава, бо для всякого розвитку притаманний певний кругообіг. Отже, вона (царська форма) переходить в аристократичний устрій, котрий, своєю чергою, перетворюється на політію. Потім олігархія переходить в демократію, демократія в тиранію, остання ж — у найкращу форму. Однак насправді ми бачимо, що тиранія не завжди перетворюється на першу і найкращу форму державного устрою. Часто трапляється й так, що вона знову переходить в якийсь різновид тиранії. Як це трапилося в

Сікіоні, коли тиранія від Мирона перейшла до Клісфена, тобто відбулася зміна правлячих осіб. Інколи ж відбувається перехід в олігархію, як, наприклад, у Халкіді це сталося з Антилеонтовою тиранією. Або ж у демократію — це трапилося з Гелоновою тиранією в Сиракузах, або в аристократію — така доля спіткала Харілаєву тиранію в Лакедемоні. Може відбуватися й навпаки: олігархія перетворюється на тиранію, що мало місце в Сицилії та в більшості стародавніх держав; наприклад, в Леонтинах олігархія перейшла в тиранію Панетія. І в державі з назвою Гели — в тиранію Клеандра. І в місцевості Калабрія олігархія перейшла в ту тиранію, яка називається Анаксілаєвою. Подібне спостерігається і в решті олігархічних держав. І Арістотель продовжує:

> "Дивно й те, що, на думку Сократа, перехід в олігархію відбувається там, де при владі стоять корисливі й грошолюбні люди, а не пояснюється тим, що, маючи незмірні багатства, вони вважають рівність у державі несправедливістю — тобто, коли злидарі і маєтні люди користуються однаковими правами".

Таким чином, Арістотель відкидає Сократову думку і про перехід олігархії в олігархію. І спочатку спростовує саму причину зміни, яку й виклав. Потім спростовує це, наводячи три докази: "При цьому в багатьох олігархіях..." Другий: "Дивно говорити й те..." У першій частині він говорить про безпідставність тих тверджень, що перехід, наприклад, демократії чи аристократії в олігархію відбувається нібито через пожадливість можновладців, котрі, надбавши статків, перетворюються на маєтних людей. Відтак вони переймаються думкою, що тільки вони справжні володарі. Однак Арістотель вважає цю причину не основною, а пояснює це тим, що заможні вважають рівність несправедливістю, оскільки, вирізняючися статками, тільки вони повинні мати доступ до всіляких благ та почестей. А сам надмір багатств у них — тільки спонука вчинити переворот і змінити олігархію на її різновид. А далі Арістотель каже:

> "При цьому в багатьох олігархіях (повноправним громадянам) не тільки не дозволено наживати статки, але навіть заборонено це законами, тоді як у Карфагені, де панує демократія, громадяни можуть збагачуватися, однак, попри це, ніяких змін у державному устрої не відбулося".

Арістотель наводить другий доказ, говорячи, що при цьому в багатьох олігархіях не тільки заборонено проводити грошові операції, але навіть існують відповідні закони, котрі регулюють такі дії. Однак у них перехід до олігархії відбувається не через наживання статків. І розуміймо це так, що там мова йде про перехід однієї олігархії в іншу. Своєю чергою, у Карфагені, де демократичний устрій, правителі набувають значних статків, однак змін у демократії не відбулося, хіба

що можна вести мову про її іншу форму. Отже, надмір багатства — безпосередня причина переходу в олігархію. І Арістотель провадить далі:

"Дивно говорити й те, що (на думку Сократа) олігархічна держава складається немовби з двох держав: держави заможних і держави злидарів. Чому, однак, це повинно відбуватися скорше в олігархії, а не в лаконській державі або в якійсь іншій, де не всі володіють однаковою власністю чи не всі однаково чеснотливі? І все ж, попри те, що ніхто не став біднішим порівняно з тим, яким він був раніше, олігархії переходять у демократію, коли злидарі становлять більшість. Навпаки, демократія переходить в олігархію, коли заможні виявляться дужчими від народу і одні з них (народ) нехтують такою обставиною, інші ж (заможні) завжди беруть це до уваги".

Тут Арістотель наводить третій доказ, говорячи, що твердження про існування в олігархічній державі нібито двох держав — заможних і злидарів, між котрими точиться боротьба, — безпідставне. Не має слушності й думка, ніби таке спостерігається саме при олігархії, а не, скажімо, в лаконській державі, що нагадувала аристократичний устрій, чи в якійсь іншій державі, де не всі володіють власністю чи багатством або де не всі однаково чеснотливі. Тому, коли в одній формі відсутня причина переходу, вона відсутня і в інших. Однак у нас немає випадків, коли зубожіння декотрих призводить до переходу олігархії в демократію, хоча злидарі й становлять там більшість і мають значніший вплив. І навпаки, відсутні приклади, коли через збагачення окремих людей демократія перейшла в олігархію, беручи до уваги ще й силу заможних. Саме маєтні люди докладають зусиль, аби змінити державний устрій, злидарі нехтують цим. Отже, безпідставно стверджувати, ніби збагачення правителів веде до перетворення демократії на олігархію. Потім Арістотель каже:

"Тимчасом як багато причин обумовлюють політичні зміни, Сократ про них не говорить, вказуючи, щоправда, на одну, а саме: нібито заможні розоряються, змушені позичати гроші у лихварів на своє розбещене життя. Але ж хіба всі чи більшість були заможними із самого початку? Таке уявлення помилкове. Розуміти це треба так: коли котрийсь із зверхників у державі втратить майно, тоді він прагнутиме здійснити перетворення в державному устрою, а коли втратить свій статок котрийсь із громадян, тоді ніяких істотних наслідків не відбувається. Неправильно й те, нібито за таких перемін державний устрій переходить здебільшого в демократію, а не в якусь іншу форму. А ще, коли (в державі) не можуть поділити між собою почесті, чиниться кривда, сподіюється (комусь) шкода, — тоді неминуче вибухають повстання, що призводять до змін у державному устрою, навіть коли їхні призвідники не гайнують свого майна, бо (при демократії громадянам) дозволено чинити у всьому за їхнім бажанням, що пояснюється (за Сократом) надмірною свободою, яка панує в ній".

Арістотель відкидає і цю (Сократову думку) як не досить обґрунтовану. Перш за все хоча б тому, що існує багато причин, які названо вище і які зумовлюють зміни (у державах). Одну з них він охарактеризував. Друга: "Взагалі, попри те..." Хоча й існує кілька видів олігархії та демократії, однак філософ характеризує лише одну причину змін. Спочатку він говорить, що, попри існування багатьох причин, які зумовлюють переходи демократії в олігархію або навпаки, Сократ навів тільки одну: мовляв, зміни в державах спричинені бажанням заможних, котрі через розбещене життя розорилися, знову доскочити статків, тому вони й учиняють перевороти. Філософ, однак, ставить питання: хіба ж усі чи більшість (громадян) були заможними від самого початку? Отже, це хибне міркування. Скоріше це виглядає так: коли одні можновладці втратять своє майно, вони вдаються до новацій (на свою користь) з метою збагатитися. І тоді відбувається перехід, але в демократію не більшою мірою, ніж у якусь іншу форму. Коли ж ідеться про збагачення інших верств громадян, тоді про новації говорити не доводиться, оскільки таким людям часто бракує певних і відповідних рис, наприклад, великодушності. При цьому вони терплять ущемлення в своїх правах, не домагаються почестей, і тільки коли їм завдається кривда чи шкода, — тоді ці люди бунтують. Буває й так, що призвідники повстань не зазнали якихось збитків, однак чинять так, вважаючи, ніби їм дозволено робити все, що вони захочуть. Отже, на думку філософа, причина цього є свобода, чого, звичайно, не досить, аби зрозуміти зміни у вказаних вище державах. Тут Арістотель завершує:

> "Взагалі, попри те що існує кілька видів олігархічного й демократичного устрою, Сократ говорить про зміни, що відбуваються там, неначе був тільки один вид олігархії й один вид демократії".

Отже, Арістотель спростовує Сократове твердження про одну причину змін у всіх випадках, попри те що існує кілька видів олігархії й демократії. Та й цю причину Сократ обґрунтував недостатньо. А ще він не розрізняє видів різних форм державного устрою (про що йшла мова у четвертій книзі). І, з огляду на їхнє існування, а також різні умови, наявні також і різні причини, що зумовлюють зміни чи перевороти, притаманні (кожному з видів). І саме на цьому Арістотель завершує розгляд даного питання.

ВИСНОВКИ ДО П'ЯТОЇ КНИГИ

— Безпосередньою причиною повстань може бути невдоволення окремих громадян, позбавлених певних благ, і їхні підстави слушні. Чеснотливці ж вдаються до цього досить рідко, оскільки вони перейняті бажанням скорше дбати про добробут держави, ніж про власні

вигоди, тому ймовірність виступів з їхнього боку значно менша. Частіше до бунтів удаються особи знатного походження, котрі пишаються тим, що їхні батьки вирізнялися чеснотами й багатством. Саме вони домагаються привілеїв.

— Зміни в державному устрої інколи призводять до переходу його в інший, наприклад, демократії в олігархію. Трапляється й так, що форма правління залишається незмінною, натомість спостерігається його певне посилення чи послаблення. А ще буває, що змінам піддається тільки окрема частина устрою, — наприклад, запроваджується якась нова інституція або ж ідеться про ліквідацію якогось органу влади.

— Нарешті, усяке невдоволення виникає через панування нерівності. Тому ті особи, котрі домагаються рівності, вдаються до бунтів. Саме поняття "рівність" вони розуміють двояко: або як певну арифметичну пропорцію — наприклад, відношення 3 до 2 і 2 до 1, — або як геометричну (коли йдеться про достоїнства), як-от: 4 відноситься до 2 так, як 2 до 1, — усі згодні в тому, що справедливість є абсолютною тоді, коли кожному дається за достоїнством. Про двояке розуміння рівності: так, одні вважають, що коли вони рівні у чомусь, тоді в усьому іншому теж повинні бути рівними, — тут такі вчені спираються на арифметичні пропорції. Інші ж (виходячи з геометричних відношень) міркують, ніби, маючи перевагу в чомусь, вони повинні переважати в усьому іншому. Саме з цієї причини виникають головним чином дві форми правління: демократична й олігархічна. Так, у першому випадку вважається, що рівність пов'язана із свободою, а тому вона має панувати в усьому, — це зумовлює утворення демократичного устрою. В другому випадку припускається, що на підставі переваг, наприклад, у багатстві, мають панувати привілеї, — прихильники таких поглядів установлюють олігархічний устрій. А ще є прихильники аристократичного устрою — сюди належать знатні за походженням, котрі вирізняються чеснотами. І хоч таких осіб небагато, але інколи їм удається здобути владу.

— Названі вище види державного устрою не відзначаються сталістю, оскільки, буває, помилка, допущена на початку, згодом спричиняє потрясіння. А в законах багатьох держав поняття "справедливість" тлумачиться хибно.

— Демократичний устрій надійніший, аніж олігархічний, оскільки меншою мірою піддається збуренням. При пануванні олігархів повстання вибухають з двох причин: через чвари між знатними і через суперечності між знаттю й народом. В умовах демократії існує одна причина бунтів: намагання декотрих осіб установити свою владу. Зрештою, у нас відсутні певні свідчення про те, що повстання виникали через чвари між окремими верствами народу. Потім: демо-

кратичне правління утворюється здебільшого із середніх громадян, а тому, як відомо, воно надійніше (від решти).

— Інколи повстання спричинені слушними мотивами, інколи ж — неслушними. Так, прагнення встановити абсолютну рівність пов'язане із справедливими вимогами, а відносну — з несправедливими.

— Всяка боротьба пов'язана з домаганням почестей; чинити ж у цьому навпаки означає зганьбити свою справу. Адже завжди і скрізь мають на меті, по-перше, домогтися статків, що створює зручності для тіла, та почестей, що поліпшує стан душі.

— Отже, головні причини невдоволення — це прагнення до наживи та почестей, оскільки такі люди вважають себе обділеними, тоді як можновладці, користуючись своїм становищем, мають на меті свої інтереси. Ось чому ті громадяни, що позбавлені почестей, вдаються до бунтів.

— Ще одна причина повстань — надмірне вивищення якоїсь особи; тоді неминучий розкол між представниками верхівки, наприклад, при олігархії. У цьому випадку можливі угруповання різних сил. А ще при цьому всі вони по-своєму використовують народ, запобігаючи або задобрюючи його, оскільки саме від нього залежить обрання урядовців і вирішення судових справ.

— Перевороти в олігархів відбуваються й тоді, коли влада належить кільком особам. Отже, усунуті з посад (олігархи) вдаються по допомогу до народу.

— А ще перевороти в олігархів відбуваються через марнотратність та розкішний спосіб життя окремих можновладців. Саме вони, прогайнувавши статки, домагаються нових порядків і встановлюють або ж допомагають комусь установити тиранію. В разі невдачі вони залишають межі держави у ролі втікачів. Коли ж між олігархами панує згода і ставлення до підлеглих терпиме,— тоді їхнє правління довгочасніше.

— Трапляється й так, що перевороти призводять до переходу олігархії в один із її різновидів, особливо коли влада перебуває в руках зовсім небагатьох осіб на підставі дуже високого майнового цензу. Решта ж, позбавлена таких почестей, вдаються до повстання.

— Правління олігархів змінюється і під час воєн; і пояснюється це тим, що, не довіряючи народові, правителі вдаються за допомогою до найманців; і потім (правителем) призначають або котрогось одного, що встановлює тиранію, або ж декількох осіб. У такий спосіб найманці перебирають до своїх рук владу. Буває й так, що олігархи, боячись посилення впливу чужинців, змушені розширити права народові. Зміни в управлінні олігархів мають місце і в мирні часи, а саме: через взаємне недовір'я між можновладцями; відтак вони для своєї охорони набирають найманців. І правителем призначають того з

мужів, котрий, на їхню думку, не належить до жодної з (ворожих) груп; але саме така особа часто панує над обома угрупованнями.

— Повстання спалахують також через боротьбу (за владу) і вчинені кривди: або через невдале женихання, або ж через завдані образи.

— Правління олігархів зазнає руйнації і через неймовірний деспотизм (правителів), тобто коли підлеглих зневажають як рабів.

— Такі зміни відбуваються і з волі випадку, коли, скажімо, на посади беруть людей з певним майновим цензом, що дозволяє також досягти його і середнім громадянам завдяки, наприклад, незвичайному врожаю, або мирним умовам, або ж з інших причин; в такому випадку всі отримують доступ до всіх щаблів державної влади і користування почестями; і що більша кількість громадян має доступ, то швидше руйнується (устрій олігархів).

ПРО ПРИЧИНИ ЗМІН В АРИСТОКРАТИЧНОМУ УСТРОЇ

— При аристократичному устрої також відбуваються зміни. І це пояснюється тим, що почестями тут користується небагато осіб з середовища народу, котрі вирізняються чеснотами. Тим часом завжди знаходиться хтось із громадян, що, на відміну від них, не має якихось привілеїв, хоча й наділений неабиякими достоїнствами — приміром, мужністю й шляхетністю. Буває й так, що одні зазнають під час війни неймовірних утисків і терплять злидні, інші ж купаються у розкошах. Або ж (зміни настають і тоді), коли хтось із знатних та впливових осіб прагне посилити свою владу і встановити деспотичне правління.

ПРО ЗМІНИ В ПОЛІТІЇ ТА АРИСТОКРАТИЧНІЙ ДЕРЖАВІ

— Правління, що поєднує в собі складники політії та аристократії, зазнає змін, а то й потрясінь через порушення законів. Зазначимо, що в такій політії добре сполучаються ознаки демократії й олігархії, до яких додаються риси аристократії, зокрема чеснотливість урядовців. Отже, порушення законів спостерігається тоді, коли таке правління схиляється в бік одного чи другого устрою.

— Коли схиляється здебільшого в бік олігархії — маємо ознаки аристократичного устрою; при ньому також панує небагато осіб. І з цієї причини така форма правління, як аристократична, може проіснувати довший час. Коли ж схиляється в бік демократії — правління набуває сталості і в державі панує спокій, оскільки громадяни мають рівні права.

— Правління з ознаками аристократичного устрою й політії змінюється в бік тих видів устрою, до яких здебільшого схиляється: наприклад, аристократичний устрій — у бік олігархії, політія — у бік демократії. Інколи ж трапляється навпаки. Так, коли правління аристократів більшою мірою нагадує олігархію, тоді злидарі, зазнаючи утисків, перетворюють устрій на протилежний йому, тобто демократію. Коли ж політія схожа на демократію, тоді заможні, ущемлені у правах, змінюють устрій на олігархічний.

— А ще руйнація аристократичного та інших видів устрою набуває особливого розмаху, коли вона відбувається поступово і через недбалість правителів поволі втягує народ до тих пір, аж поки захитається державний устрій в цілому.

— Нарешті, усі види державного устрою руйнуються самі по собі, тобто через внутрішні причини або ж через зовнішні.

ПРО РОЗКВІТ ДЕРЖАВНОГО УСТРОЮ

— Добре зберігається той державний устрій, при якому керуються випробуваними законами з різних видів устрою; закони не викликатимуть осуду за умови, що їх старанно додержуватимуться; особливо слід остерігатися того, аби устрій, що вже зазнає розладу, не зазнав остаточного краху, а свідомість громадян не ввели в оману якісь софісти; скажімо, коли щось одне — крихітне, то все таке, складене докупи, буде теж крихітним (так стверджують софісти); ми ж повинні розуміти навпаки: коли щось одне — крихітне, то складене докупи воно утворює певну величину.

— Причиною розквіту держави не вважаймо дії улесливців і непорядних людей, котрі багаті на вигадки.

— Правильно управляють ті урядовці, котрі не чинять утисків громадянам і не заважають їм домагатися почестей; не обманюють народ заради власних інтересів; і котрі залучають здібніших (із середовища громадян) до політичної діяльності; а ще підтримують хороші стосунки із своїми колегами і діють спільно в інтересах народу.

— Коли на чолі держави стоїть кілька осіб, тоді корисно, аби численні постанови відображали інтереси народу; а ще термін їхніх повноважень слід обмежити до шести місяців і на посади залучати людей, що певною мірою продовжують справу своїх попередників; відтак правління олігархів та аристократів меншою мірою нагадуватиме династичне; також буде усунуто можливість вдаватися до хитрощів і встановлювати тиранію (коли термін повноважень буде коротким, а не тривалим).

— Зважмо й на таке: з допомогою законів треба усувати суперечки між знатними й остерігатися їх, аби це не призвело до знищення державного устрою.

— Так само корисно інколи, з огляду на обставини, послаблювати порядки, встановлені від початку, коли вони з перебігом часу не відповідають даним умовам, а коли виявлено помилки, їх треба усувати, — і все це робити з метою зміцнити існуючий устрій.

— А ще при будь-якому державному устрої не слід когось вивищувати понад міру; також надавати протягом тривалого часу незначні почесті, всіляко винагороджувати — шкідливо, оскільки люди швидко псуються. Коли ж доводиться відбирати почесті, то робити це треба поступово, можна й передбачити це законом, суть якого зводилася б до того, аби ніхто не володів надто великими повноваженнями, чи власністю у значних розмірах, чи особливими дружніми зв'язками; в останньому випадку ліпше заборонити усякі клієнтські зв'язки.

— Корисно було б заснувати інституції з функціями нагляду за звичаями та мораллю, тобто стежити, аби ніхто з громадян не вів шкідливого способу життя. В умовах демократії (подбати про те), аби ніхто із чужинців не користувався загальною пошаною; при олігархії (слід стежити за тим), аби ніхто із чужинців не порушував природи даного устрою. Так само стверджуймо і про решту видів державного устрою. І як на видовищах не заборонені всілякі дійства, а навпаки, вони поєднуються, так і в державі корисно домагатися нормального співіснування видатних діячів і простолюду, заможних, і злидарів, і середніх громадян. В такий спосіб вони виконуватимуть роль немовби приборкувачів стосовно одне одного і запобігатимуть повстанням.

— Із допомогою законів необхідно створити такі умови, які б усували можливість наживатися урядовцям; особливо це стосується олігархічного правління. З одного боку, народ не дуже сумує, коли його позбавляють почестей, натомість з великим задоволенням сприймає той факт, що у веденні справ не чиниться ніяких перешкод. А коли урядовці виявляють неприхований потяг до наживи, це викликає подвійне обурення, по-перше, тому, що сам народ позбавлений почестей, а по-друге, що немає змоги набути статків. Тож демократичний та аристократичний устрої існуватимуть, коли при першому з них благами користуватимуться всі, а при другому урядовці складатимуться з осіб, знатніших за походженням.

— З метою уникнути розкрадання державного майна його треба розподіляти на очах громадян і відписувати у власність об'єднань, інституцій та триб.

— З метою уникнути таких явищ, як нажива з боку урядовців і, що природно, їхнє невдоволення, треба надавати їм почесті такою мірою, аби вони якнайкращим чином виконували свої обов'язки.

ПРО РОЗКВІТ ДЕМОКРАТИЧНОГО УСТРОЮ

— Для розквіту демократії треба дозволяти заможним користуватися володіннями і плодами (їхньої діяльності) в більших розмірах, аби вони, коли від них забиратимуть предмети власності, не вдавалися до бунтів; і заборонити значні витрати на всілякі (непотрібні) заходи, скажімо, на влаштування хорів, видовища чи щось подібне.

ПРО РОЗКВІТ ОЛІГАРХІЇ

— Для розквіту олігархії вживаймо таких заходів, аби правителі виявляли турботу про злидарів і давали певні права тим, кому встановлено платню; і коли котрийсь із заможних учинить їм кривду, треба накласти на нього більший штраф, аби відчувалася певна справедливість. І в решті справ робімо так, аби (громадянам) надавалися більшою мірою однакові можливості, а злидарі набували статків, переходячи, таким чином, до стану заможних. Нарешті, і за панування демократів, і олігархів однаковою мірою зважаймо на інтереси тих, хто не обіймає якоїсь посади, не беручи, однак, до уваги верховних інституцій.

ПРО РОЗКВІТ ДЕРЖАВНОГО УСТРОЮ

— Для розквіту держави урядовці повинні дотримуватися трьох умов: по-перше, підтримувати даний устрій у державі. Адже сам устрій, що панує, немовби уособлює мету. Отже, досягнення мети і підтримка існуючого устрою — дві взаємопов'язані засади, яких повинен додержуватися політичний діяч. Потім, і це по-друге, треба, щоб урядовці мали найголовніші повноваження і виконували ті завдання, яких вимагає дана посада, бо піддані часто у своїх діях не керуються розумом, отже, до них доводиться застосовувати примус, а це неможливо без широких і важливих повноважень. Третє: потрібно, аби правитель виявляв чесноти і керувався законами (це стосується будь-якої держави) та правильними прагненнями, що можливо на підставі моралі. А ще він мусить, спираючись на закони, здійснювати розподіл так, аби це сприяло розквітові держави.

— Коли ж державці не наділені усіма такими рисами, тоді слід віддати перевагу тому діячеві, котрий має їх більшою мірою, а отже, дасть більше користі для державного устрою.

— Не вважаймо, однак, ніби для розквіту держави досить повноважень і любові до устрою, коли відсутня мораль, бо ж у такому випадку правитель виявлятиме нестриманість, зарозумілість і самолюбство, та більше, він не зможе вгамувати своїх пристрастей.

— В державі слід оберігати найбільшою мірою ту частину (громадян), котра найбільше зацікавлена в збереженні існуючого устрою, а не ту, котра не підтримує його.

— А ще треба пильнувати, аби в державі не переступали середніх меж у різних сферах життя. Адже може трапитися так, що державний устрій загине, коли, приміром, хтось із правителів поверне в бік охлократії чи чогось такого.

— Найкращий засіб для розквіту державного устрою — це виховання (громадян) у дусі прихильності до нього і діяльність, що узгоджується з існуючими звичаями, завдяки яким ми виховуємося в дусі прихильності до існуючого устрою і завдяки чому сам устрій зберігається.

— Вважаймо нікчемним той спосіб життя, коли (при демократичному устрої) кожен живе за власними бажаннями. Хибно міркувати, ніби рабство — це життя у згоді із формою державного устрою. Воно необхідне для розквіту і набуття більшої свободи, тобто коли ми діємо на підставі розуму і власних інтересів, і тоді, з огляду на інтелект, про людину можемо судити як про розвинуту істоту.

ПОЛІТИЧНІ ОБ'ЄДНАННЯ З ЦАРСЬКОЮ ФОРМОЮ ПРАВЛІННЯ І ТИРАНІЯ

— Царська влада виникла для захисту визначних мужів від зазіхань з боку народу. І царем стає винятково чеснотлива особа, обізнана в усіляких справах або ж знана своїми благочинствами, чи знатна за походженням, або ж людина з усіма такими перевагами та впливом. Витоки ж тиранії ідуть від самого простолюду, і сама тиранія спрямована проти знаті, тому найчастіше тирани постають із середовища народних вождів, а інколи — із числа царів, котрі чинять переступи, порушують предківські закони й виявляють бажання встановити одноосібну владу. Трапляється й так, що на тиранів перетворюються правителі з верховними повноваженнями.

— Відмінності між царем і тираном такі: цар вважається охоронцем народу і діє в його інтересах, тиран, навпаки, діє всупереч інтересам народу і чинить усе за власним бажанням. А ще: цар має на меті звершувати почесні справи, тиран дбає тільки про власні багатства. Нарешті, охорона у царя складається з громадян, у тирана — з найманців.

— Тиран виявляє в собі усі пороки олігархів. Так, маючи багатства, він утримує охоронців-найманців, не довіряючи народові. У громадян він намагається відібрати зброю, багатьох людей проганяє з міст і взагалі після себе залишає державу розваленою.

— А ще тиран виявляє у собі пороки демократії. Так, розправляючися із знаттю, він таємно усуває своїх противників, відправляє багатьох на заслання і взагалі намагається відсторонити значних діячів від політичної діяльності.

ПРО ЗАГИБЕЛЬ МОНАРХІЇ

— Монархії гинуть через шкоду, яку заподіюють насамперед самі монархи, наприклад, коли вони чинять кривду комусь із громадян або свавільно вирішують ту чи ту справу. Інколи ж громадяни чинять замах на життя самого монарха, вважаючи, що в державі панує несправедливість. Трапляється, що повстанці скидають осоружну їм особу з царського престолу з відомих причин. Можна додати сюди й інші причини.

— Дехто бунтує проти царя через страх, наприклад, боячись якихось наклепів чи покарання.

ПРО ЗАГИБЕЛЬ ТИРАНІЇ

— Декотрі повстають проти тирана через презирство до нього, і дуже часто це роблять його друзі, що в даному випадку використовують дружні зв'язки, або ж впливові особи. Трапляється, що до повстань удаються поважні сановники, котрі завдяки обізнаності у військових справах користуються почестями у правителів.

— Дехто ж повстає проти тирана тільки через бажання зажити слави й увіковічити своє ім'я. Зазначимо, що таких осіб небагато, тобто пройнятих думкою, ніби життя, коли не вчинити чогось величного, не варте своєї назви.

— Тиранія гине і через зовнішні причини, тобто через ворожі вторгнення, або ж через внутрішні, коли у державі сили, скажімо, демократії виявляться дужчими.

— Загибель тиранії буває і через невдоволення оточення самого тирана: тут мова йде про його рідню чи прибічників.

— Найчастіше ж повстають проти тиранів через ненависть та презирство. Із цих чинників більшою мірою виявляється ненависть, оскільки тирани, що панують, діють проти волі народу і повелівають кращими (за себе) людьми, що й викликає спротив.

— Від гніву люди також чинять замах на тирана, і то з більшим завзяттям, ніж від ненависті. Однак зазначимо, що гнів швидко згасає, оскільки пов'язаний із жалем, тоді як ненависть не знає жалю. І, нарешті, причин загибелі тиранії існує стільки, скільки є пороків олігархії та демократії з їхніми крайніми формами.

ПРО ЗАГИБЕЛЬ ЦАРСЬКОЇ ВЛАДИ

— Царська влада часто гине, коли через свавільні дії царя спалахує бунт серед членів його сім'ї (в такому випадку це явище не має якогось зв'язку з громадянами); або ж коли цар намагається установити тиранію.

— Інших видів царського правління, окрім названих вище, не існує; решта відхилень так чи інакше пов'язані з тиранією. Отже, коли цар у своїх діях спирається на волю громадян, причому кращих із них, а більшість користується однаковими правами, тоді маємо власне монархію. Коли ж цар чинить насильство — тоді він уже тиран.

— Трапляється, що спадкоємність у монархії порушується, бо люди з почуття презирства скидають спадкоємців, адже така справа не пов'язана з труднощами.

ПРО РОЗКВІТ МОНАРХІЇ

— Розквіту всяка монархія досягає тоді, коли в усьому переважає певне середнє: так, буває, що необхідно інколи послабити царську владу, і то з метою, аби вона існувала довше. А ще від таких правителів вимагається поміркованість, відсутність якихось заздрощів, зарозумілості відносно підданих.

— Панування тиранії триватиме, коли тирани усувають мудреців, скасовують громадські трапези, товариства, виховання і забороняють зібрання схоластів. Вони мусять також остерігатися усього, що, на їхню думку, виховує громадян, прищеплює їм взаємне довір'я тощо. Тому вони повинні робити все, аби серед громадян панувало недовір'я одне до одного, аби вони уникали всіляких знайомств.

— Так само тирани повинні через вивідувачів дізнаватися про поводження та діяльність своїх громадян. Таким чином, останні остерігатимуться якихось наклепів і поступово звикатимуть до свого рабського становища. А ще в інтересах тиранів влаштовувати часті судові позови між громадянами, аби вони ніколи не мали спокою.

— Так само вони повинні доводити своїх підданих до стану крайнього зубожіння: для цього необхідно накладати різноманітні податки, стягувати побори і вигадувати щоденні повинності.

— Тиран за вдачею має бути недовірливим, з осторогою ставитися до тих, хто користується почестями чи прагне свободи, і спілкуватися радше із чужинцями, аніж із своїми. Адже чужинці для нього — гості, свої ж — супротивники.

— А ще тиран повинен зважати на три умови і виконувати їх: 1) виробляти у громадян слабкодухість — тоді вони ніколи не повстануватимуть проти нього; 2) зчиняти між громадянами постійні суперечки, викликати недовір'я між ними — тоді тиранія буде міцною,

оскільки люди не зможуть у постійних суперечках дійти згоди; 3) позбавляти громадян мужності, сили волі, оскільки слабкі за характером люди ніколи не візьмуться до важливих справ.

— Ще один спосіб збереження тиранії — вдавати, ніби це монархія. Уподібнивши її до царської влади, тиран зможе утримати владу довше. А ще йому корисно вдавати із себе людину, котра дбає про загальнодержавні інтереси. Зрештою, йому зашкодить і зайва марнотратність, оскільки це викликатиме невдоволення у громадян.

— Потім: він не повинен удавати із себе суворого — але серйозного, щоб не боялися його, а мали шанобливий страх. І дбати про те, аби принаймні вдавано вирізнятися з-поміж решти чеснотами або ж скласти про себе таку думку.

— А ще він повинен створити уявлення, ніби чинить усе у згоді із справедливістю, і то такою мірою, що жоден із наближених не здатен позмагатися з ним. У такий спосіб мають поводитися і їхні дружини, особливо у стосунках з іншими жінками, бо ж тиранії часто гинуть через кривду, заподіяну саме жінкам.

— А ще тиран повинен уникати зайвих похотей або ж видаватися таким, що з відразою ставиться до тілесних насолод. Адже тверезa людина, на відміну від п'яної, завжди уникне неприємностей, скажімо, чиїхось наскоків на вулиці, і не викликатиме до себе презирства з боку громадян. П'яниця ж, як відомо, забуває про всяку осторогу.

— Державу ж він повинен всіляко прикрашати.

— Тиран мусить виявляти палку любов до релігії, тоді в народі вважатимуть, ніби він набожна й богобоязлива людина і не чинить нічого всупереч закону. В такому випадку громадяни рідше вдаватимуться до бунтів, маючи певність, що у нього оборонець і ласкавець сам Бог.

— А ще тиран має пильнувати того, аби почесті роздавати самому; накладати ж штраф чи карати — через інших людей, тобто через інші інституції й судові органи. У такий спосіб він здобуде для себе прихильність і уникне ненависті.

— Загальна охорона для всякого панування має бути одна; жодній окремо взятій особі не слід віддавати перевагу, а мати справу із заможними, бо вони охороняють самих себе. Коли ж, однак, доводиться усунути якусь особу, взяту окремо, тоді треба остерігатися, аби вона не виявилась надто сміливою, бо такі люди не бояться вчиняти замахи.

— А ще він повинен утримуватися від усякої несправедливості, головним чином від двох моментів: від ударів у тіло і від мстивості з огляду на вік; і головним чином мусить остерігатися тих, хто збільшує почесті; бо саме хороші люди з болем переносять кривди у справі розподілу почестей. Відтак покарання треба чинити, не завдаючи при

цьому якоїсь кривди. А будь-яку образу, зрештою, необхідно загладжувати наданням більших почестей.

— Тиранові противники мають діяти так, аби не остерігатися за своє подальше життя; адже трапляється, що часто вони, чинячи замахи, не думають про себе.

— Оскільки державу становлять дві частини, тобто злидарі та заможні, то найчастіше тиран повинен дбати про добробут однієї й другої частини, при цьому кращих із них залучати до управління; бо ж буває, що одна частина захоче повстати проти тирана, — тоді інша приєднається до тирана, і цього буде досить, аби йому утримувати владу.

— Нарешті, тиран повинен видаватися в очах усіх господарем і царем. Виняткових осіб у державі прихилити на свій бік, а народ утримувати у покорі всілякими милостями й приязним ставленням; додаймо й те, що він повинен прихильно ставитися до звичаїв, видаватися хоча б напівдобрим — напівзлим.

ПРО НАЙКОРОТКОЧАСНІШІ ВИДИ ПРАВЛІННЯ

— З-поміж усіх видів правління найкороткочасніші — олігархія й тиранія. Адже ці види правління перебувають найдалі від найкращого державного устрою, який сам по собі триваліший у часі. Тому, аби вони існували довше, тирани й олігархи повинні виявляти поміркованість і дотримуватися законів, правити як монархи, — тоді вони не викликатимуть презирства до себе.

ПРО ДЕРЖАВНІ ПЕРЕВОРОТИ, ЯКІ ВИКЛАВ ПЛАТОН

— Платон помилково з'ясовує причини державних переворотів у найкращій політії, оскільки безпосередніх причин він не назвав, а тільки виклав це у загальних рисах: мовляв, природним є такий порядок, що не потребує якихось змін, а коли вони відбуваються, то через певний час.

— Помилково він визначив і сам характер змін, вважаючи, ніби перехід відбувається в бік найближчого устрою. Трапляється ж так, що внаслідок перевороту устрій набуває зовсім протилежного за змістом вигляду і значною мірою віддаленого: так, наприклад, демократія переходить в олігархію або навпаки.

— Платон оминув увагою і питання про перевороти в тираніях. Безпідставно також думати, ніби перехід у бік олігархії пояснюється тільки бажанням людей розбагатіти й посісти посади в інституціях.

Але ж відомі факти, що в окремих олігархічних державах законами забороняли наживати статків, а в Карфагені, наприклад, народ домагався багатства, але устрій там не змінився (в бік олігархії). Відсутні також факти, які б свідчили про те, що з цих причин олігархія може перейти в демократію чи демократія, коли там спостерігається збагачення, перетворювалася б на олігархію: багатство-бо чи злидні ще не є причинами для переходу.

— З багатьох причин переходу одного устрою в інший Платон назвав тільки одну.

Книга шоста

"Отже, вище ми говорили про різні форми законодавчої, тобто верховної влади в державі, про утворення й діяльність державних і судових інституцій, а саме про те, який спосіб діяльності і для якого державного устрою годиться; ми вели мову також і про загибель та збереження (різних) форм державного устрою, тобто від чого залежить його крах і процвітання та якими причинами це обумовлюється".

З'ясувавши засади й причини загибелі та розквіту (різних) форм державного ладу в загальних рисах і конкретно на прикладах, тепер Арістотель ставить перед собою завдання з'ясувати, від чого залежить і якими причинами обумовлюється утворення того чи того державного устрою. І спочатку він аналізує, від чого залежить і якими причинами обумовлюється перехід однієї форми (устрою) в іншу, а в другій частині — яким чином це відбувається з найкращою і правильною в своїй основі формою державного ладу: "Щодо найкращої форми..." Перехід в іншу форму (устрою) буває трьох видів: в олігархію, демократію й тиранію, серед яких найгіршою формою вважається тиранія. А втім, навряд чи корисний перехід в інші дві, оскільки в них теж чиниться неабияке зло (про що говорилося у п'ятій книзі). І тому філософ не з'ясовує самих чинників, котрі обумовлюють утворення таких форм державного устрою. Однак у цій, шостій книзі він має намір розглянути дане питання, тобто яким чином утворюються ці дві форми. І сам розгляд ділить на дві частини. У першій частині припускає більший засновок і з'ясовує послідовність розгляду (теми). В другій частині, яка починається зі слів: "Отже, основною засадою..." — розвиває тему. Стосовно першого філософ вирізняє два моменти, бо спочатку припускає більший засновок. Потім з'ясовує послідовність розгляду, говорячи: "Причому ж мова йде..." Отже, щодо першого він вирізняє тут два моменти. Спочатку робить узагальнення, міркуючи про окремі й задані питання, і припускає у загальних рисах певне твердження. Потім говорить: "Було вже раніше мовлено..." — розглядаючи питання конкретно. У першій частині він вирізняє ще два моменти. Спочатку узагальнює певні твердження, висловлені раніше. Потім говорить: "Оскільки існує..." — торкаючись у загальних рисах питань, які залишилися для розгляду. Тож спершу він каже, що в попередньому розділі, в кінці п'ятої книги, було з'ясовано, які є види

і скільки їх існує, що становить відмінності (між ними), оскільки у політії існує законодавчий орган, а також та інституція, яка вважається верховною (в абсолютному розумінні); а ще (було розглянуто) в загальних рисах решту головних інституцій, а також судовий орган, що має на меті виносити судові ухвали і розбирати (різні) справи. Йшла мова й про те, яка з цих інституцій для якого політичного устрою підходить, бо ж не всі (з них) годяться будь-якому (з устроїв). Говорилося там (як в загальних рисах, так і конкретно) і про те, якими причинами й чинниками обумовлюється розквіт і загибель тієї чи іншої форми державного ладу. А потім Арістотель каже:

> "Оскільки існує кілька видів як демократичного устрою, так і решти, було б доцільно розглянути й те, що стосовно них ми випустили з уваги раніше, і визначити для кожної з форм державного ладу притаманний і найкорисніший їй спосіб діяльності".

Арістотель у загальних рисах торкається того, що залишилось нерозглянутим, і ділить це питання на дві частини. У першій з них він зазначає, що, власне, залишилося розглянути. У другій виявляє причину для певного твердження: "Адже їхнє поєднання..." Тож у першій частині філософ говорить, що, як з'ясовано раніше, існує кілька форм державного устрою (тобто демократична, олігархічна і решта), отже, залишається розглянути те, що раніше було випущено з уваги і не висунуто певних тверджень, бо в тому розгляді розкриття цього не було б істотним. До наших визначень слід додати й те, що існує кілька видів того чи іншого устрою (наприклад, демократичного, і так про решту), — про них дещо було стверджено, і коли щось залишилося нез'ясованим (стосовно них) і не дано певних визначень, особливо щодо розпізнання складніших (моментів), — треба розглянути ці питання. Тобто мова піде про утворення (устрою) на засадах того чи того виду. А ще з'ясуємо сам спосіб, що узгоджується з будь-яким із вказаних (видів) і дає користь для досягнення мети кожного з них; (розглянемо) при цьому і поєднання різних форм державного устрою. А далі Арістотель говорить:

> "Адже їхнє поєднання породжує зміни у характері різних форм державного ладу; так, наприклад, правління аристократів набуває олігархічного забарвлення, політія ж — демократичного. Маю на увазі такі поєднання (складників, які ще не були розглянуті і які слід розглянути): наприклад, (у тій чи в іншій державі) законодавчі інституції і вибори посадових осіб утворені по-олігархічному, судові ж (органи) — по-аристократичному. Або судові органи й законодавчі інституції утворені за олігархічними засадами, а вибори посадових осіб — за аристократичними. Можливі й інші поєднання, коли не всі складники державного устрою утворюються для діяльності відповідно з його основними рисами".

Отже, Арістотель безпосередньо з'ясовує причину для певного твердження. Той чи той ерудит повинен знати, що певні матеріальні частинки містять у собі матерію, яка не належить до виду: наприклад, золото чи мідь не належать до виду золотого чи мідного келиха. Інші ж (частинки) безпосередньо характеризують вид: наприклад, тіло і хребет утворюють вигляд живої істоти чи людини. Оскільки ж такі частини належать до виду, то на підставі різноманітності виникає різноманітність видів; от як у державі: одні частини належать до політичного устрою (скажімо, людина, та чи та інституція), інші ж (частини) утворюють і сам вид державного устрою, от як правляча особа і законодавча інституція. І (стверджуймо) так про решту; тому, з огляду на їхні відмінності, урізноманітнюються і види самого устрою. Трапляється й так, що виникають їхні змішання чи поєднання: наприклад, (з реальності) припускається, що законодавчий орган у своїй діяльності спирається на засади одного виду, а судовий — іншого; (так стверджуймо) і про решту. На підставі цього трапляється, що держави по-різному поєднують ті чи ті ознаки. Саме про це й говорить філософ, тобто, що необхідно розглянути поєднання частин, котрі належать до різних видів (політичного устрою). Адже ці поєднання частин по-різному впливають на сам характер державного устрою; тому й буває, що, наприклад, начебто аристократичний устрій з огляду на певні засади діяльності видається олігархічним, а, скажімо, начебто політія певною мірою нагадує демократію.

Тож, з'ясовуючи названі вище поєднання, необхідно розглянути те, що випущено з уваги в цьому питанні (рештою вчених): скажімо, коли в одній політії чи державі утворення законодавчого органу і вибори посадових осіб відбуваються за олігархічною засадою, а те, що стосується виборів, взяте з аристократичних чи з інших засад, — тоді вважаймо, що з усіх складників, котрі годяться для одного виду (устрою), окремі з них, з огляду на свої характерні риси, можуть використовуватися в якомусь іншому виді. На підставі ж різноманітності складників виникають і їхні (різні) поєднання. І Арістотель каже:

> "Було вже раніше мовлено, для якої держави годиться та чи та форма демократичного ладу, так само й те, для якого складу населення годиться та чи та форма олігархії, і яка з решти форм державного устрою для яких держав буде корисною".

Тут Арістотель ставить завдання конкретніше. І спочатку ще раз робить узагальнення з попередніх тверджень. Потім він говорить: "Причому ж мова йде..." Філософ визначає, що́ тепер залишається конкретно. Тож спочатку він нагадує, що в попередній (четвертій) книзі йшла мова про те, який вид демократії для якого складу громадян годиться, і так само про олігархію та решту (політій). Адже (як сказано) не всяка форма виявляється для котроїсь держави корисною,

як-от не всяка флейта годиться для будь-якого флейтиста, але певний вид (її) для певної особи. А далі Арістотель говорить:

> "Причому ж мова йде, зрозуміло, не тільки про те, яка з цих форм державного ладу буде найкращою для держав, але й про те, яким чином повинні утворюватися ті чи ті форми державного устрою".

Отже, Арістотель міркує, які питання необхідно тепер розглянути. І говорить, що, хоч ці питання загалом з'ясовані, однак треба розкрити не тільки те, яка форма державного устрою годиться для того чи іншого складу громадян, а й те, яким чином повинна утворюватися кожна з них. І тому коротко поговоримо про це. І філософ продовжує:

> "Спочатку поведемо мову про демократичний лад; розглянувши його, ми водночас побачимо, який устрій буде протилежним йому, а саме — той, що його декотрі називають олігархічним".

Таким чином, Арістотель з'ясовує послідовність розгляду й ділить його. Спочатку він торкається питання про демократичний устрій, який слід (насамперед) розглянути. Потім говорить: "Для цього дослідження..." — виясняючи, в якому порядку треба розглянути це питання. У першій частині він каже, що спочатку необхідно з'ясувати причини утворення демократичного ладу. Водночас (розглянути) — наскільки це пов'язано із єдністю трактату — і той устрій, який зазвичай протиставляється йому (що, зрештою, послідовно з'ясується) і який вважається олігархічним. Насамкінець, у наступному трактаті, мова піде про найкращий устрій. А потім Арістотель говорить:

> "Для цього дослідження візьмемо до уваги всі характерні риси демократії і решту невід'ємних складників".

Тобто Арістотель торкається послідовності розгляду питання про демократичний устрій. І це він робить спочатку. Потім каже: "Адже із поєднання..." — пояснюючи послідовність. У першій частині філософ зазначає, що при розгляді питання про причини і чинники, які зумовлюють утворення демократії, треба взяти до уваги те, на яких засадах і підвалинах вона будується, і всі складники, що характеризують її, тобто властивості або ж випадкові (сторони) самого (устрою). Відтак необхідно визначити, з яких причин і чинників він утворюється. Далі Арістотель говорить:

> "Адже із поєднання цих складників і виникають окремі види демократії, і таких видів не один, а декілька, до того ж вони різняться між собою. Різноманітність видів демократії пояснюється двома причинами, і про першу було вже сказано. Вона полягає у відмінностях, які існують у демосі: до нього, з одного боку, входять селяни, з другого — ремісники й поденники. Коли до першої із вказаних груп населення приєднати другу, а до третьої — обидві перші, то сам демократичний лад схилятиметься то в кращий, то гірший бік, і, власне, буде різними

його формами. Друга ж причина — різноманітність видів демократії (про що йде тепер мова), а саме: ті складники, котрі характеризують демократію і котрі вважаються притаманними демократичному устроєві, сполучені по-різному, ведуть до його змін; причому в одному випадку в цю змінену демократію перейде менша кількість притаманних їй складників, у другому — більша, в третьому — всі".

Отже, Арістотель пояснює послідовність розгляду. І свої міркування ділить на дві частини, бо наводить два пояснення. Друге починається із слів: "Корисно знати..." У першій частині філософ визнає слушність думки про необхідність спочатку розглянути характерні риси і випадкові складники демократії, оскільки буває, що з їхніх різних поєднань виникає кілька способів утворення демократії, відмінних між собою; відтак утворюється кілька видів, бо трапляється, що дві причини зумовлюють існування кількох видів самої (демократії). Одна з них з'ясована раніше — це різноманітність складу населення. Адже політії урізноманітнюються з огляду на те, що склад правлячих осіб теж різний. З одного боку, народ у всій своїй сукупності управляє в демократичній державі; і тому, з огляду на різноманітність громадян, трапляється, що вона набуває різних рис; адже існує одна група — селяни, друга — ремісники, третя — поденники; останні отримують платню за свою роботу. І коли до першої групи, селян, приєднується друга, тобто ремісники, своєю чергою, третя (тобто поденники) приєднується до перших двох, — то вони й утворюють (різні) способи демократичного правління, що різняться в кращий чи гірший бік; (вони різняться) і за видовою ознакою, бо те чи інше поєднання зумовлює різний соціальний статус (громадян) відносно досягнення мети; і різноманітність складу (населення) відносно мети зумовлює різноманітність демократичного устрою за видовою ознакою. Друга причина — та, про яку ми тепер сказали, оскільки у демократичній державі одні риси характерні (для неї), інші — випадкові; їхні (різні) поєднання утворюють різні (види) демократії. Наприклад, коли в одній приймається більшість (ознак), у другій — меншість, у третій — всі; вони й урізноманітнюють (демократії), що з'ясується послідовно згодом. І Арістотель продовжує:

"Корисно знати кожен із цих складників на той випадок, коли б хтось захотів утворити новий вид демократії або поліпшити її. Реформатори-бо намагаються об'єднати в кожній із форм державного устрою всі характерні риси демократії, спираючись на його основну засаду; однак тут вони помиляються, як і було вказано на це раніше, коли розглядалося питання про загибель і збереження держав. Тепер мова піде про вимоги, які висуває той чи інший вид державного устрою, їхній зміст і риси, а також про мету кожного з них".

Арістотель наводить друге пояснення, вказуючи, що корисно розглянути засади і характерні риси демократичного ладу на той ви-

падок, коли буде бажаним встановлення якогось із видів; і для цього той, хто вибрав такий напрям, повинен знати засади і характерні риси певного діючого принципу, для того щоб привести його в дію і керувати ним. Адже ті, котрі хочуть установити ту чи іншу форму державного устрою, об'єднують всі придатні складники (для утворення якоїсь форми); однак вони при цьому помиляються, як і було сказано у п'ятій книзі (де йде мова про чинники, котрі сприяють розквіту або спричиняють загибель держави). Деякі політії об'єднують усі придатні складники для виконання завдання, але одні з них поєднують більше (складників), другі — менше (про що йшла мова вище). Тепер ми послідовно розкриємо вимоги, характерні риси, звичаї і все те, чого вони домагаються, наприклад, мети чи того, що підлягає меті. А потім Арістотель говорить:

> "Отже, основною засадою демократичного ладу є свобода. На загальну думку, тільки при цьому ладі всі громадяни користуються свободою, оскільки до неї, як стверджують, прагне всяка демократія".

Припустивши свій більший засновок, Арістотель розвиває задану тему. І щодо цього вирізняє два моменти, бо спочатку показує, з яких причин і яким чином утворюється демократичне правління, а потім олігархічне. У другій частині він говорить: "Отже, ось загальні..." — визначаючи систему правління, що належить до такої демократії. Стосовно першого філософ вирізняє два моменти. Спочатку доводить, з яких причин і яким чином утворюється демократичне правління. Потім каже: "Щодо олігархії..." — з'ясовуючи, з яких (протилежних за змістом) причин утворюється олігархічне правління. І тут у першій частині він вирізняє два моменти. Спочатку обумовлює основні засади й умови (існування) демократії. Потім говорить: "Оскільки..." — характеризуючи причини і способи утворення демократії. Щодо першого спочатку філософ з'ясовує твердження. Далі порушує сумнів: "Мабуть..." Тут перше він ділить на дві частини. І спочатку з'ясовує певні передумови для існування демократичного правління. Потім, зі слів: "Припустивши це..." — робить висновок про багато умов (для існування) самої демократії. Щодо першого він знову бачить два моменти, бо спочатку характеризує першу й головну передумову. Далі говорить: "Однією з умов свободи..." — ділячи (питання) на дві частини. Отже, у першій частині він стверджує, що одна й головна передумова для існування демократичного правління є свобода; і це Арістотель доводить на підставі загальноприйнятої думки: мовляв, усі вважають, ніби тільки при цьому устрої громадяни можуть користуватися свободою. Вони стверджують також, що за демократичного ладу всі прагнуть досягти повної свободи. Отже, коли загальна думка істинна, то неминуче (випливає з цього, що) свобо-

да — (головна) передумова (для існування самої демократії). Запам'ятаємо, що свободою вважається (і це очевидно) такий стан, коли певне щось може рухатися з власної волі і прямувати до поставленої мети. Адже вільна людина (за Арістотелем) — сама є причиною свого руху, настільки це випливає з власної волі й розуму, або настільки вона рухається з власної волі й розуму, або настільки вона рухається чи діє на підставі власної волі й розуму до своєї, а не чиєїсь мети. Свобода сприймається також як самостійна дія чи діяльність, коли хтось рухається або діє від себе, прямуючи до власної мети. В тому й тому випадку, або таким чином береться до уваги те, що декотрі люди (про це йшлося у першій книзі) вільні з природного стану, тому вони діють як вільні люди за природою. Декотрі ж набувають такого стану завдяки державному устрою, що породжується не кимось, а собою, і підпорядковується не чиїйсь меті, а діє самостійно і прямує до мети (держави). Ось так прихильники здобувають собі свободу. І Арістотель каже:

> "Однією ж з умов свободи є почерговий послух і владування. Справді, засада права при демократії полягає в тому, що рівність у ній здійснюється на підставі кількості, а не достоїнства. І коли розуміти демократичне право саме так, то верховна влада в демократії має зосереджуватися в руках народу. І те, що буде схвалено більшістю, повинне вважатися остаточним рішенням, і воно вважатиметься справедливим. Говорять-бо, що всі громадяни повинні користуватися рівними правами; цим пояснюється й те, що в демократичних державах злидарі мають більше верховної влади в своїх руках, ніж заможні, — адже злидарі становлять більшість, тому й верховну силу має рішення більшості".

Тут Арістотель підрозділяє питання. І з'ясовує певні умови для існування самої демократії. Свої міркування філософ ділить на дві частини, оскільки існує дві умови, що він і виясняє (або два члени, на які він і ділить). Другий: "Отже, однією з..." У першій частині Арістотель говорить, що одна умова свободи при демократії — здатність кожного до покори і владування (в абсолютному розумінні); тобто одні (як частина) або хтось із громадян у певний час чинять послух, а в певний — управляють. Або, працюючи в одній інституції, хтось управляє, а другій кориться. І пояснення цьому таке: для демократії вважається справедливою та засада, при якій усі (громадяни) користуються однаковими почестями чи благами на підставі кількості, а не достоїнства або рівного співвідношення; але наскільки (користується почестями) злидар, настільки й багатий, наскільки приватна особа, настільки й заповзята людина. І коли б котромусь випало бути засновником даного устрою (чи правління) або охоронцем його, то він мусив би брати до уваги саме ці засади, що є визначальними для

такого об'єднання. Оскільки народ — головна сила при такій демократії, то в ній неминуче верховну владу матиме особа, котра відповідає засадам справедливості для цього правління. Оскільки ж мета народу збігається з метою правителя, а саме: досягнення справедливості, що розглядається як підпорядковане меті, — то (що й зрозуміло) неминуче метою в такій демократичній державі буде встановлення справедливості, що узгоджується з поглядом народу. Раніше говорилося, що всі повинні мати рівні права на підставі кількості; оскільки ж народ визначає поняття "справедливість", і безроздільно управляє (в цій державі), і володіє переважними правами порівняно з багатими, тому буває, що злидарі в такій демократії управляють більшою мірою, ніж заможні. Отже, неминуче одні керуватимуть другими. Однак, з іншого боку, всі не можуть управляти одночасно; тому необхідно, щоб в один і той самий час одна частина (громадян) управляла, друга — справляла послух, а потім навпаки. Таким чином, однією з умов або ознак свободи (як мовлено) є те, що в ній (демократичній державі) самостійно ставлять перед собою певні межі (в діяльності) або мету. А далі Арістотель говорить:

> "Отже, однією з характерних ознак демократичного устрою, за визнанням усіх прихильників демократії, є свобода. Друга засада демократії полягає у наданні можливості жити кожному за його бажанням. Тобто це друга відмітна ознака демократичного устрою".

Арістотель з'ясовує другу умову, чи ознаку. І спочатку характеризує її. Потім каже: "Звідси й виникло..." — констатуючи перший (момент) із цього висновку. У першій частині філософ говорить, що друга умова, чи ознака свободи полягає в тому, щоб жити, користуючись власними бажаннями і діяти добровільно, а не з чийогось примусу; і кожен не має призначення для певної (іншої) дії. Тобто коли кажуть, що вільна діяльність — це діяльність на підставі свободи (що й видно), оскільки рабські дії означають життя чи діяльність не за власним бажанням, але з чийогось дозволу; або рух не до власної мети, а до мети когось іншого. Отже, це — друга умова, яку висувають прихильники демократії у своїх політіях. Потім Арістотель продовжує:

> "Звідси й виникло прагнення взагалі нікому не коритися; оскільки ж цього досягти неможливо, то принаймні хоча б почергово (владувати й коритися). І в даному випадку це прагнення збігається із засадою свободи, яка, своєю чергою, спирається на засади рівноправності".

Таким чином, Арістотель із другого твердження робить висновок, що випливає з першої умови та її наслідку: хто у своїй діяльності керується бажаннями — той не хоче коритися, або, коли є змога, прагне не потрапляти ні під чию владу взагалі. Та оскільки немож-

ливо всім управляти й коритися одночасно, то корисно здійснювати управління й послух поперемінно. І такий спосіб (управління й покори) сприяє досягненню свободи, котра, своєю чергою, пов'язана або тою чи іншою мірою стосується рівності. А потім Арістотель каже:

> "Беручи до уваги ці твердження й основні засади демократії, ми повинні визнати притаманними для демократичного устрою такі ознаки: всі посадові особи обираються з усього складу громадян; всі управляють кожним, узятим окремо, і цей останній, коли до нього дійде черга, владує над усіма; органи влади заміщуються за жеребом або всі без винятку, або за винятком тих, котрі вимагають особливих знань і досвіду; заміщення посад не обумовлено або обумовлено зовсім невисоким майновим цензом".

Із сказаного вище Арістотель робить висновок про численні характерні риси демократичного правління. І свої міркування він ділить на дві частини. У першій філософ розкриває їх. У другій узагальнює (мовлене): "Отже, ось загальні ознаки..." Щодо першого він вирізняє три моменти, оскільки спочатку з'ясовує умови чи характерні риси, що стосуються залучення (громадян) до (діяльності) в інституціях, і, зокрема, тих, хто (може) управляти, тобто з яких (осіб) і яким чином утворюються (органи влади). Далі він говорить: "Потім: відмітною ознакою..." — ведучи мову про тих, хто отримує платню. Насамкінець з'ясовує умови для обіймання посад (при демократичному правлінні): "А ще..." Стосовно першого Арістотель вирізняє два моменти, оскільки спочатку торкається умов, необхідних для обіймання посад, а саме — тривалості та впливу. Потім він каже: "З-поміж решти інституцій..." — торкаючись того, який верховний орган повинен діяти при цій демократії. І далі: "Ніхто не може..." — з'ясовує тривалість перебування на посаді. Насамкінець філософ говорить: "Народне зібрання..." — з'ясовуючи повноваження. Стосовно першого він торкається чотирьох умов, характерних для (існування) демократії, говорячи спочатку, що з огляду на (зазначені вище) твердження (про засади демократії й верховенство народу) необхідно, аби умови, що випливають із цього, зберігалися в ній. По-перше, усіх посадових осіб, як вищих, так і нижчих, обирати, тобто залучати з числа всіх, без огляду і не беручи до уваги чиєсь достоїнство. В такому разі усі більшою мірою користуватимуться певною рівністю у правах, що вважається справедливістю в цьому об'єднанні. По-друге, всі владують над кожним, узятим окремо; своєю чергою, будь-хто окремо, коли дійде черга до нього, управлятиме при іншому правлінні; і тоді його влада теж стосуватиметься всіх. По-третє, посади заміщуються через жереб — або загалом усі, або принаймні ті, в котрих не вимагається особливих знань і розсудливості. А до таких великих, як-от стратегія чи законодавча інституція, обирати шляхом жеребу шкідливо, бо може тра-

питися так, що в них опиниться якийсь невіглас, а це дуже небезпечно для держави. По-четверте, обрання на посаду не обумовлено певними й особливими вимогами стосовно достоїнства чи майнового цензу, а коли це й має місце, то зовсім незначною мірою. І в останньому випадку мова йде про перший вид демократії, коли призначення на посаду пов'язане з певною чеснотливістю (громадянина) або майновим цензом (про що говорилося у четвертій книзі). За цих умов рівність виявлятиметься більшою мірою і меншою — підлеглість. І Арістотель продовжує:

> "Ніхто не може перебувати на одній посаді двічі, за винятком тільки небагатьох посад, пов'язаних з військовими справами; всі органи влади або всі, де це можливо, — короткочасні; судова влада належить усім, і судді обираються з усього складу громадян; повноваження суддів охоплює усякі справи чи більшість із них, а саме — найважливіші та найістотніші: прийняття звітів від посадових осіб, затвердження і розірвання державних та приватних угод".

Отже, Арістотель з'ясовує дві умови, котрі стосуються тривалості перебування особи на посаді, говорячи спочатку, що для цієї демократії недоцільно призначати двічі на посаду одну й ту саму особу, за винятком окремих випадків. Відтак більшість із числа громадян зможе взяти участь в управлінні, окрім головнокомандувача військом, де часте заміщення являє само по собі небезпеку (для держави), тому що виконання військових справ вимагає неабиякого досвіду. По-друге, для цієї самої держави корисно, аби посади були короткочасними, — або взагалі всі, або принаймні ті, що мають право судити про всі справи чи більшість із них, але найважливіші та найістотніші, як-от: прийняття звітів від посадових осіб, (питання про) політичне життя, його впорядкування у відповідності до закону. Корисно також, коли є змога, аби діяльність на посаді була короткочасною; тоді більшість громадян зможе почергово брати участь в управлінні. І найкорисніше це застосувати при заміщенні верховних посад, щоб надто багаті (громадяни) не повстали проти народу і не встановили тиранії. А потім Арістотель говорить:

> "Народне зібрання являє собою верховну владу в державі; жоден з органів влади таких повноважень не має у жодній справі, чи принаймні має у дуже обмеженому колі справ; найголовніші ж державні справи вирішує зібрання".

Тут Арістотель торкається умов стосовно повноважень і каже, що в цій демократичній державі корисно, аби верховну владу над усіма справами мало народне зібрання. Корисно також, щоб посадова особа у цих справах не мала ніяких повноважень або принаймні якомога менше, але в жодному випадку не в найголовніших. У такому випадку зберігатиметься засада рівноправності народу; адже, якби посадові

особи мали у важливих справах верховенство, вони перевершували б решту у повноваженнях, що виходило б за межі звичайних співвідношень, (отже, засада) рівності, якої домагаються саме за цього устрою, була б порушена. І далі Арістотель каже:

"З-поміж решти інституцій найдемократичніша — рада, принаймні там, де за участь у її засіданнях платня видається не всім громадянам. А там, де всі члени отримують винагороду, рада втрачає своє значення, бо народ береться за вирішення усіх справ без винятку (про що йшла мова в попередніх міркуваннях).

Арістотель визначає, яка державна інституція необхідніша в самій (демократичній державі), говорячи, що найнеобхідніша з демократичних інституцій — рада, оскільки вона вирішує важливі й пекучі питання. І пояснення цьому таке: хоч (при цій демократії) панує народ і вирішує більшість справ, однак він не вирізняється розсудливістю й чеснотливістю. І тому керується напливом почуттів у своїх діях. Оскільки ж існує необхідність у прийнятті правильних рішень, скеровуючи все (у нормальне річище) і впорядковуючи життя, то саме для цього покликана рада. Тож така інституція — найнеобхідніша в демократичній державі. А ще за участь у ній отримують платню; і коли її мають усі, вона втрачає своє значення, бо народ, працюючи в раді, послаблює вплив такої інституції, зосереджуючи в своїх руках усі повноваження (ухвалення присудів і вирішення всіляких питань), в тім числі й завдяки платні, про що сказано раніше, в четвертій книзі. А далі Арістотель говорить:

"Потім: відмітною ознакою демократичного устрою є те, що всі при цьому утримуються за рахунок державних коштів: члени народного зібрання, судді, службовці, — або принаймні платню отримують найголовніші посадові особи, члени найвищих судів, члени ради, члени головних народних зібрань чи ті з посадових осіб, котрі повинні брати участь у загальних трапезах".

Отже, Арістотель з'ясовує умову, яка стосується винагороди (за участь у діяльності державних інституцій), і каже, що з огляду на мовлене корисно давати винагороду всім, хто приходить на зібрання (з метою заохочення членів суду до участі): аби в суді брала участь більшість громадян і присуди (для органів влади) були переконливішими; і щоб вони працювали відданіше і заповзятіше. Звичайно (додає філософ) — коли це можливо для такої держави; коли ж це неможливо, то давати винагороду треба принаймні посадовим особам, членам суду, ради і найважливіших та найголовніших народних зібрань. І тим посадовим особам, в обов'язки котрих входить улаштування спільних трапез. Останні інституції взагалі інакше не існуватимуть, бо мають потребу у значних видатках; тому для їхньої діяльності (тобто спільних трапез) необхідні значні кошти, от як на утримання головнокомандувача. І Арістотель продовжує:

"А ще, коли олігархію характеризують такі ознаки, як знатне походження, багатство й освіта, — притаманними ознаками демократії вважатимуться, мабуть, протилежні, а саме: звичайне походження, бідність і просте виховання".

Тут Арістотель характеризує ознаки, які стосуються цієї (форми) правління. І спочатку з'ясовує це. Потім говорить: "Щодо інституцій..." — підсумовуючи сказане раніше про умови для діяльності (демократичних) інституцій і маючи намір додати ще одне міркування. У першій частині він твердить: оскільки олігархічне й демократичне правління протилежні (за змістом), а тому мають протилежні риси, то неминуче характер правління (того й того устрою) протилежний за суттю. Так, з одного боку, олігархію характеризують такі риси, як-от державці — знатні за походженням; а ще додаймо сюди їхнє багатство і чеснотливість (необхідні вимоги для обіймання посад). В такому разі, з другого боку, для демократичного правління характерні протилежні за змістом риси: (при обійманні посад) допускається звичайне походження, бідність і невігластво (урядовця) або те, що його заняття пов'язане з брудними роботами. Отже, при олігархії урядовці мають знатне походження, чималі статки і виявляють чесноти, тоді як при демократії це — звичайні, бідні й невиховані (громадяни). А потім Арістотель каже:

"Щодо інституцій у демократіях, то жодна з них не повинна бути довічною; коли ж якась із інституцій виявиться такою внаслідок давнього перевороту в державі, то необхідно применшити її вплив: коли ці органи влади раніше утворювалися шляхом виборів, то тепер їх слід утворювати через жереб".

Таким чином, Арістотель узагальнює певну характерну ознаку, вказану раніше стосовно державних інституцій. І додає інші, говорячи спочатку, що при демократії корисно не дозволяти нікому обіймати посаду довічно. Адже, коли якась із посад буде такою, тоді менше людей матиме доступ до неї і користуватиметься рівністю й демократією. А ще (довічні) урядовці зможуть незмірно збагачуватися і завдяки власним статкам та впливу встановити тиранію. Тож (додає філософ), коли одна з інституцій відійде чи відхилиться від того, що встановлено стародавніми, — у самій (державі) необхідно зменшити вплив (урядовця) чи даної інституції на підставі закону. В такий спосіб до управління буде залучено більшість громадян з різних груп населення. Але розуміймо, що це стосується тих інституцій, де не вимагається особливої розсудливості й знань; скажімо, до (законодавчої) ради чи на посаду головнокомандувача (військом) слід обирати осіб, зважаючи на з'ясовані вище достоїнства (про що раніше мовив філософ). І Арістотель завершує:

"Отже, ось загальні ознаки, що характеризують демократичний лад. А випливають вони із засади права, як її розуміють з погляду демократії, а саме — із загальної рівноправності на підставі кількості".

Філософ узагальнює викладене, додаючи причину і говорячи, що (сказане) вище — певні загальні й характерні ознаки демократії. Усі ж ці ознаки, котрі, видається, притаманні демократії, і становище громадян у ній самій випливають із самої засади права. (Як з'ясовано вище), демократія означає, що всі на підставі кількості користуються рівністю, але не з огляду на чиєсь достоїнство. Рівноправність на підставі кількості полягає в тому, що багаті мають не більше прав до управління, ніж злидарі; і чеснотливі (громадяни) не більше, ніж невігласи; і (при ній) не панують тільки окремі особи, але всі почергово й однаковою мірою. Отож, коли стосунки в об'єднанні такі, вважається, ніби всі спілкуються на засадах рівності і (ще) свободи. А потім Арістотель говорить:

"І виникає головним чином той устрій, який визнається демократичним, і постає демократична держава. На підставі цієї рівноправності багаті ні в чому не мають переваг перед неімущими, верховна влада повинна належати не якомусь одному станові, а всім громадянам взагалі, на засадах рівності й кількості. В такому випадку, на думку прихильників демократії, в державі здійснюються засади рівності й свободи. Однак тут постає питання: яким же чином досягти цієї рівності? Чи потрібно статки п'ятиста осіб поділити між тисячею так, щоб ця тисяча могла зрівнятися у правах із п'ятистами? Чи, навпаки, не слід установлювати рівності у такий спосіб, але, зберігши поділ за статками, узяти потім порівну із числа п'ятисот і з числа тисячі й передати в їхні руки верховну владу в справах, пов'язаних з обранням посадових осіб і суддів? Виникає питання: чи буде такий державний лад задовольняти повною мірою засади справедливості при демократії, чи скоріше він буде ближчим до справедливості в тому випадку, коли в ньому верховна влада належатиме всьому народові?"

Отож, з'ясувавши ознаки й умови демократії, Арістотель у цій частині порушує певний сумнів. І стосовно цього він вирізняє три моменти. Спочатку, власне, порушує питання. Потім, розв'язуючи його, торкається думок декотрих учених і спростовує їх: "Прихильники демократії запевняють..." У третій частині він говорить: "Проте в обох випадках..." — розв'язуючи сумнів на підставі силогізму. У першій частині філософ порушує сумнів, який випливає з попередніх суджень. А було стверджено, що, коли всі однаковою мірою мають доступ до управління, і багаті не більше, ніж бідні (при такому демократичному правлінні), — вони мають ці права завдяки засадам рівності й свободи. Отже, Арістотель вважає, що тут виникає сумнів: оскільки в усякій державі чи політії з демократичним характером правління є багаті й бідні, і як одні, так і другі матимуть однаковою мірою доступ до обій-

мання посад, користуючись рівністю, свободою і справедливістю, то чи необхідно при розподілі почестей надавати їх, скажімо, одній тисячі бідних стільки, скільки п'ятистам багатих? І чи матиме тисяча (самих злидарів) стільки повноважень у розглядуваному нами об'єднанні, скільки мають п'ятсот багатих? Чи, може, робити це в інший спосіб? Взяти, приміром, тисячу бідних, з одного боку, і п'ятсот багатих — з другого, й поділити порівну у з'ясований вище спосіб. Потім з п'ятисот багатих узяти кількох на підставі виборів і кількох з тисячі злидарів (таким же чином), і вони у відповідній пропорції відноситимуться до тисячі, з одного боку, і до п'ятисот, — з другого. І, зібрані докупи, вони й матимуть верховні повноваження у розподілі загальних благ: у прийнятті рішень та справах, пов'язаних з виборами. Отже, постає сумнів: чи задовольнятиме якийсь із цих способів засади справедливості й рівноправності в демократичній державі, чи жоден з них (не задовольнятиме), а навпаки, більшою мірою це задовольнятиметься тоді, коли верховну владу віддати в руки народу, тобто щоб вона становила більшість і виконувала усі справи. А далі Арістотель каже:

> "Прихильники демократії стверджують, що справедливим буде рішення, прийняте більшістю; прихильники ж олігархії вважають справедливим рішення, схвалене тими, хто володіє більшою майновою власністю, тому що, на їхню думку, приймати рішення треба, керуючись розмірами власності".

Тут філософ торкається спочатку думок декотрих учених. Потім говорить: "Проте в обох випадках..." — відкидаючи обидва твердження. У першій частині він зазначає, що це питання тлумачать по-різному в демократичній і в олігархічній державах. Прихильники демократії стверджують, що справедливість і рівноправність панують тоді, коли рішення схвалюються більшістю, — мовляв, у такій державі верховні повноваження належать народові. І тому справедливість, як мовилося вище, пов'язана через (її) відношення до самої (більшості). При олігархічному правлінні справедливістю вважається те, що схвалюють декотрі особи, які володіють більшими статками. Тож прихильники цього устрою запевняють, ніби все треба співвідносити із багатством як із основною засадою в ньому. І Арістотель говорить:

> "Проте в обох випадках ми маємо справу з нерівністю й несправедливістю: коли прийняти олігархічну засаду меншості, то вийде щось на кшталт тиранії. Адже коли одна людина володітиме більшою власністю, ніж решта заможних осіб, то, за олігархічною засадою, саме ця одна й повинна управляти, що вважатиметься справедливістю".

Отже, Арістотель відкидає обидва твердження. І спочатку друге. Потім: "Коли ж погодитися..." — відкидає перше. У першій частині він говорить, що обидва з цих тверджень (наведених вище) виявляють

насправді певну нерівність і несправедливість (з огляду на мету). Так, коли в об'єднанні вважається справедливістю те, що служить інтересам небагатьох заможних осіб, то внаслідок цього державний устрій може перетворитися на тиранію. І пояснення цьому таке: коли справедливим буде те, що схвалюється багатими і неминуче має визначатися на підставі багатства; коли одна особа, володіючи значнішими статками, ніж решта, прийматиме рішення, і це вважатиметься справедливістю, — тоді все вирішуватиметься на підставі її волі. А це шлях до встановлення тиранії. Тобто, коли доводиться вирішувати на підставі суджень багатих (осіб), політія перетвориться на тиранію. А потім Арістотель говорить:

"Коли ж погодитися із демократичною засадою більшості, що ґрунтується на підставі кількості, тоді теж запанує несправедливість під час конфіскації майна багатих, котрі перебувають у меншості (про що, зрештою, говорилося раніше)".

Тут філософ відкидає перше твердження, бо, коли прийняти демократичну засаду справедливості, яка ґрунтується на рішенні більшості, — ця більшість, володіючи більшою силою і керуючись у своїх рішеннях напливом почуттів, чинитиме несправедливість, відбираючи майно у багатих, котрих (як про це говорилося у четвертій книзі) менше. А потім Арістотель каже:

"Отже, щоб досягти такої рівності, яка була б схвалена і демократами, й олігархами, розгляньмо докладно твердження, які висувають ті й інші, тлумачачи поняття права. Справді, і демократи, й олігархи запевняють, що постанови більшості громадян повинні мати вирішальне значення. Зрештою, з цим можна погодитись, хоча й умовно. Державу-бо становлять два складники — багаті та бідні; внаслідок цього постанови тих і тих чи їхньої більшості повинні мати вирішальне значення. Коли ж постанови одних і других відрізнятимуться протилежним змістом, тоді вирішальне значення матимуть постанови, схвалені більшістю з тих, хто володіє більшим майновим цензом. Наприклад, багатих — десятеро, бідних — двадцять; одна постанова схвалена шістьма з числа багатих, інша — п'ятнадцятьма бідними; до цих п'ятнадцятьох бідняків додалося п'ятеро з числа заможних, а до шести багатих — п'ятеро з числа злидарів; отже, на чиєму боці виявиться, після підрахунку голосів, перевага сукупного майнового цензу, постанова тієї сторони й повинна мати бути чинною. Однак, коли число голосів буде рівним, виникнуть труднощі, як це буває тепер, коли голоси в народному зібранні чи в суді діляться порівну; тоді треба вирішувати питання жеребом або в якийсь інший схожий спосіб".

Арістотель розв'язує завдання на підставі більшого засновку. Потім він говорить: "І хоч складно..." — спростовуючи можливий закид. У першій частині, висловлюючи сумнів і припускаючи засновок, а також з'ясовуючи його, філософ каже: із визначень чи тверджень про

поняття "право" й "рівність", які висувають і демократи, й олігархи на підставі кількості, необхідно з'ясувати кожне з них окремо. А вони погоджуються в тому, що справедливість панує, коли в політії чинне рішення, схвалене більшістю (у державі). Отже, це можна припустити, приймаючи таку думку відносно, а не в абсолютному розумінні, з певними застереженнями. Держава-бо неодмінно складається з двох частин: багатих та бідних. Внаслідок цього постанова вважатиметься чинною для тих і тих, коли вона прийнята на загальному зібранні або більшістю. Я не кажу — всіма, але більшістю з числа багатих та більшістю з числа бідних, — і їхнє рішення буде чинним для всієї держави. Коли ж трапиться, що думки (багатих, з одного боку, і вбогих — з другого) будуть протилежними, так що не всі багаті схвалюють певне (питання), але одні — так, другі — ні; і так само вчинять злидарі: одні схвалюватимуть одне, другі — інше (наприклад, шестеро з числа багатих ухвалюють одне рішення, і до них приєднуються п'ятеро з числа бідних; натомість зовсім протилежне рішення приймають п'ятнадцятеро убогих і четверо багатих), — у такому випадку поняття "справедливість" визначатиметься не у вказаний вище спосіб, але на підставі певної переваги, або чесноти, або заслуг з огляду на загальне благо. І тоді справедливість полягатиме в тому, що схвалює та частина, яка має перевагу на підставі реального співвідношення. Коли ж виявиться рівність, тоді, звичайно, виникне те саме ускладнення, оскільки обидві сторони, поділені порівну, зобов'язані прийняти рішення; а зважаючи на відсутність переваги якоїсь із сторін (у кількості), питання не буде вирішено. І тоді в обох випадках треба скористатися або жеребом (на чию користь він випаде), або ж якимось іншим способом, схожим на цей (жереб). Потім Арістотель продовжує:

> "І хоч складно відшукати істину в усьому, що стосується рівності й справедливості, все-таки це легше, ніж переконати тих, хто має ту чи іншу перевагу; слабші-бо завжди домагаються рівності й справедливості, сильні ж зовсім про це не турбуються".

Отже, філософ відкидає можливий закид. Адже хтось може зауважити, мовляв, обрання урядовців і розподіл благ належать до найважливіших питань у державі. І коли це вирішувати жеребкуванням чи в якийсь інший спосіб, може статися гірше; отже, такий спосіб неприйнятний. А тому висловлена думка навряд чи правильна. І філософ намагається відкинути жеребкування як вирішення справ, коли не виявиться (кількісної) переваги на чиємусь боці. Та, зрештою, хоч у наведеному прикладі домогтися правильного рішення досить складно, так щоб це відповідало засадам рівноправності й справедливості, необхідно одначе дійти остаточної думки. Ось чому, з огляду на те, що й логічні міркування мало дадуть у цій справі, краще-таки усунути

суперечності через жереб, ніж допустити управління багатих. Завжди-бо з двох зол слід вибирати менше. Адже одне зло — вдаватися до жеребкування, друге — допустити до управління тільки багатих. Однак менше з них — скористатися жеребом, ніж допустити, аби управляли багаті. Адже саме завдяки жеребкуванню буває, що при владі опиняються убогі (громадяни), і вони домагаються засад рівності й справедливості ще більше, ніж багаті. Останні ж через надмір своїх статків схильні до вчинення кривд, посилення свого впливу та всяких злочинств, зовсім не дбаючи про справедливість. Отже, з огляду на це, коли доводиться обирати щось одне, слід віддавати перевагу жеребові, ніж допускати до управління в демократичній державі тільки багатих. І Арістотель каже:

> "З чотирьох видів демократичного устрою найкращим ми визнали той, що посідає за порядком перше місце (як було сказано в попередніх книгах); причому цей вид демократії і найдавніший з-поміж решти. Я вважаю його першим згідно з поділом населення в державі на стани. Справді, найкращою частиною населення є селяни".

Припустивши умови й характерні ознаки та особливості демократії, філософ ставить перед собою завдання з'ясувати, з яких частин населення складається той чи той вид демократії. Свої міркування він ділить на дві частини і в першій з них доводить, з яких груп населення і яким чином утворюється найкращий вид демократії. В другій, говорячи: "Тому й демократію..." — виясняє те саме для решти видів. У першому питанні Арістотель вирізняє два моменти. Спочатку з'ясовує твердження. Потім розглядає, в яких випадках утворення демократичного ладу не пов'язане з труднощами: "Отже, неодмінно те..." Тут перше він ділить ще на три частини. Спочатку веде мову про те, які складники становлять найкращу демократичну державу. Потім говорить: "Для утворення..." — стверджуючи, на підставі яких законів утворюється і зміцнюється держава. Насамкінець розглядає, в якому співвідношенні до селян перебуває решта (частин) населення, з котрих утворюється найкращий вид демократичного устрою: "Далі за селянами..." І в першій частині філософ вирізняє два моменти, оскільки спочатку з'ясовує, з яких частин складається найкраща демократія. Потім доводить певне припущення: "Оскільки ця частина..." — І в першому питанні він спочатку з'ясовує твердження. Потім робить висновок, як певну поправку: "Тому й демократію..." — Отже, спершу він говорить, що, оскільки існує чотири види демократії, то (як і зазначалося вище) найкращим з-поміж них за порядком буде перший. Взагалі-то найкраща форма державного устрою — царське правління, де влада належить одній особі. За нею йде аристократичний лад, де управляє нечисленна група чеснотливих. Далі за ними йде політія, де панує більшість (громадян), причому з войовничим характером. По-

тім — ось цей вид демократії, де управляє більшість селян, котрі обробляють землю. Решта видів (демократії) відхиляються від неї (як і було сказано у четвертій книзі). Селянський (вид) демократії — найдавніший з-поміж решти. Саме в давнину більшість народу становили селяни. Отже, я сказав, що це перший вид, оскільки він утворюється з першої, і то найкращої, частини, до якої належить і селянський (клас), коли допустити поділ усіх громадян на селян і неселян. І в цьому є зерно істини, адже найкраща і перша демократична політія складається з найкращої і першої групи громадян; а перший і найкращий клас (чи частина) — селяни. Отже, перший і найкращий вид (політії з демократичними засадами) складається із селян. А далі Арістотель говорить:

> "Тому й демократію без труднощів можна утверджувати там, де народ становлять селяни або скотарі".

Отже, філософ робить висновок, вносячи доповнення: оскільки найкраща частина народу — селяни, то буває, що демократію легко утвердити там, де проживає саме така частина громадян. Адже з найкращої матерії з хорошою будовою виникає найкращий витвір, і у випадках з природою, і у випадках з мистецтвом. І Арістотель провадить далі:

> "Оскільки ця частина не володіє значними статками, вона не в змозі часто брати участь в народних зібраннях, бо віддається своїм справам, аби мати усе необхідне для прожиття, не встряючи в чужі діла. Селянам приємніша особиста праця, а не державна діяльність чи питання, пов'язані з управлінням, оскільки відбування служби не дає значних матеріальних вигод. Більшість-бо людей прагне швидше здобути гроші, а не почесті. Доказом цього є те, що ця маса і в давнину переносила тиранію, і тепер терпить олігархію, аби лишень їй ніхто не заважав займатися справами і не відбирав того, що їй належить. За таких умов одна частина селян швидко багатіє, друга ж терпить нестатки".

Арістотель доводить висунуте твердження про те, що селянський клас становить найкращу частину населення. І спочатку він аналізує це. Потім робить висновок, який і намагався вивести: "Отже, неодмінно..." Перше він доводить на підставі трьох засновків, відповідно до чого й ділить питання на три частини. Спочатку він стверджує, що селяни — найкраща (частина), оскільки виникла в природний спосіб. Потім говорить: "Селянам приємніша..." — твердячи, що селяни не переймаються надмірними бажаннями. Насамкінець стверджує, що в них відсутнє надмірне честолюбство: "А ще, коли у селян..." У першій частині філософ говорить, що селяни, не маючи значних статків, не мають особливо багато часу, аби полишати свої заняття, з яких вони живуть (а необхідно ж обробляти землю). Оскільки вони не можуть вивільнитися від зовнішніх дій, то їм не випадає мати справу з

рештою необхідних занять, наприклад, відвідувати народні зібрання. І тому вони не такі вдатні до всіляких вигадок, щоб, підтримуючи зв'язки, вишукувати способи дій проти багатих і правителів. (Зазначимо, що) там, де менше усіляких хитрощів, політична діяльність буде досконалішою. Потім філософ доводить, що ця частина населення найкраща тим, що для них відсутні якісь пожадливі бажання. Говорячи, що такі люди не мають досить необхідних засобів для хорошого існування, (філософ наголошує), що з цієї причини вони змушені займатися своїми справами, тобто працювати на полі. Відтак, працюючи на землі, селяни не мають пожадливих інтересів до чужого майна. Мешкаючи у сільській місцевості, заглиблені у свої справи, вони не зазіхають на чиїсь статки і майно правителів, а тому, не звертаючи уваги на чуже, не виявляють корисливості; навіть більше, їм приємніше братися до власних справ, ніж устрявати в державні питання чи управління. Тож там, де вони панують, не трапляється такого, щоб при цьому правлінні чи в цій (селянській) державі спостерігалося невтримне збагачення. Селянський люд намагається здобувати засоби на існування більше, ніж почесті. Тож (стверджуймо), що для них таке заняття необхідніше, і доказом цього є те, про що вже йшла мова. Так, у давнину (селянам) доводилося зазнавати гноблення з боку жорстоких тиранів, олігархів, та й донині багато хто терпить їх, аби лишень не заважали їм у їхніх справах і не відбирали багато з їхнього статку. Ось так, беручись до власних справ, декотрі з них швидко багатіють. Решта ж (також не злидарі) теж не зазіхають на чуже, тому вважатимуться кращою (частиною) в управлінні, оскільки вони рідше бунтують і не вдаються до особливих крадіжок чи грабунків. А це одна з причин занепаду державного устрою, як про це й мовилося у п'ятій книзі. А потім Арістотель говорить:

> "А ще, коли у селян і є честолюбство, то воно задовольняється наданням їм вищих повноважень у справі обрання посадових осіб та нагляду за ними. А коли у деяких демократичних державах, як, наприклад, у Мантінеї, селяни не беруть участі в обранні урядовців, а таке право належить тільки декотрим вибраним, яких обирають по черзі із загалу громадян, — все одно решта з них має право бути членами ради, що повністю задовольняє їх. Той устрій, який був колись у Мантінеї, треба також визнати одним з видів демократії".

Тут Арістотель доводить те саме, що селяни не мають честолюбних намірів. І спочатку він з'ясовує це. Потім робить висновок-поправку, говорячи: "А ще..." У першій частині філософ стверджує, що, оскільки народ завжди має певні бажання в здобутті почестей, і це (як видно у другій книзі "Риторики") пояснюється людською природою, їхні (тобто селян) прагнення задовольняються тим, що в деяких демократіях їм належать повноваження у справі обрання властей і нагляду за

ними, — і це найбільше, (чого вони вимагають). В решті ж (демократичних) держав селяни хоч і не беруть участі в обранні посадових осіб, однак їх це повністю влаштовує, бо урядовців у них призначають почергово, з числа усіх громадян, без огляду на їхній стан, як, наприклад, цього дотримуються в Мантінеї. В інших державах такий народ задовольняється своєю участю в діяльності законодавчого органу, який розглядає всі справи. І вже те, що він має верховенство у прийнятті рішень, — цього досить, аби задовольнити свої (вказані вище) прагнення. А ще у них є певні повноваження, приміром, у справі обрання й нагляду над (діяльністю) інституцій; а те, що вони мають доступ до незначних посад і мають верховенство у законодавчій інституції — є немовби прикрасою і свідченням хорошого стану справ при демократичному правлінні, от як це спостерігається у Мантінеї. Далі Арістотель каже:

> "А ще для цієї, названої вище, форми демократії корисним буде такий порядок: треба встановити так, аби весь народ брав участь у виборах посадових осіб, приймав звіти від них, виконував обов'язки суддів. Проте найвищі органи влади заміщуються шляхом виборів та на підставі майнового цензу, і що вища посада, то більший ценз необхідний для цього; однак, з другого боку, звертається увага на здатність особи брати на себе важелі правління".

Отже, Арістотель робить висновок для розкриття твердження, яке він висунув як поправку. Потім з'ясовує суть такої держави: "Звичайно ж, держава..." Отже, спочатку він говорить, що, оскільки все мовлене пов'язане скорше з прикрасою, корисно при пануванні демократії для підтримання хороших стосунків додержуватись такого порядку, аби селяни мали повноваження у справі обрання посадових осіб, нагляду за ними і виступали в ролі суддів, коли урядовці вдадуться до порушень. На вищі ж посади ліпше обирати тих, у кого більше переваг, — наприклад, у чеснотах чи походженні, — або жодна з цих (почесних) переваг не береться до уваги, а головним чином здібності людини, коли, звичайно, вона не обтяжена нестатками і має можливості для дозвілля. І Арістотель говорить:

> "Звичайно ж, держава з такими засадами діяльності матиме справедливе правління, бо органи влади завжди складатимуться з найкращих громадян, що не суперечитиме волі народу, який не заздрить чеснотливим. Останні ж і здатні (громадяни) теж не матимуть нічого проти такого стану справ, бо не коритимуться гіршим за себе. Свої ж обов'язки в інституціях вони виконуватимуть згідно із законом, боячись покарання, оскільки зобов'язані звітувати перед іншими людьми. Отже, певна залежність від решти і відсутність можливості робити все що заманеться — річ корисна; надати ж повну свободу дій і можливість чинити за своєю волею означає потурати усякій ницості, на яку здатна людина".

Таким чином, Арістотель з'ясовує висунуте вище твердження. Потім вносить певну поправку до свого міркування: "Відтак неодмінно..." У першій частині філософ говорить, що, дотримуючись таких (указаних вище) настанов, можна досягти в державі хороших порядків, завдяки чому об'єднання (громадян) матиме користь. По-перше, від діяльності самих інституцій, бо коли управлятимуть кращі люди (на підставі свого почесного становища) або ж вихідці з простолюду, тоді останній не зчинятиме бунтів і не пройматиметься заздрощами до чеснотливих. Знатних також задовольнятиме такий стан речей, оскільки з огляду на чесноти посадових осіб вони, попри власну неучасть в управлінні, коритимуться не гіршим за себе. А ще урядовці виконуватимуть свої обов'язки краще, зважаючи на те, що певні особи в державі чинитимуть нагляд і запобігатимуть зловживанням. Отже, в цій державі нагляд й усунення зловживань (з боку посадових осіб) — річ корисна, тому урядовці не матимуть змоги чинити на власний розсуд; інакше-бо, в умовах вседозволеності, неможливо буде стриматися від незмірних бажань, що притаманні всякій людині. Потім Арістотель каже:

> "Відтак неодмінно виходить те, що найкорисніше для держави буде надати важелі правління чеснотливим людям, котрі помилятимуться менше і зовсім не обмежуватимуть прав народу".

З цих міркувань філософ робить висновок-поправку: із сказаного зрозуміло, що, коли дотримуватися цих настанов, для держави буде величезна користь. Мова йде про те, щоб у ній правили чеснотливі й справедливі особи, котрі не чинитимуть якихось зловживань, боячись покарання і звітності перед народом; або ж таких явищ поменшає, оскільки в інституціях працюватимуть кращі люди. І Арістотель продовжує:

> "Звідси видно, що описана нами форма демократії найкраща, і зрозуміло, з якої причини: тому що при ній народ виявляє певну мораль".

Отже, Арістотель робить загальний висновок на підставі викладеного: описаний щойно спосіб правління найкращий для демократії, оскільки народ, з якого складається така держава, найкращий. А потім Арістотель говорить:

> "Для утворення селянського стану дуже корисними будуть деякі закони, що мали чинність у давні часи в багатьох державах. Зміст цих законів такий: заборонялося будь-кому володіти земельною ділянкою, розміри якої перевищують встановлені межі, або ж землю можна було придбати лише у певній місцевості навколо міста й акрополя".

І Арістотель стверджує, якими законами треба користуватися для існування селянського класу. І свої міркування він ділить на чотири

частини (на підставі чотирьох законів, які наводить, вважаючи їх корисними для селян). Друга частина: "В давні часи..." Третя: "Ще й досі існує..." Четверта: "Уникнути багатьох..." У першій частині філософ говорить, що для утворення селянського класу у названій вище демократії корисні певні закони, видані ще в давні часи. Перший із них забороняв будь-кому володіти земельною ділянкою в розмірах понад установлені межі. Адже коли б дозволялося таке і кожен мав би змогу придбати ділянку землі (в необмежених розмірах), відбувалося б незмірне збагачення, відтак селяни як клас зникли б. І навіть коли за законом дозволялось користуватися земельними ділянками у більших розмірах, то не в місцевості поблизу міста, а на чималій відстані. В такому випадку кожен намагався осісти у віддаленішій від міста місцевості, відтак не мав особливих можливостей щось вигадувати (проти держави) і чинити шкоду. А далі Арістотель каже:

> "В давні часи у багатьох державах був чинним закон, за яким заборонявся взагалі продаж початкових наділів".

Тут Арістотель з'ясовує другий закон і говорить, що в багатьох державах у давнину існував закон, за яким (для користі в даному питанні) не дозволялося продавати чи відчужувати первісні спадщини, одержані від предків; от як Ізраїль законом не дозволяв взагалі відчужувати спадщину, не забороняючи, однак, віддавати її під заставу на певний час. Відтак одні були певні, що не зубожіють, другі ж не могли безмежно збагачуватися. І Арістотель провадить далі:

> "Ще й досі існує закон, який приписують Оксилові і згідно з яким певну частину земельної власності (ні за яких умов) не дозволялося віддавати в заставу".

Арістотель з'ясовує третій закон, говорячи, що в давнину був ще один закон, який приписують Оксилові, за змістом схожий із попереднім; тобто заборонялося (громадянам) обмінювати певну частину землі, якою хтось володів, або віддавати під заставу за боргові забов'язання. Суть цього закону така, як і попереднього, хіба що цей зменшував розміри земельної ділянки більшою мірою, ніж той. Адже той закон взагалі забороняв продаж землі, яка була власністю. А цей, дозволяючи заставу, зберігав право власності. Потім Арістотель говорить:

> "Уникнути багатьох зловживань можна й тепер, скориставшись законом афітейців, корисним у такому випадку. Афітейці-бо, хоча й численні, володіють невеликою місцевістю, однак тут усі — землероби. Земельна власність у них обкладається податками, але не вся, а поділена на такі дрібні частини, що навіть майновий ценз у бідняків вищий від необхідного (цензу)".

Отже, Арістотель з'ясовує четвертий закон, говорячи, що селянам у пригоді можуть стати закони й постанови, якими користуються афітейці. А користь тут така: у цій країні, попри велелюддя і незначну територію, усі громадяни належать до селянського класу. Власники земельних ділянок, розміри яких перевищують установлену межу, за законом давали частину для цензу біднякам або ж, маючи значні ділянки, ділили їх на окремі частини, собі залишали у встановлених законом розмірах, а решту віддавали, як зазначено вище. Ось таким чином злидарі, отримавши решту, мали відповідний майновий ценз, ба більше, у них він виявлявся вищим від установленого. А потім філософ каже:

> "Далі за селянами найкращою частиною народу вважається та, котра належить до скотарів, які живуть завдяки розведенню худоби. Багатьма сторонами скотарство пов'язане з рільництвом; та й для військової служби скотарі, з огляду на свій тілесний гарт, найпридатніші: завдяки способу життя, який вони ведуть, вони можуть довго перебувати просто неба".

Арістотель розглядає, як розподіляється решта частин держави відносно селян. І в своїх міркуваннях вирізняє три моменти. Спершу він зазначає, що найкраща після селян частина — скотарі-пастухи. Далі стверджує, що решта частин населення гірша від них: "Решта ж груп населення..." Тож спочатку він говорить, що найкраща після селян-рільників частина та, котра складається з пастухів-скотарів, які живуть завдяки скотарству. Багатьма сторонами вони схожі на рільників: наприклад, і ті, й інші, з огляду на свій рід занять, змушені проводити час поза містом (одні — у полі, другі — доглядаючи худобу). А ще ця частина населення більше загартована і навчена військових справ, ніж та, що веде осідлий спосіб життя, адже їм доводиться стерегти худобу від вовків і розбійників. Додаймо й те, що скотарі вирізняються статурою, фізичною дужістю, добре переносять холод, удатні мисливці, здібні у військових справах. Недарма Вегецій у книзі "Військова справа" стверджує, що найкраще військо те, яке становлять мисливці, різники й ремісники. І Арістотель продовжує:

> "Решта ж груп населення, з яких складаються всі інші демократичні держави, поступаються цим обом. Адже і ремісники, й торговці, й поденники ведуть недостойний спосіб життя, не пов'язаний з виявом чеснот".

Отже, Арістотель стверджує, що решта груп населення за своїми якостями багато в чому поступаються першим двом. І свої міркування він ділить на дві частини, з огляду на два пояснення, які наводить. Друга з них: "До цього додається..." У першій частині він говорить, що решта груп населення (наприклад, торговці, які займаються купів-

лею-продажем на ринках, — а ці справи належать до нікчемних занять), заробляючи на прожиття своєю працею, значно поступаються у якостях першим двом (групам). Їх мало турбує розумний спосіб життя, тим більше що їхня діяльність зовсім не спрямована на досягнення чеснотливості. Отож у названих вище частинах населення ми бачимо протилежне, тому вони й значно поступаються тим (першим). А потім Арістотель говорить:

> "До цього додається ще й та обставина, що всі вказані групи населення, постійно крутячись на ринкових майданах і в місті, без труднощів можуть брати участь у народних зібраннях. Селяни ж, навпаки, живучи розкидано в сільській місцевості, рідко зустрічаються один з одним, зрештою, вони й не мають потреби в таких зустрічах".

Філософ наводить друге пояснення, а саме: торговці, постійно перебуваючи біля інституцій, часто влаштовують зібрання, на яких затіюють усілякі змови проти правителя, перекручено трактуючи становище (в державі), аби з цих зібрань мати для себе вигоду. Саме вони й намагаються розхитати державний устрій, не маючи здатності до управління. Натомість селяни, котрі мають оселі, розкидані по сільській місцевості, де вони обробляють землю, неохоче приходять на зібрання, оскільки для цього їм довелося б полишити необхідні справи. Зрештою, вони й не мають потреби в таких зібраннях, через те що вони більше турбуються про необхідні засоби для існування. І далі Арістотель говорить:

> "В тій державі, де орна земля лежить на значній віддалі від міста, легше можна утворити і справедливу демократію, і політію. Народ у такому випадку змушений селитися на полях, немов у колоніях".

Тож Арістотель із сказаного робить висновок, де можна утворити хорошу демократію. І спочатку він з'ясовує це. Потім наводить свідчення: "Тому, навіть коли..." Тобто спочатку філософ говорить, що в державі, де орна земля лежить далеко від міста, — легко утворити демократичне правління. І пояснення цьому таке: оскільки цей народ змушений будувати собі оселі подалі від міста й селитися в них: то (селяни) рідко сходяться на зібрання. Отож вони й не вигадують якихось підступів проти державців, і ті управляють в умовах миру. А потім Арістотель каже:

> "Тому, навіть коли в державі і є торговці, вони не можуть панувати на народних зібраннях без залучення того народу, який проживає розкидано в сільській місцевості".

Таким чином, Арістотель наводить свідчення для спростування можливого закиду. Адже хтось може закинути: мовляв, хоч селяни не часто мають можливість приходити на зібрання через вказану вище причину, але торговці і звичайний люд не хочуть влаштовувати зіб-

рань, отже, виникає певна суперечність із твердженням. Тому, ніби для спростування цього, він говорить: хоч ринковий люд не проти того, аби влаштовувати часто зібрання, однак корисно постановити чи видати закон з метою обмежити подібні зібрання, де вони мали б можливість обговорювати важливі справи без участі тих, хто проживає на околиці міста. З цього буде подвійна користь. По-перше, зібрання скликатимуться рідше, бо ж селяни, проживаючи за містом, не часто можуть сходитись на них через віддаленість і зайнятість. По-друге, (торговці) й решта ринкового люду не озлоблюватимуться такою мірою, а відтак стануть кращими, бо притлумлюватимуть у собі зло й нерозсудливість. І Арістотель продовжує:

> "Отож тепер уже сказано, яким чином треба утворювати найкращу й першу демократію; зрозуміло також, яким повинно бути впорядкування й решти видів демократії. Ці види можна вважати відхиленнями від найкращого і початкового, і гірша частина простолюду, відповідно, буде їхньою відмітною ознакою".

Отже, встановивши, з яких причин і яким чином можна утворити найкращу демократію, Арістотель з'ясовує, з яких причин і яким чином утворюється й решта видів демократії, гірших (від першої) і не так впорядкованих. І тут він вирізняє два моменти. Спочатку коротко торкається питання, завдяки чому і яким чином утворюється решта видів (демократії). У другій частині говорить: "Що ж до крайньої ..." — зупиняючись на останній і найгірше впорядкованій демократії. У першій частині він доводить, що із сказаного вище зрозуміло, у який спосіб утворюється найкращий вид демократії, і наскільки в ній хороша система правління, і чому вона перша за своєю природою. З цього можна також зрозуміти, яким чином утворюється решта видів демократії. Так, коли найкраща демократія утворюється з найкращої частини громадян і ґрунтується на досконалій системі правління, узгодженій з інтересами (населення), то решта відхиляється від неї, одні — меншою, другі — більшою мірою. Зрозуміло й те, що внаслідок відхилення при владі неминуче буде народ з гіршими якостями, а сам устрій (з огляду на міру відхилення від правильного) буде недосконалим більшою чи меншою мірою. Відтак, що гірше впорядкована демократія (порівняно з її першою формою), то зіпсованіший народ. Невпорядкована ж демократія зумовлюється такою самою невихованістю громадян (наприклад, її останній вид найгірший, оскільки народ при такій демократії зовсім невихований). Ось така відмінність існує між окремими видами демократії (як це було з'ясовано у четвертій книзі). А далі Арістотель говорить:

> "Що ж до крайньої демократії, де весь народ бере участь у державному управлінні, то її (устрою) неспроможні витримувати всі

громадяни; зрештою, їй важко проіснувати триваліший час, коли самих порядків не підтримати законами й добрими звичаями. Про те ж, що веде до краху і цієї, й решти форм державного устрою, майже все сказано раніше".

Тут Арістотель зупиняється на (розгляді) крайньої демократії. І спочатку він торкається того, що вона, з огляду на свою суть, короткочасна. Потім говорить: "Але, щоб установити..." — стверджуючи, які засоби найкраще підтримують її. У першій частині філософ твердить, що останнього (крайнього) виду демократії не можуть добре переносити всі, хто проживає у цій державі, — бідні й багаті, знатні й особи нижчого стану, коли, зрештою, не узгодити в такій державі порядки з кращими законами та звичаями. І пояснення тут таке: в цій (демократичній) державі управляє весь народ, виступаючи мов одне ціле, і рішення приймаються згідно з його волею. В таких державах спостерігається, що народ, маючи владу, виявляє нерозсудливість і невихованість, керуючись у своїх діях скорше почуттями, ніж розумом; відтак у державі зазнають утисків авторитетні й кращі особи, порушується законність, що може призвести до її загибелі. А стосовно чинників, які руйнують державу з тим чи тим видом демократії, то про них з'ясовано вище майже все — як у загальних рисах, так і конкретно, на прикладах. Філософ вживає слово "майже", оскільки деяких моментів (з цього питання) він ще не торкався. І Арістотель каже:

"Але, щоб установити цю крайню демократію та зміцнити у ній простолюд, який управляє, звичайно до числа громадян залучають якомога більше осіб і дають права не тільки законнонародженим дітям, але й позашлюбним, і тим, у кого один з батьків, тобто батько або мати, були громадянами. Саме такий народ найбільше годиться для цього виду демократії".

Отже, Арістотель стверджує, яким чином можна підтримати цей устрій, і свої міркування ділить на дві частини, оскільки спочатку повчає, якими способами треба цього домагатися. Далі він говорить: "Отож саме так..." — і з'ясовує, яким чином, послаблюючи таку державу, можна одночасно підтримати її. Стосовно першого він називає чотири чинники, які треба брати до уваги, аби зміцнювати цей устрій ще в час його утворення. Другий з'ясовує, коли говорить: "А ще для крайньої демократії..." Третій: "Нарешті..." Четвертий: "А також надання..." Щодо першого філософ з'ясовує спочатку перше свідчення. Потім, коли говорить: "Отож звичайно..." — повчає, яким чином можна зробити устрій з поміркованішими засадами. В першій частині він говорить, що для зміцнення цього виду демократії і посилення впливу демосу правителі зазвичай запосять до списків громадян і багатьох чужинців, а подеколи й тих незаконнонарод-

жених, наприклад, позашлюбних дітей, у яких хтось із батьків був громадянином. Цей чинник сприяє зміцненню такого виду демократії. Надавши багатьом права громадянства, такий народ набуде значнішого впливу, відтак легше боротиметься із підступами багатих і тими, хто прагнутиме встановити тиранію. А потім Арістотель говорить:

"Отож саме так навчилися чинити демагоги. Але так робити можна до тих пір (тобто допускати в число громадян таких осіб), поки народ не перевищить загальної кількості знатних і "середніх" (громадян). І захоплюватися цими заходами не слід, бо можна порушити відповідне співвідношення і цим самим розладнати державний устрій; знатні, котрі й так важко переносять таку демократію, ще більше ремствуватимуть (що й стало причиною заколоту в Кірені). Коли зла небагато, на нього можна не звертати уваги, та коли його багато — воно впадає у вічі".

Арістотель роз'яснює, яким чином треба зробити цей закон поміркованішим, оскільки додержання його за будь-яких умов не завжди корисне. І говорить, що демагоги, власне, звикли чинити саме так, (як і мовлено). Однак (зазначає філософ) інколи це корисно робити, інколи ж — ні. Так, коли в об'єднанні є знатні й середні (громадяни), то корисно, аби простолюд для кількісної переваги залучав чужинців до числа громадян, аж поки їхня більшість виявиться вирішальною. Одначе надто збільшувати таке співвідношення шкідливо з двох причин. По-перше, коли число прибульців значно перевищуватиме народ, в державі може зчинитися безлад, оскільки чужинці загалом поводяться нерозсудливо, переважно не виявляють чеснот, не привчені до порядків у державі. І тому з їхньою допомогою можна посилити владу, але і в державі може зчинитися безладдя, що згубно для її існування. По-друге, надання громадянських прав багатьом іноземцям завжди непокоїть знатних і можновладців, котрі й так невдоволені існуючим устроєм, оскільки біля державного керма часто опиняються особи із сумнівними достоїнствами. Саме це й стало причиною заколоту в Кірені, де до влади було допущено надто багато вихідців з простолюду. Коли б там мова йшла про незначну кількість чужинців, то знані в державі особи не виявляли б такої тривоги. Усілякі-бо дрібниці (пов'язані із злом) не беруться до уваги, оскільки до них звикли у такій демократії, заплющуючи очі на дріб'язкове неподобство. Однак неістотні, на перший погляд, моменти інколи переростають у неабияке зло, на що неможливо заплющити очі, і тому це викликає невдоволення. І Арістотель продовжує:

"А ще для крайньої демократії корисні ті постанови, які видав в Афінах Клісфен, маючи на меті посилення демократії; те саме робили й засновники демократичного устрою в Кірені. З одного боку, необхідно заснувати більше нових філів і фратрій, з другого — приватні святині

об'єднати в кілька громадських святинь, і взагалі вигадати так хитро, аби всі стани в державі в міру можливості змішалися між собою, а попередні товариства розпалися".

Тут Арістотель наводить друге свідчення, ведучи мову про ті постанови чи правила, які видав для афінян Клісфен з метою розвитку і зміцнення їхнього державного устрою; або ті постанови, що їх видали засновники демократії в Кірені. В обох випадках було досягнуто узгодження законів із засадами зміцнення державного устрою. Один з них полягав у тому, що в об'єднанні створювали нові філи, приймаючи туди той чи інший рід, або ж через родичання відновлювали і збільшували ті, що занепали. Далі: численні приватні товариства було зменшено в кількості і перетворено на громадські, так що до кількох громадських об'єднань було залучено багатьох громадян. І взагалі, можна вдаватися до всіляких заходів, аби тільки в державі усе якомога більше змішалося між собою, або ті ж філи через родичання й утворення громадських святинь, або ж завдяки заснуванню державних товариств. Відтак, підтримуючи дружні стосунки, усі почуватимуться певніше, бо ж чесноти всього люду, з'єднаного в одне ціле, значно перевершують чесноти окремої особи. Але, чинячи так, пильнуймо, аби в державі дотримувалися тих самих звичаїв і законів, що й раніше, бо коли із зміною філ і фратрій зміняться закони і звичаї, то неминуче зміниться й сам державний устрій, — тобто їх треба узгоджувати із формою устрою (про що йшла мова у третій книзі). А далі Арістотель говорить:

"Нарешті, усі ті заходи, до яких удаються тирани, мабуть, застосовуються і при демократії; тобто йдеться передовсім про вільне становище рабів, жінок і дітей, — звичайно, до такої міри, аби це не вважалося шкідливим".

Отже, Арістотель наводить третє свідчення, показуючи, які постанови тиранів видаються корисними для цієї демократії. Бо цей спосіб правління — немовби певна тиранія; наприклад, закони про вільне становище рабів, — тобто мова про безпосередню владу правителя над ними (що притаманно для тиранії); так само про владу над жінками і дітьми, бо ж для них (державців) вигідно, щоб раби були налаштовані проти господарів, і жінки проти чоловіків, а діти проти батьків. І тирани видають (подібні) постанови з метою здобути більшу прихильність у дітей, жінок і рабів, котрі в усій своїй сукупності становлять значну частку в державі. І з подібних мотивів це корисно запровадити у вказаній вище демократії. Але розуміймо, що в усьому так чинити недоцільно. Установлення такої влади в державі виправдане стосовно жінок, рабів і дітей, наскільки вони можуть вчинити опір, відповідно, своїм чоловікам, господарям і батькам та розколоти

громадян. Отож установлення певних способів управління обґрунтоване щодо тих осіб, котрі у своїй діяльності можуть похитнути владу. Воно годиться в небагатьох і до того ж у незначних справах, хоч загалом подібні дії за своєю суттю є злом і в цілому шкідливі. І філософ продовжує:

> "А також надання свободи кожному жити за його бажаннями і без страху. Усе це сприятиме зміцненню крайньої демократії, оскільки для багатьох приємніше жити поза певним порядком, ніж із здоровим глуздом".

Тут Арістотель розглядає четвертий момент, говорячи, що для зміцнення такого правління правителям корисно вдавати, нібито у державі підлеглі живуть, як їм заманеться, не зазнаючи покарання за будь-які свавільні вчинки. Це особливо сприяє зміцненню такої держави, бо ж значно приємніше жити без усякого розуміння дисципліни, аніж вести поміркований і чеснотливий спосіб життя. Адже людям у багатьох випадках бракує саме здорового глузду. Відтак і спосіб їхнього життя позбавлений розсудливості й почуття дисципліни. Розумом керується зовсім небагато людей, тому й порівняно невелика кількість громадян привчена вести поміркований спосіб життя. А більшість — невихована, тому для них приємніше жити без усякого послуху, до чого вони звикли. І тому вони підтримують більше ту державу, де їм дозволяється жити для власного задоволення. І зауважимо, що філософ не говорить, ніби такий стан справ допустимий у цій державі, він стверджує, що життя за власним бажанням означає розлад держави. Тому подібний спосіб життя неприпустимий, і закони повинні стояти на перешкоді цьому. Звичайно, інколи, зважаючи на моральні якості особи чи на оточення правителя, можна вдавати, ніби такий стан справ припустимий, — це завдаватиме менше шкоди державі; насправді ж допускати цього не можна ні за яких умов, навіть незначною мірою. Ось чому автор у шостій книзі "Етики" глибше й переконливіше розкриває це: той правитель, котрий законом закріпив такі вільності або допустив їх хоча б незначною мірою, не будує держави, а руйнує її, як то вчинив Магомет, унаслідок чого за короткий час цей закон (про вільності) підтримало багато людей, оскільки їм було приємніше жити без дисципліни й порядку. А потім Арістотель говорить:

> "Для законодавця й осіб, котрі бажають заснувати такий чи подібний державний устрій (демократію), треба брати за мету не тільки його утворення, але більшою мірою вживати заходів для його збереження. Адже будь-якому урядові не складно утриматися при владі день, два, а то й три. Тож необхідно, виходячи з наших попередніх міркувань про заходи, які зберігають державу, та про причини, які ведуть до її загибелі, намагатися убезпечити державу, оберігаючись, з

одного боку, від тих чинників, які її руйнують, а з другого — видавати такі закони, писані й неписані, котрі містили б у собі розпорядження, що особливо сприяють збереженню державного устрою. І при цьому не берімо до уваги те, що в інтересах демократії чи олігархії здатне надавати державі якнайбільшого її вияву (демократичного чи олігархічного), а зважаймо на те, що може забезпечити державі найдовше існування".

Отже, Арістотель повчає, якими заходами (скорше через її послаблення) можна підтримати таку демократію. І він торкається тих (значніших) переваг, які дає цей спосіб порівняно з попереднім. Далі він каже: "Нині ж..." — наводячи кілька прикладів. У першій частині філософ говорить, що в обов'язки законодавців і тих, хто хоче зберегти цю державу, входить не тільки робота над її утворенням і заходи щодо її посилення, а й турботи про те, яким чином зберегти якнайдовше цю форму демократії. Адже будь-якому урядові неважко протриматися певний час, скажімо, один чи кілька днів, за умови, коли устрій більш-менш упорядкований. Складніше зберегти владу на тривалий період. А тому згадаймо, які чинники (їх розглянуто у п'ятій книзі) рятують чи руйнують державу, і постараймося (що й радить Арістотель) зміцнити її за допомогою законів, звичаїв (писаних і неписаних), які рятують державу; і при цьому не так важливо те, яким чином той чи інший закон виявляє демократію чи олігархію, як те, які заходи сприяють існуванню держави (про що філософ вів мову у п'ятій книзі). А там він наводив численні приклади, коли начебто притаманні демократії риси насправді руйнують і демократію, й олігархію. Отже, корисніші ті заходи, завдяки яким демократія зберігається краще, хоча вони певним чином і послаблюють її (чи устрій). А далі Арістотель каже:

"Нині ж демагоги, догоджаючи народові, часто влаштовують конфіскації майна, порушуючи судові справи. Тому ті, хто дбає про збереження державного устрою, повинні протидіяти цьому, видаючи відповідні закони, в силу яких майно засуджених не підлягає конфіскації на користь держави, не усуспільнюється, а вважається священним. Тоді, боячись покарання, ніхто не насмілиться вчинити злочин, та й народ не прийматиметься великим бажанням робити позови, оскільки не матиме від цього ніякої користі".

Арістотель наводить свідчення, які стосуються послаблення самої демократії. І спочатку він говорить про розподіл суспільних благ, надбаних шляхом конфіскації. Потім каже: "А ще треба..." — розкриваючи решту моментів, які пов'язані із зібраннями й судами і до яких слід вдаватися. У першій частині він говорить, що ті, хто належить до демагогів, намагаючись здобути прихильність народу, часто влаштовують судові процеси над багатими з метою конфіскувати їхнє майно нібито на користь злидарів; тож, маючи на меті заподіяти шкоду

заможним, вони відбирають статки у заможних (осіб), розподіляючи їх серед бідняків. Трапляється-бо, що народ з любові до багатства інколи виявляє нерозсудливість у своїх рішеннях. Отже, той діяч, котрий має на думці тільки одне — зберегти демократію — повинен запобігати таким явищам і законами чи постановами намагатися чинити протилежне, а саме: аби з конфіскованого майна притягнутих до суду громадян нічого не розподілялося серед народу, а присвячувалося Богові та вважалося священним. Відтак ті, хто прагне вчинити комусь несправедливість, боятимуться вдаватися до таких заходів не менше, ніж якби вони мусили робити це, оскільки надії виграти справу будуть рівними в обох сторін. Своєю чергою, народ рідше порушуватиме судові позови і прийматиме ухвали, бо не плекатиме надій на виграш, тобто на здобуття вигод від присуду. А потім Арістотель говорить:

> "А ще треба якомога зменшувати кількість судових процесів, установивши покарання за безпідставні позови, — а вони чиняться зазвичай проти осіб знатного стану. Слід влаштовувати так, аби всі громадяни ставилися з якнайбільшою прихильністю і до цієї форми правління; коли ж досягти цього не можна, то принаймні слід робити так, аби на верховних правителів не дивилися мов на ворогів".

Тут Арістотель наводить свідчення на прикладі із судовими процесами. Розуміймо, що ступінь покарання мусить відповідати ступеню провини, як визначено законодавством. Щодо порушень, то одні з них учинені таємно, інші — відкрито, привселюдно, тому іноді треба карати таємно, іноді — привселюдно; скажімо, таємні злочинства — таємно, відкриті — привселюдно. Зі свого боку, люди найдужче бояться відкритих судів. Інколи ж у демократичній державі трапляється так, що народ влаштовує відкритий розгляд справи за незначний і непомітний переступ, внаслідок чого між громадянами спалахують гострі суперечки, з'являється неприязнь одне до одного. І саме від цього застерігає філософ, стверджуючи: для зміцнення демократії корисно уникати відкритих судових процесів, наприклад, у справі вигнання (котроїсь особи); втім, їх взагалі необхідно обмежити, заборонивши під загрозою великих стягнень робити це особам, котрі мають схильність до тих справ. А вони, так уже повелося, влаштовують публічні судилища переважно проти знатних осіб, а не вихідців з простолюду, вважаючи перших надто небезпечними суперниками. Ось чому філософ стверджує, що подібні засади призводять до розколу в об'єднанні (про це йшлося у п'ятій книзі); взагалі (зазначимо), чвари між знатними втягують усіх громадян, розколюючи їх на два протилежні табори. Тож (як і мовив філософ на початку) корисно залагоджувати справи так, аби суперечки між можновладцями розв'язувалися мирно; тоді й підвласні з належним острахом ставити-

муться до своїх панів. Корисно-бо в державі чинити так, щоб усі громадяни якомога доброзичливіше підтримували існуючий устрій, або принаймні, коли незмога, робити так, щоб (урядовці) не відчували ворожості з боку підлеглих. Влаштування численних судових позовів свідчить про те, що правителі в державі мають недоброзичливі наміри. А тому (як радить філософ) уникаймо таких явищ. І Арістотель продовжує:

> "Оскільки населення в крайніх демократіях дуже численне, то важко буває скликати народні зібрання без установлення платні за відвідання їх. Такий порядок там, де в держави немає необхідних доходів, викликає значні труднощі для властей, бо в цьому випадку неминуче доводиться поповнювати скарбницю запровадженням нових податків, конфіскаціями, несправедливим судочинством, а все це розвалило вже не одну демократію. Отже, в тих державах, де необхідних для цього прибутків нема, засідання народних зібрань треба влаштовувати рідко, а судові засідання — з великою кількістю суддів, але протягом кількох днів. Це корисно з двох поглядів: по-перше, багаті не боятимуться значних витрат, — адже не вони, а бідні одержують платню. По-друге, сам судовий розгляд вестиметься значно краще — заможні-бо люди не хочуть полишати свої справи надовго, тоді як на короткий час вони охоче погодяться на це".

Отже, Арістотель висуває ще одне твердження, яке стосується зібрань і судових засідань. І тут він розкриває зміст самого свідчення. Потім, коли говорить: "Такими заходами..." — він наводить приклади для розкриття окремих моментів. Щодо першого, філософ з'ясовує, як необхідно ставитися до зібрань і судових засідань, коли в державі відсутні кошти. Далі, говорячи: "А там, де цих необхідних коштів..." — з'ясовує, як слід ставитися до цих інституцій, коли коштів не бракує. У першій частині філософ каже, що держави з крайніми формами демократії (про які тут ідеться) зазвичай складаються з великої кількості громадян. Тому в них скликати зібрання, членами якого є й багато злидарів, без належної оплати — досить складна річ, як, зрештою, й за умови, коли для оплати відсутні необхідні кошти. Покрити ж витрати можна тільки при допомозі заможних осіб. Отже, неминуче доводиться видавати платню за їхній рахунок, що робиться у вигляді внесків або через конфіскацію (їхнього майна); останній захід, звичайно, призводить до розорення, тож у цьому випадку маємо справу з несправедливістю, з учиненням зла, що руйнує багато держав. Тому в таких демократіях потрібно вдаватися до якнайменших видатків, тобто зібрання й судові засідання проводити тільки в разі крайньої необхідності, та й то короткочасні, скажімо, впродовж кількох днів, а не розтягувати їх на хтозна-скільки часу. І це корисно з двох боків. По-перше, нечасті зібрання вимагають менше витрат, тому заможні особи залюбки даватимуть на це гроші, навіть коли такі

пожертви не дадуть їм вигід. По-друге, розгляд судових справ вестиметься значно краще, згідно із законом, оскільки в засіданнях братимуть участь і знатні, й убогі, і взагалі велика кількість людей. До того ж, коли вони відбуватимуться зрідка, туди приходитиме більше народу, — адже статечні громадяни не полишать справ задля тривалих засідань, що не дадуть їм ніякої користі, скажімо, прибутків чи почестей, тоді як короткочасні засідання не зашкодять їм. Далі Арістотель каже:

"А там, де цих необхідних коштів не бракує, не слід робити так, як тепер (чинять) демагоги, котрі зайвину з цих доходів роздають народові, немов платню. А той, беручи такі подачки, через певний час знову вимагає їх, тому така допомога нагадує діряву бочку".

Тут Арістотель роз'яснює, як слід чинити там, де цих коштів не бракує. І спочатку (він говорить про те), чого треба остерігатися. Тож у першій частині філософ мовить, що в тій демократичній державі, де не бракує коштів, слід остерігатися, аби не чинилось так, як це звикли робити демагоги чи народолюбці, вчинки яких стали немовби правилом. Отримавши прибутки всілякими способами, вони розподіляють їх частинами серед народу. А народ, своєю чергою, беручи від них подачки, розтринькує їх і невдовзі знову вимагає. Отож така допомога для них нагадує продірявлену бочку, в яку сиплеш з одного боку, а з другого висипається, і вона завжди буде порожньою. І Арістотель говорить:

"Справжній прихильник народу повинен стежити за тим, аби простолюд не відчував надто великої майнової скрути, оскільки злидні народу зовсім псують демократичний устрій".

Арістотель торкається моментів, яких необхідно остерігатися. І спочатку він розкриває це. Потім веде мову про способи, якими намагаються досягти (добробуту), говорячи: "Тож вишукуймо..." Отже, спочатку (про що йшлося вище) він радить: мовляв, не слід брати приклад з народних вождів, а необхідно, коли хтось хоче по-справжньому дбати про народ, стежити за тим, аби простолюд мав певні статки і не зазнавав скрути. Адже його убозтво псує саму систему правління, засвідчуючи її нікчемність, бо ж (як про це мовиться у першій книзі "Етики") нелегко злидареві, котрий терпить нестатки, виконувати свою роботу справно. А тому (закликає філософ) чинімо так, щоб народ якомога довше не відчував майнової скрути. Потім Арістотель каже:

"Тож вишукуймо засоби для того, аби добробут громадян при демократії панував якомога довше, оскільки це і в інтересах заможних. Тому зайву суму, зібрану від прибутків, треба розподіляти між злидарями".

Тут Арістотель торкається засобів, за допомогою яких можна піднести добробут народу. І свої міркування він ділить на три частини. Друга частина: "При цьому розподіляти так..." Третя: "І коли незмога..." У першій частині філософ говорить, що для уникнення злиднів у демократичній державі корисно зібрати і значну суму коштів, яка виходить із загальних прибутків, і розподіляти її так, аби кожен із народу, отримавши належну частку, зміг придбати невеличкий маєток, наприклад, невелику ділянку землі, з якої він матиме прибуток. Це й багатим корисно: вони не ремствуватимуть, бачачи, що у бідняків трохи збільшаться у розмірах земельні ділянки; це явище може стати звичайним, оскільки (про що мовилося вище) до таких заходів часто вдаються народні вожді. Далі Арістотель говорить:

> "При цьому розподіляти так, аби кожен зміг зібрати суму, якої вистачило б для придбання невеликої ділянки землі або принаймні для можливості вести торгівлю чи сільське господарство".

Отже, Арістотель наводить друге свідчення, говорячи: коли цих коштів не вистачить для нормального існування, то принаймні розподіл необхідно здійснити так, щоб з'явилася можливість вести торгівлю і сільське господарство, або ж одне (із занять), або те й інше задля збагачення. Потім філософ продовжує:

> "І коли незмога робити це всім, то хоча б улаштовувати роздачу почергово у різних філах або ж у певних дільницях. Водночас заможні мусять давати грошові внески на влаштування народних зібрань і судових засідань, причому їх (заможних) ліпше звільняти від зайвих обов'язків".

Арістотель наводить третє пояснення, говорячи, що, коли незмога (роздати всім), багатим (особам) слід робити грошові внески для їх розподілу серед злидарів; а ще корисно віддавати певну частину майна по філах чи по фратріях; або ж певну суму зібраних коштів використати для розподілу серед убогих під час необхідних зібрань. А для заохочення до цього заможних ліпше звільнити від зайвих видатків, які звичайно лягають на їхні плечі; мова йде про кошти на спільні трапези і зайві платежі. І філософ продовжує:

> "Такими заходами, досить розумними, карфаґенці здобули прихильність народу. Вони-бо завжди відсилають частину злидарів до навколишніх міст і цим сприяють їхньому збагаченню. А з боку знатних було б гуманно й розумно, якби вони розподіляли між собою неімущих і, подавши їм необхідну допомогу, посилали на всілякі роботи".

Отже, Арістотель прикладами підтверджує сказане вище. І спочатку то приклад з карфаґенцями. Далі: "Слушно взяти..." — наводить приклад із тарентцями. У першій частині філософ говорить, що карфаґенці завдяки правильній політиці здобули прихильність у народу,

і саме через згадані способи діяльності. Тут знатні й заможні (громадяни) постійно приймали до себе на роботу певну частину злидарів, даючи їм змогу розбагатіти в такий спосіб. А ще вони ставилися до них милостиво, поводилися з ними людяно, не вдавалися до чогось нерозумного, надавали їм необхідну допомогу, залучали до всіляких занять, завдяки чому злидарі могли розбагатіти. А потім Арістотель говорить:

"Слушно взяти приклад із тарентців. Вони створили фонд спільного майна для подання допомоги злидарям, чим здобули прихильність народу. А ще на посади у тарентців обирають двома способами: одних (урядовців) — шляхом виборів, інших — за жеребом; другий спосіб — з метою, аби кожен мав надію обійняти посаду, а шляхом виборів — для того щоб урядовцем стала краща (особа). Таке правило можна застосувати і щодо державних інституцій, учинивши так, аби одна частина громадян заступала їх за жеребом, друга — шляхом виборів. Отже, тут ідеться про те, як можна впорядкувати демократичне правління".

Таким чином, Арістотель наводить другий приклад, говорячи, що для збереження демократії корисно наслідувати тарентців. У них багатії-правителі з певної частини свого майна створили спільний фонд для допомоги народові і завдяки такій щедрості здобули прихильність народу. Своєю чергою, інституції у них мали двоякий характер: до одних обирали, до інших призначали за жеребом. Останній спосіб для того, аби й убогі (громадяни) мали доступ до управління. Спосіб обрання мав на меті виявити кращих осіб і залучити їх до державної діяльності. Адже трапляється, що в інституціях працюють урядовці, призначені на посаду по-різному: одні — жеребкуванням, інші — через обрання. От як у цьому випадку: одні (посадові особи в тарентців) призначалися одним способом, інші — іншим. Завершуючи розмову, філософ говорить, що саме так можна утворити правління з ознаками демократії; сказано й про те, з яких осіб і яким чином найкраще зміцнити хистку демократію. І Арістотель продовжує:

"З наведених міркувань майже зрозуміло й те, яким чином можна утворити олігархічне правління, а саме: кожен вид олігархії треба утворювати із складників, протилежних демократії, при цьому сам вид (олігархії) має бути у відповідному відношенні до протилежного йому виду демократії".

З'ясувавши, з яких складників і яким чином можна встановити демократичний устрій, Арістотель тепер розглядає те саме питання, але стосовно олігархії. І спочатку, відповідно до свого наміру, він припускає силогізм і вважає, що із сказаного вище про демократію майже зрозуміло й те, з яких складників і яким чином утворюється олігархічний устрій. Він вживає слово "майже", бо певні складники характерні тільки для олігархії. З того, що певні види олігархії

протилежні (за змістом) певним видам демократії, випливає, що кожен вид олігархічного устрою треба утворювати із складників, протилежних (за характером) складникам демократії; при цьому кожен з них повинен перебувати у відповідному відношенні до протилежного йому виду демократії. А далі Арістотель говорить:

> "Найпоміркованіший вид олігархічного устрою і перший за порядком близький до так званої політії. При ньому встановлюється подвійний майновий ценз: нижчий і вищий. Перший дасть можливість громадянам обіймати звичайні посади, другий — важливіші. Кожен з громадян, володіючи (установленим) майновим цензом, має змогу користуватися всіма притаманними йому правами, до того ж завдяки цьому повноправні громадяни значно переважатимуть у кількості тих, хто громадянськими правами не користується. Але олігархи повинні залучати до влади всіх, хто особливо вирізняється в середовищі простого народу".

Філософ розвиває тему. І спочатку розглядає, з яких складників і яким чином утворюється найкращий вид олігархії. Далі, коли говорить: "Подібну систему..." — з'ясовує складники й види олігархії. У першій частині філософ стверджує, що найпоміркованіший (як вважається) вид олігархії утворюється таким чином, що нагадує так звану політію, де управляють особи, котрі володіють зброєю і певним достоїнством на підставі (про це говориться у четвертій книзі) майнового цензу, і де почесті, відповідно до статків, діляться на більші й менші. Адже декотрі (з громадян) володіють майном у більших розмірах, декотрі — у менших. Так само й державні інституції: одні більш, другі менш необхідні. Одні з них головніші й важливіші. Особи з меншим майновим цензом беруть участь у діяльності необхідніших інституцій, з більшими статками — у діяльності головніших інституцій. У такому випадку всі, володіючи статками як достоїнством, матимуть доступ до управління. Отже, для утворення подібної системи правління необхідно запровадити такий порядок, аби громадяни користувалися почестями на підставі майнового стану; тоді вони переважатимуть у силі тих осіб, котрі не беруть участі в управлінні. І загалом необхідно кращих з цих (негромадян) залучати до державного життя. Краще-бо правління можливе, коли урядовці — кращі люди, котрі володіють статками (вже говорилося, що певне краще завжди утворюється з чогось кращого). А потім Арістотель каже:

> "Подібну систему треба створити і в інших видах олігархічного устрою, тільки трохи підвищивши необхідний для отримання громадянських прав майновий ценз".

Арістотель з'ясовує, яким чином і якими засобами утворюються інші форми державного устрою. І спочатку в загальних рисах він торкається способу утворення. Далі філософ каже: "Натомість той..."

— зупиняючись на крайній і найгіршій формі. У першій частині він говорить, що (розуміймо так) чотири види олігархії розташовуються у відповідному порядку, один за одним. Перший вид складається з більшості народу на підставі незначного майнового цензу, і за нього розумні засади й закони мають більше значення. Другий (вид) утворюється при пануванні меншої (порівняно з першим) кількості народу на підставі більшого майнового цензу і слабшої дії законів. За третього виду панує ще менше громадян, а майновий ценз зростає. За останнього виду панує зовсім небагато громадян на підставі особливо високого майнового цензу, до того ж там усе вирішують не закони, а воля й бажання правителів. Отже, як бачимо, усі види співвідносяться між собою: другий з першим, третій з другим тощо. А ще філософ наголошує на тім, що кожен з наступних видів характеризується посиленням певних ознак (порівняно з попереднім), притаманних олігархії. Наприклад, за першого виду поняття "багато осіб" (залучених до управління) і "невисокий майновий ценз" взаємопов'язані. За другого маємо інші ознаки: "менша кількість осіб" і "більший майновий ценз" тощо. І так аж до останнього виду. Потім Арістотель говорить:

> "Натомість той олігархічний устрій, що відповідає крайній демократії, найбільше схожий на тиранію. Оскільки він належить до найгірших видів олігархії, то потребує кращих рятівних засобів".

Філософ зупиняється на останньому й найгіршому виді олігархії. І спочатку з'ясовує, яких рятівних засобів він потребує. Далі каже: "А в демократіях..." — доводячи, яким чином удається зміцнити демократичний устрій. Стосовно першого спочатку він припускає силогізм. А потім, коли говорить: "Подібно до того як..." — доводить його. У першій частині Арістотель стверджує, що той вид, котрий відповідає останньому виду демократії, найбільшою мірою нагадує династичний спосіб правління й тиранію. Оскільки там панує весь народ, виступаючи мов один тиран, то, зважаючи на її найгірші риси, необхідно вживати дієвіших засобів (для її порятунку). І далі Арістотель каже:

> "Подібно до того як здорові від природи люди чи добре налаштовані для морських плавань судна переносять всілякі урагани, не зазнаючи ніякої шкоди, а хворі (люди) чи погано обладнані судна з нікчемною командою не здатні витримувати й несильних вітрів, — достеменно так і найгірші з видів державного устрою вимагають особливо дієвих заходів".

Отже, Арістотель розкриває твердження, наводячи приклади-аналогії з природи і мистецтва, зрештою, усім добре відомі. Тож він мовить: здорові організми (вважай — люди), чи живі істоти з належною тілобудовою, чи добре змайстровані кораблі, придатні для мор-

ських плавань, переносять сильні урагани або удари, викликані зовнішніми діями, навіть коли вони проникають усередину; натомість слабкі істоти у фізичному відношенні чи погано обладнані для плавання кораблі з нікчемною командою не витримують навіть незначних ударів чи пошкоджень, — приміром, живі істоти гинуть, а кораблі тріщаться. Так треба розуміти і державний устрій: найкраще впорядкований з них той, що легко переносить численні удари, тоді як устрій з хибною системою гине від незначних потрясінь, тому й вимагає дієвіших засобів (для свого порятунку). Розуміймо також, що держава складається з багатьох взаємопов'язаних між собою чинників, подібно до того як жива істота утворена з багатьох її частин, а корабель — з багатьох колод. І Арістотель продовжує:

"А в демократіях рятівним засобом для їхнього збереження буде взагалі велелюдність. У них право, що опирається на кількісну перевагу, протиставляється праву, яке ґрунтується на особистих достоїнствах кожного. Звідси зрозуміло, що олігархія має шукати засобів для свого збереження в тому, що становить певну противагу велелюддю, а саме — в установленні добрих порядків".

Тут Арістотель повчає, якими засобами вдається зміцнити олігархію. І спочатку в загальних рисах. Далі: "Оскільки..." — наводить конкретні приклади. У першій частині він говорить, що демократії в найгіршій формі і впорядковані на засадах тиранії зберігаються завдяки велелюдності народу, що управляє в них. Такий народ справляє певний вплив. Завдяки цьому у них право протиставляється праву за достоїнством; наприклад, вплив такого народу придушує розумні засади. Олігархія ж протилежна за змістом династіям і тираніям, де вплив народу обмежений, а тому зберегти такі форми правління неможливо з його допомогою. Тому олігархію можна рятувати, вдавшись до протилежних (за змістом) засобів, а саме — встановивши справедливі порядки, що спираються на розумні засади й право. А потім Арістотель говорить:

"Оскільки все населення ділиться звичайно на чотири частини: селян, ремісників, торговців і поденників, — то звідси й походять чотири види військових сил: кіннота, важкоозброєна піхота, легкоозброєні воїни і матроси. Там, де умови місцевості зручні для верхової їзди, існують сприятливі обставини для створення могутньої олігархії: адже рятунок мешканців (даної місцевості) полягає саме в існуванні кінноти. З другого боку, утримувати коней можуть тільки громадяни, котрі мають великі статки. Отже, там, де умови місцевості сприятливі для утворення важкоозброєної піхоти, виникає щойно вказаний вид олігархії: адже служба в такій піхоті входить в обов'язки головним чином заможних, а не злидарів".

Арістотель повчає на конкретних прикладах, якими засобами можна зміцнити олігархію. І спочатку він з'ясовує способи (зміцнення)

Потім, коли говорить: "Участь у державному управлінні..." — розкриває міркування про зміцнення самої олігархії. При цьому щодо першого він з'ясовує два моменти, оскільки спочатку стверджує, якими засобами вдається зміцнити олігархічний устрій (і його різновиди). Далі філософ говорить: "Легкоозброєна ж піхота і матроси..." — з'ясовуючи причини послаблення й занепаду олігархії. У першій частині для розкриття силогізму він розглядає поділ народу в державі. І стверджує, що, хоч народ і розпадається на багато частин (як сказано раніше), однак усіх людей можна об'єднати в чотири групи, наприклад, селян (враховуючи й пастухів), матросів, торговців (котрі крутяться на ринкових майданах) і звичайних ремісників, що продають свої вироби. Своєю чергою, існує частина громадян, котрі добре пристосовані до умов війни, — приміром, кіннота, яка веде бої верхи, і піхота, флот (що веде бої на кораблях), і легкоозброєні воїни, завдання яких — відбиття нападу. Там, де умови місцевості дозволяють займатися верховою їздою і є багато кінноторників, олігархія може зберегтися — звичайно, коли між ними панує згода. І пояснення цьому таке: головний ворог олігархії — народ зі своїми підступами. Вберегтися від нього можна тільки з допомогою кінноти, яка переважає силою. А ще — утримувати коней можуть тільки справді заможні (громадяни), котрі володіють значними статками: такі особи перебувають при олігархічному правлінні. Там, де народ придатний для служби в піхоті, можна для захисту й ведення війни зміцнити другий вид олігархії. Адже утримувати масу таких військовців і використовувати їх входить в обов'язки скорше заможних, ніж злидарів, і тому саме заможні особи панують за такого правління олігархії. А далі Арістотель каже:

> "Легкоозброєна ж піхота і матроси характеризують виключно демократію. І тепер у тих державах, де в кількості переважають піхота й матроси, олігархи здебільшого зазнають невдач. Тому, аби уникнути їх, вони залучають тих полководців, котрі, маючи військовий хист, до основних бойових сил — кінноти й важкоозброєної піхоти — додають ще й потрібну кількість легкоозброєних. А тим часом народ з допомогою їх, тобто легкоозброєних, здобуває перемогу над заможним станом під час внутрішніх усобиць, бо легкоозброєні завдяки власним перевагам без труднощів долають і кінноту, й важкоозброєну піхоту. Таким чином, олігархія, утворюючи свої бойові сили із складників, притаманних переважно демократії, налаштовує їх, по суті, проти самої себе".

Отже, Арістотель розглядає, яка частина народу не зміцнює олігархії. І спочатку він з'ясовує це. Потім торкається тих засобів, за допомогою яких вдається покращити систему олігархії і зміцнити її: "Насправді ж ..." У першій частині він говорить, що сила народу

використовується не для володіння зброєю, а для всіляких тактичних дій, скажімо, для бігу, сходження на мури; і морські сили використовуються загалом для боїв на морі, — усі ці групи бойових сил складаються з простолюду. Не маючи хоробрості й розсудливості, такі воїни легко піддаються страхові. І там, де панує такий народ, досить численний, олігархи у всіляких суперечках з ним зазнають невдачі. Отож цей вид бойових сил (легкоозброєне військо і матроси) не дає користі олігархії. Далі Арістотель каже: "Насправді ж..." — розкриваючи друге міркування. У першій частині філософ твердить, що, з метою запобігти всіляким чварам і негараздам, які вчиняє (названа вище) частина народу, олігархам доводиться брати приклад з полководців, котрі до кінноти й важкоозброєної піхоти додають тільки незначну кількість легкоозброєних, а саме — стільки, скільки необхідно для досягнення мети; тоді вони навряд чи здобудуть перемогу в суперечці з олігархами. Отже, суть політики полягає в тому, щоб таку піхоту ввести до основних сил. Ми ж бачимо, що народ, аби взяти гору над багатими, залучає на свій бік легкоозброєних, котрі вирізняються хоробрістю й успішно справляються з важкоозброєною піхотою. Виходить, заможні, створюючи таку бойову одиницю, немовби діють проти самих себе. Тому при пануванні багатих корисно, створюючи й утримуючи її, чинити так, аби вона була прихильною й добре впорядкованою, що ґарантує успіх у боротьбі з противником. І Арістотель продовжує:

> "Насправді ж олігархи мають зважати на вік військовиків: оскільки одні (з юнаків) належать до старшого, інші — до молодшого (віку), їх, а також своїх синів вони повинні навчати рухливих вправ, що притаманно легкоозброєній піхоті; опанувавши науку й досягши зрілого віку, ті зможуть самі вдосконалюватися у військовій справі".

Тут Арістотель з'ясовує другий засіб, придатний для зміцнення олігархії. Він стверджує, що в олігархіях корисно для боєздатності легкоозброєної піхоти розділяти її, відповідно до віку, на підлітків і юнаків (додавши сюди і своїх синів), — усіх треба навчати військових вправ, наприклад, бігу, лазіння. Далі: вправніших із них та хоробріших навчати усіляких вправ бойового характеру, наприклад, носіння вантажів, чи двобоїв, чи чогось подібного. Звідси випливає два наслідки. По-перше, олігархи здобудуть прихильність у піхотинців, котрі дбатимуть про власний вишкіл та послух. По-друге, юнаки загартуються, що буде корисним у багатьох справах. Потім Арістотель каже:

> "Брати участь у державному управлінні при олігархії мають право ті, хто, як вказувалося, набув певного майнового стану, або, як у фіванців, ті, хто протягом певного часу не займався ніякими ремісничими справами, чи, нарешті, як у Масалії, на підставі вибору, що проводиться між достойниками з-поміж громадян і не громадян".

Арістотель висловлює міркування про ті складники, що зміцнюють олігархію. І спочатку він розкриває їх. Потім говорить: "Нинішні ж олігархи..." — вирізняючи моменти, котрих не беруть до уваги в олігархічних державах. Спочатку він з'ясовує один з них: "А ще з найважливішими..." Далі стверджує: "Слушно мовить..." — розкриваючи другий момент. У першій частині філософ говорить, що для збереження династичної олігархії корисно до управління залучати когось із народу, наприклад, тих громадян, котрі мають статки, або як вчинили у Фівах, де в інституціях працювали й ті особи, котрі протягом десяти років не мали справи з торгівлею (про що мовилося у четвертій книзі), або ж як у Масалії — в одній з держав, де на посади обирали достойних осіб, котрі могли бути й негромадянами. Завдяки такій політиці (залученню людей, гідних обіймати посади) усі громадяни й решта населення підтримували такий устрій, дбаючи про його збереження. Треба пильнувати й того, аби (на що філософ вказував вище) в інституціях працювало небагато осіб; тоді вони зможуть запровадити олігархічні порядки, оскільки матимуть більший вплив, ніж решта люду. І далі Арістотель говорить:

> "А ще з найважливішими інституціями, які повинні залишатися в руках правлячого класу, треба поєднувати державні повинності, аби простолюд зі своєї волі відмовлявся від участі в них і поблажливо ставився до самих державців як до осіб, котрі дорого оплачують свою посаду".

Філософ з'ясовує другий момент, говорячи, що корисним буде такий порядок, коли особи, котрих залучено до роботи в головних і важливих інституціях, сплачуватимуть за посаду значну суму, жертвуючи її або Богові, або суспільству. Це корисно подвійно. З одного боку, простолюд не матиме доступу до управління через грошові внески і тому не виявлятиме невдоволення; з другого ж боку, він навіть співчуватиме урядовцям, бачачи, як їм доводиться дорого оплачувати свою посаду. Злидарі-бо вважають багатство найбільшим щастям, тому й, бачачи це, не будуть ремствувати. А потім філософ говорить:

> "Добре й те, коли урядовці при вступі на посаду роблять щедрі пожертви і беруться до спорудження якоїсь громадської будівлі: в такому випадку народ, беручи участь у частуваннях, зв'язаних із пожертвами, та бачачи, як місто прикрашається обітними дарами на честь богів і громадськими будівлями, охоче підтримуватиме державний устрій. Та й для заможних доброчинців усе це залишиться в пам'яті як вияв їхньої щедроти".

Тут Арістотель з'ясовує третій момент, говорячи, що при цьому корисно буде для властей складати щедрі пожертви і власним коштом влаштовувати всілякі трапези, закликаючи туди всіх громадян. Тож

народ, бачачи, що державу впорядковано, радітиме і пишатиметься, що скрізь височіють ошатні громадські й приватні будівлі, а їхні правителі вирізняються набожністю. Відтак він підтримуватиме такий устрій. Своєю чергою, подібні заходи з боку знатних немовби увінчуватимуть їхнє життя, прославлятимуть їхню щедрість, про що й мовить Арістотель у четвертій книзі "Етики": найбільшою любов'ю користуються щедрі люди, вважаючись особливо чеснотливими. Отже, ті громадяни, котрі не шкодують коштів на всілякі заходи, дають неабияку користь (державі), заживаючи таким чином слави. І Арістотель завершує:

> "Нинішні ж олігархи, однак, нічого такого не роблять, а чинять якраз навпаки: вони домагаються вигоди не менше ніж почестей. Тож такі олігархії скидаються скорше на демократію. Отже, тепер достатньо з'ясовано, яким чином утворюються демократичні й олігархічні держави".

Філософ торкається питання про олігархії з протилежними за змістом рисами (до звичайних), говорячи, що в нинішніх (вказаних вище) олігархіях не дотримуються таких правил; навпаки, знатні чи правлячі особи своїми діями не заживають доброї слави, а більше турбуються про власні почесті, й головним чином про те, як би розжитися завдяки посаді. Саме з цієї причини сучасні олігархії нагадують демократію в мініатюрі, де більше стараються набити гаманці, а не сумлінно виконувати обов'язки. На цьому філософ завершує, говорячи, що тепер з'ясовано, яким чином можна покращити погано впорядковані демократію та олігархію. А потім Арістотель говорить:

> "Безпосередньо за щойно мовленим треба правильно встановити все, що стосується державних установ: скільки їх, які вони, а також їхні обов'язки, про що, зрештою, йшлося вище".

З'ясувавши складники і спосіб утворення олігархій з неправильними ознаками, тепер філософ характеризує установи, немовби заповнюючи прогалини з цього питання, яке розглянуто в кінці четвертої книги. І тут спочатку він припускає свій намір і визначає його зміст. Потім каже: "З державних інституцій..." — розвиваючи свою думку. Щодо першого філософ спочатку говорить про свій намір, а саме після всього мовленого необхідно розглянути питання про інституції, тобто їхню кількість, повноваження, різновиди, а також виокремити з-поміж них головні (про що йшлося у четвертій книзі). Далі Арістотель каже:

> "Окремі інституції необхідні для держави, яка не може обійтися без них, окремі ж існують задля доброчинності; без чого не можуть обійтися громадяни".

Розуміючи, що розгляд цього питання важливий і необхідний, Арістотель ділить його на дві частини. Спочатку він розкриває тут певний істотний момент. Потім говорить: "Також слід мати на увазі..." — розкриваючи суть (питання). У першій частині філософ з'ясовує питання про ті інституції, без яких держава не може існувати (в позитивному розумінні). Отже, розглядаючи той чи інший державний устрій, необхідно з'ясувати питання про інституції, без чого нормальний стан держави неможливий. Тож, припускаючи більший засновок, філософ додав менший, що немовби зрозуміло само по собі. Він каже, що без важливих інституцій, наприклад, стратегії та суду (й решти), держава просто не існуватиме, як і без тих, що правлять ніби за зовнішню чи випадкову прикрасу для громадян, — а це теж необхідно для доброго стану справ у державі. Потім Арістотель говорить:

"Також слід мати на увазі й те, про що мовилося вище, а саме: в невеликих державах кількість інституцій повинна бути меншою, у більших — більшою. Тож треба пам'ятати, які з інституцій можна об'єднувати в одну, а які мусять діяти окремо".

Арістотель наводить друге пояснення, нагадує, що в невеликих державах кількість інституцій має бути незначною, тобто певні з них корисно об'єднувати в одну, оскільки коло їхньої діяльності досить вузьке. У великих державах, навпаки, кількість інституцій має бути значно більшою і одну можна ділити на кілька (причини цього з'ясовано у четвертій книзі). Але слід добре знати, які з інституцій корисно об'єднувати в одну, а які ділити на кілька. А ще треба знати, які з них головні, тобто верховні, які взаємопов'язані, — і тут слід розрізняти окремі види зв'язку. Отже, (як радить філософ), берімо до уваги такі моменти. І далі Арістотель каже:

"З державних інституцій на першому місці стоїть та, в коло діяльності якої входить забезпечення необхідного порядку на міському майдані. Адже всім державам неминуче доводиться для задоволення взаємних потреб звертатися як до купівлі, так і до продажу: це є найкращим засобом для досягнення самодостатності, заради чого люди, безсумнівно, і об'єднувалися в одну громаду".

Отож Арістотель розвиває тему. І розуміймо так, що він одночасно з'ясовує необхідність тих чи тих інституцій у державі, а саме — які з них, власне, становлять суть держави. І свої міркування філософ ділить на дві частини. У першій з них з'ясовує сказане. У другій: "З трьох верховних інституцій..." — визначає, до якого устрою належить та чи та інституція, причому котра з них більшою, а котра — меншою мірою. У першому з питань філософ вирізняє необхідніші інституції. Далі каже: "Турботу про..." — розглядаючи інституції, які правлять немовби за прикрасу. Тут він з'ясовує висунуте твердження. Потім:

"Отже, необхідно..." — характеризує державні інституції. Далі він продовжує: "Ще один вид..." — ведучи мову про тих, хто піклується про вшанування культу. І щодо першого він характеризує маловагомі в державі інституції. Потім, коли говорить: "А ще..." — характеризує найголовнішу і найвищу посаду. При цьому філософ вирізняє два моменти. Спочатку з'ясовує твердження. Далі: "Оскільки..." — веде мову про інституцію з нагляду за рештою. І щодо першого він з'ясовує питання про ті інституції, які займаються зовнішніми відносинами. Потім веде мову про ті, що чинять розгляд особистих справ: "Далі йдуть..." Стосовно першого Арістотель вирізняє два моменти, оскільки спочатку характеризує інституції із зовнішніх справ, а потім, коли говорить: "Ще одна інституція..." — веде мову про інституцію, яка відає громадськими й приватними будівлями. І перше твердження він ділить на три частини. Спочатку з'ясовує питання про ту інституцію, яка відає ринком. Далі веде мову про будівлі й нерухоме майно. У третій частині він говорить: "Є ще одна..." — про ту, що відає державними доходами. У першій частині філософ стверджує, що на першому місці стоїть інституція, яка чинить нагляд за додержанням порядку на міському майдані. Вона необхідна, оскільки стежить за тим, аби торговельні угоди укладалися законно, а ринкові будівлі перебували в належному стані, — тут мова про ті заклади, де укладаються торговельні договори. І пояснення цьому таке: майже в усіх державах вдаються до таких справ, як купівля-продаж предметів в інтересах як держави, так і безпосередньо громадян. І філософ вживає слово "майже", оскільки загалом немає нагальної потреби в цьому. Держава-бо — всяке досконале об'єднання, самодостатнє у певних межах (про що йшлося у першій книзі). Саме з цієї причини люди об'єднуються в одну громаду. Оскільки один дім не самодостатній, то він об'єднується з іншими у селище. Оскільки ж одне селище чи кілька загалом теж не самодостатні, то кілька селищ об'єднуються в одну державу, через що досягається самодостатність. Останнє ж само по собі набуває завершеного вигляду тільки завдяки взаємозв'язкам, що спираються на купівлю-продаж. Своєю чергою, внутрішня чи зовнішня купівля-продаж відбувається з дотриманням закону. Але для цього потрібно, аби хтось керував у цих справах, виявляючи розсудливість та владні повноваження, що дасть змогу усувати несправедливість. Ось таке призначення цієї інституції, яка, отже, необхідна для укладення угод. І Арістотель продовжує:

> "Ще одна інституція, друга за порядком, що йде після першої і тісно пов'язана з нею, відає громадськими й приватними будівлями, які розташовані в місті, і дбає про їхній належний вигляд; вона піклується також про добрий стан шляхів і про те, аби кордони окремих володінь були визначені точно. В більшості грецьких держав таку інституцію

називають астиномією: коло її діяльності ділиться на кілька частин, кожною з яких у більше населених державах завідують за призначенням певні урядовці, як-от: наглядачі за міськими мурами, джерелами, охоронці гаваней".

Таким чином, Арістотель характеризує інституції, які слідкують за належним станом громадських і приватних будівель, особливо ж ті, що дбають про державні споруди. Далі: "Ще одна інституція..." — веде мову про споруди поза містом. У першій частині він говорить, що друга інституція, яка безпосередньо пов'язана з першою, чинить нагляд за належним станом громадських і приватних будівель, вулиць, водопроводів тощо. До її обов'язків належить і те, аби споруди не обвалювалися, а межі окремих володінь були чітко визначені. Дехто називає цю інституцію астиномією. Вона складається з кількох підрозділів, кожен з яких у великих державах має своїх урядовців; наприклад: наглядачі за міськими мурами, джерелами й охоронці державних гаваней. А потім Арістотель говорить:

"Ще одна інституція, аналогічна астиномії, теж необхідна. До її обов'язків належать ті ж самі предмети, тільки місцем її діяльності є державна територія, тобто те, що розташоване, власне, за містом. Урядовців, котрі виконують ці обов'язки, подекуди називають агрономами, подекуди — ілорами. Ось такими є ці три інституції".

Отже, Арістотель характеризує інституції, говорячи, що наступна інституція, схожа на попередню, теж необхідна. В її обов'язки входить турбота про ті предмети, що й попередньої інституції, тільки за містом, у сільській місцевості; а цими обов'язками є: турбота про державну територію, будівлі, водопроводи, стан полів та решти, що належить до державного майна. Одні називають цих урядовців агрономами, інші — ілорами. Ось такі три інституції, що необхідні для держави. Далі Арістотель каже:

"Є ще одна інституція, четверта за рахунком, яка завідує державними доходами. Особи, наділені цими повноваженнями, зберігають надходження і розподіляють на потреби окремих галузей державного управління. Таких службовців називають аподектами і скарбниками".

Арістотель з'ясовує суть тієї інституції, що завідує державними доходами, говорячи, що четверта інституція, в обов'язки якої входить турбота про державні доходи, безпосередньо стосується перших трьох. Особи, наділені такими повноваженнями, приймають і розподіляють кошти на потреби кожної з частин державного управління, наприклад, для її діяльності. Одні називають таких урядовців аподектами, інші — скарбниками. І філософ продовжує:

"Далі йдуть інституції, яким треба пред'являти контрактні угоди приватного характеру та копії судових рішень: до цих установ треба

надсилати письмові скарги із судових справ, і вони ж відають судовими процесами в їхній початковій стадії. В деяких державах виконання цих обов'язків покладається на кількох осіб, але один з них завжди очолює всю колегію. Цих верховних службовців називають по-різному: ієромнемонами, епістатами, мнемонами тощо".

Тут Арістотель розглядає інституції, котрі відають контрактними угодами й судовими рішеннями. До цих установ треба надсилати письмові скарги та копії судових рішень; вони ж мають право вести судові справи в їхній початковій стадії. Там треба також залишати копії контрактових угод і судових рішень, включно з тими, які мають державний характер. Повноваження такої інституції у більших державах поділяється на частини, але одна з осіб керує всіма справами, як ми бачимо нині у магнатських канцеляріях: один з відділів — головний, решта ж підпорядковується йому. І їх називають вокаріями і регістраторами. Таких урядовців подекуди називають ієромнемонами, чи епістатами, чи мнемонами тощо. Далі Арістотель говорить:

"Потім іде інституція, яка, з одного боку, найнеобхідніша, а з другого, мабуть, найважча: урядовці, що мають відповідні повноваження, приводять до виконання рішення щодо засуджених, стягують недоїмки з (державних) боржників, чинять нагляд за в'язнями".

Філософ з'ясовує характер інституції, яка, власне, й становить основу держави, і спочатку (говорить) про ту, яка стежить за виконанням судових вироків. Потім: "Всі перелічені..." — веде мову про ту, у відання якої входить охорона громадян. Стосовно першого спочатку він доводить, що така інституція необхідна, але водночас і тяжка. Далі: "Щоправда, трапляється..." — розглядає певні випадкові моменти у діяльності самої інституції. Спочатку філософ розкриває суть твердження. Потім, коли говорить: "Тому було б краще..." — він торкається тих чинників, які полегшують діяльність такої обтяжливої інституції. І щодо першого спочатку висуває силогізм. Потім доводить його: "Ця інституція..." У першій частині він твердить, що за щойно з'ясованою йде найважливіша і найперша (за значенням) інституція, хоча за порядком вона й четверта. А ще обов'язки в ній обтяжливі, оскільки урядовцям доводиться чинити нагляд за виконанням судових вироків над засудженими до смерті, потім — стягнення недоїмок, розгляд письмових позовів, охорона в'язнів, поки останнім буде зроблено присуд. І Арістотель каже:

"Ця інституція обтяжлива з огляду на покарання, тому вона викликає до себе велику ненависть; і там, де з відбуванням цієї служби не пов'язано великої грошової винагороди, — або ніхто не погоджується брати її на себе, або, прийнявши, не бажають у своїй службі діяти згідно із законом".

Філософ доводить чи з'ясовує обов'язки таких інституцій, вказуючи на їхню складність. Далі каже: "Однак, попри це, така інституція..." — розкриваючи її необхідність. У першій частині він говорить, що названа вище інституція дуже обтяжлива з огляду на покарання, і вона викликає спротив у багатьох із тієї причини, що часто вирок виносять чиїмось друзям, тому урядовці накликають на себе ненависть. Отож до цієї служби ставляться неприхильно, і, коли її відбування не дає значних вигод, ніхто не хоче працювати там. А ті урядовці, котрі таки працюють, часто порушують закони, боячись ненависті або неприязні. Отже, страх чи любов часто не дають змоги судити справедливо. І Арістотель продовжує:

> "Однак, попри це, така інституція необхідна, оскільки не було б ніякої користі у правосудді, якби присуди, ухвалені судом, не виконувалися. Оскільки ж державне об'єднання немислиме без суду й суддів, то воно не має сенсу, коли судові вироки не виконуються".

Тут Арістотель доводить чи з'ясовує причину необхідності існування цієї інституції і стверджує, що вона необхідна, оскільки інакше буде неможливо чинити правосуддя; своєю чергою, добробут громадян немислимий без виконання судових вироків, бо це може призвести до загострення суперечностей. Отже, коли держава прагне до нормального існування і досягнення відповідної мети, необхідно, щоб виконувалися справедливі вироки. Тому це головний обов'язок в таких інституціях, і вони необхідні для процвітання держави. А потім Арістотель говорить:

> "Отож було б краще, аби ця інституція мала кількох урядовців і її повноваження були поділені між службовцями з окремих судових палат. Так само і її обов'язки, пов'язані із стягненням недоїмок з осіб, котрих віднесено до державних боржників, також треба розподілити між окремими інституціями. А ще деякі стягнення за судовими вироками можна було б доручати урядовцям, що виконують решту обов'язків, причому посадові особи, які беруться до виконання своїх обов'язків, могли б виконувати судові вироки, ухвалені стосовно тих осіб, котрі склали свої повноваження, а судовий вирок, ухвалений щодо діючого органу влади, міг би виконувати якийсь інший орган — наприклад, астиноми над агрономами і навпаки".

Філософ торкається розгляду окремих моментів, корисних для діяльності інституцій, і свої міркування ділить на дві частини. Спочатку він наводить конкретні факти і з'ясовує їхню суть. Потім додає друге міркування: "У багатьох державах..." Стосовно першого спочатку він розглядає конкретні факти. Далі розкриває зміст свого твердження: "Що менше..." У першій частині він говорить: оскільки ця інституція необхідна й обтяжлива, то корисно її обов'язки розподіляти, створюючи немовби окремі інституції. Наприклад, одна з них

розглядатиме позови, друга чинитиме розгляд) справ, третя ухвалюватиме вирок. Так само можна вчинити і з прийняттям письмових скарг: одна інституція (або відділ) приймає їх у письмовому вигляді, друга розглядає, третя виносить судову ухвалу. Своєю чергою, корисно, аби одні відали справами з одного питання, інші — з іншого, наприклад, ухвалення судових вироків можна покладати на досвідченіших знавців. Також можна розглядати окремо й термінові справи, тобто ті, що вимагають негайного вирішення: тут теж одні повинні приймати рішення, інші виконувати. В такому випадку безпека держави стане надійнішою. А ще корисно було б створити таку інституцію, котра чинила б нагляд за іншою, наприклад, урядовців у місті притягають до відповідальності сільські власті. А далі Арістотель говорить:

> "Що менше обурення буде проти осіб, котрі накладають стягнення, то швидше вирок буде доведено до кінця. А коли одні й ті самі особи ухвалюватимуть вироки і виконуватимуть їх, тут виникне, так би мовити, подвійна ненависть. Вони викликатимуть ненависть у всіх".

Отже, Арістотель наводить пояснення, чому цього необхідно дотримуватися: (мовляв), що менше ненависті буде до таких осіб, то швидше виконуватимуться судові вироки. А ще, коли одні й ті самі особи судитимуть і виконуватимуть свої ухвали, то ненависть буде подвійною, — саме з тієї причини, що судять і виконують вирок. І вони, розглядаючи справи до кінця, скрізь і в усьому викликатимуть до себе ненависть. Якщо ж коло повноважень поділити: одна інституція приймає судові ухвали, друга виконує, — то й ненависть, розділена навпіл, зменшиться як до одної, так і до другої інституції, тобто судової й виконавчої, що прискорить виконання вироку. Ось чому корисніше чинити саме так. Потім Арістотель каже:

> "У багатьох державах інституція, що виконує судові постанови, має ще один відділ, який чинить нагляд за в'язнями, — наприклад, так звані "одинадцять" в Афінах. З цієї причини доцільніше відокремлювати й таку інституцію від першої з названих та якось замаскувати й пом'якшити її форму; ця інституція не менш необхідна, ніж указані вище".

Арістотель додає ще одну інституцію, говорячи, що в багатьох державах окремо існує та інституція, що чинить нагляд за в'язнями, котрі підлягають судовому вироку, і та, що виконує судові ухвали над ними, — як це роблять, наприклад, "одинадцять" в Афінах. І тому корисніше їх розділити й замаскувати їхню діяльність так, аби вони викликали до себе меншу ненависть і відтак були б менш обтяжливими; адже ця інституція так само необхідна, як і решта названих вище. І філософ продовжує:

"Щоправда, трапляється, що чеснотливі особи уникають її, віддавати ж такі повноваження в руки нікчем ризиковано, оскільки вони самі потребують скорше нагляду за собою, аніж вартувати когось".

Отже, Арістотель розглядає можливі випадковості, які можуть мати місце у зв'язку з виконанням цих обов'язків, наводячи приклад про перешкоди, що постають при цьому. І спочатку він говорить про них. Потім розглядає рятівні засоби: "Тому уникаймо..." У першій частині філософ наголошує: з огляду на труднощі, пов'язані з відбуванням цієї служби, чеснотливі громадяни уникають її. Призначати ж на такі посади нікчем ризиковано, оскільки вони самі скорше потребують нагляду за собою, ніж здатні керувати чи навіть охороняти решту. Адже той, хто чинить нагляд за іншим, повинен перш за все виявляти самовладання. А потім Арістотель говорить:

"Тому слід уникати, аби ця інституція мала тільки одного урядовця і там діяли одні й ті самі особи. І ще: виконання цієї служби ліпше доручати, коли змога, юнакам або тим, хто несе гарнізонну службу, усілякі ж інституції нехай почергово контролюють".

Отже, Арістотель розглядає засоби, які можуть зарадити перешкодам у виконанні цієї служби. З огляду на те (говорить він), що чеснотливці уникають її з названої вище причини, корисно не доручати таких обов'язків одній особі або розтягувати їх на тривалий термін. Ліпше-таки поділити ці обов'язки серед кількох осіб. Ми бачимо, що там, де існує товариство юнаків чи охоронців, необхідно розподіляти обов'язки так: одні з них доручати одним юнакам, інші — іншим, або встановити почерговість у цій справі. Урядовці ж із подібними повноваженнями дуже необхідні й належать до найперших (осіб) у державі (коли брати до уваги вказані вище причини). І далі Арістотель говорить:

"Всі перелічені вище інституції, як найнеобхідніші, повинні стояти на першому місці. За ними йдуть інституції такі ж необхідні, але вищого рангу, оскільки для відбування служби в них потрібен досвід з боку тих, кому випала така служба, і велике довір'я до цих останніх. До числа таких інституцій відносять прикордонну службу, а ще ті, які засновуються для військових потреб. І в мирний, і у воєнний час повинні бути такі особи, котрі, піклуючись про охорону міських мурів, чинили б огляд громадян (що належать до військовозобов'язаних) і ставили б їх у бойове шикування".

Отже, Арістотель розвиває свої міркування про діяльність тих інституцій, що турбуються про охорону громадян і з'ясовує їхню необхідність. Потім розглядає їхній поділ: "В одних державах..." У першій частині він говорить, що за названими вище інституціями треба розміщувати решту, які теж не менш необхідні, звичайно, коли

держава прагне розквіту. Вони належать до вищого рангу, оскільки служба в них вимагає значного досвіду, й особи, наділені такими повноваженнями, повинні користуватися довір'ям і відданістю. До них відносять інституцію, яка охороняє державу, й ті, що засновуються для військових потреб (проти ворожих держав). Корисно також, аби такі урядовці не припиняли своєї діяльності ні в мирний, ні у воєнний час. До них належать ті, що дбають про охорону міських брам і міських мурів, так само й ті, що мають за свій обов'язок розкривати підступи (з боку ворогів) і дбати про бойову виучку громадян у мирний час. Урядовці з такими обов'язками повинні виявляти розсудливість і користуватися довір'ям, а то (коли діятимуть невміло й не матимуть довір'я) держава може занепасти. А потім Арістотель каже:

> "В одних державах для виконання всіх цих обов'язків засновується більше інституцій, у других — менше, а в невеличких — одна інституція. Таких урядовців називають стратегами й полемархами. А ще, коли в державі є кіннота, чи легка піхота, чи стрільці, чи флот, то й для всякого роду зброї іноді засновуються інституції. І називають їх навархіями, гіпархіями, таксіархіями, а підпорядковані їм (підрозділи) йменуються, відповідно, триєрархіями, лохагіями, філархіями тощо. Усі вони утворюють певну (головну) інституцію, яка вирішує питання, пов'язані з військовими справами. Отже, це те, що можна сказати про військові інституції".

Тут Арістотель розглядає поділ найголовнішої інституції, коло її діяльності, пов'язаної з військовими справами. В одних державах кількість інституцій менша, в інших — більша, а в невеликих державах буває, що одна інституція відає всіма питаннями або ж поєднує кілька повноважень. Урядовців таких інституцій називають стратегами й полемархами. А ще, коли у державі є кіннота, чи легка піхота (як зазначалося вище), чи стрілецькі загони, призначені для перестрілки, чи морський флот, який бере участь у морських битвах, або ще якісь (такі) підрозділи, — то для всякого роду бойових сил інколи засновуються інституції, так би мовити, нижчі за рангом, котрі відають справами того чи того роду військ: наприклад, наархії мають справу з флотом, гіпархії з кіннотою тощо. Сюди ж відносимо підпорядковані їм лохагії та філархії. Решта бойових одиниць також має свої підрозділи. Однак усі вони входять до однієї загальної інституції — військової, яка вважається найвищою і має у своєму підпорядкуванні решту. Ось таким чином можна розглядати військові інституції. І Арістотель продовжує:

> "Оскільки деякі з інституцій, хоч і не всі, пов'язані із значними витратами державних грошей, то, звичайно, має бути й інша інституція, до обов'язків якої належало б виключно прийняття звіту і здій-

спення контролю. Таких урядовців називають ефтинами, логістами, екзетастами, синегорами".

Отже, Арістотель розвиває думку про те, кому доводиться чинити нагляд за рештою інституцій, говорячи, що через деякі з них, хоча й не через усі, проходять значні кошти (мова йде про їхнє нагромадження та розподіл). Тому досить складно домогтися правильного розподілу загальних благ без відповідної перевірки чи ознайомлення, бо ж усі мають бажання оволодіти цими багатствами (звичайно, до них не відносимо чеснотливців). Ось чому необхідно заснувати певну інституцію, що приймала б звіт про надходження й видатки та контролювала б залишкові кошти, а то державне майно розтягуватимуть і в державі запанує несправедливість. Корисно також зробити так, щоб ця інституція не відала ніякими іншими питаннями, а тільки старанно виконувала б указані вище функції. Таких урядовців називають коректорами (ефтинами), що контролюють залишкові кошти; дехто ж називає їх логістами, які приймають звіти, дехто — екзетастами (ревізорами), котрі мають справу з перевіркою фінансів, дехто — синегорами. А потім Арістотель говорить:

"Над усіма цими інституціями стоїть орган влади, що має верховні повноваження з усіх державних справ: відповідні особи приводять до виконання постанови, вносять законопроекти, головують на народних зборах — у тих державах, де панує народ. Така інституція, котра зосереджує у своїх руках повноту влади, звичайно, необхідна в державі. У деяких державах таких урядовців називають пробулами, бо вони попередньо вирішують питання, а там, де влада належить народові, найбільші повноваження має рада. Таким чином, ось майже всі інституції з колом діяльності, що стосується власне державної політики".

Філософ веде мову про верховну інституцію. Він говорить, що, крім усіх названих, існує ще одна необхідна (для держави) інституція, а саме — та, яка панує над усіма. Їй підпорядковується решта (інституцій), керуючись її вказівками, аби їхня діяльність зводилася до однієї кінцевої мети. Тож наявність найвищої влади у державі, що зосереджує у своїх руках усі справи, зрозуміло, викликана необхідністю. В деяких державах таких урядовців називають пробулами, оскільки вони ухвалюють рішення попередньо. При пануванні ж народу верховна інституція — рада. А далі філософ каже:

"Другий вид (наглядових інституцій) стосується релігійного культу. Сюди належать жерці, наглядачі всього того, що торкається святинь, охорони існуючих священних будівель, їхнього оновлення (коли їх занедбано) і турботи про все, що має відношення до релігійного життя".

Отже, Арістотель з'ясовує характер діяльності тієї інституції, що керує культовими справами. І тут він вирізняє два моменти. Спочатку

оминає увагою їхнє застосування. Потім, коли говорить: "Буває, що..." — він з'ясовує відмінності такої інституції чи об'єднання в різних державах. У першій частині філософ твердить, що існує другий необхідний в державі вид інституції; мова про релігійну установу, що має справу з культами. Їх звершують жерці: вони чинять священнодійства, а також турбуються про належний стан храмових будівель. І коли деякі з храмів занедбано, їх оновлюють. А ще жерці виконують усілякі обов'язки, пов'язані з проведенням обрядів. І Арістотель говорить:

> "Буває, що піклування про все це в деяких місцях, наприклад, у невеликих державах, зосереджено в особі одного урядовця, в інших існує багато окремих жрецьких інституцій, от як ієропеї, наофілаки, скарбники священних коштів. Далі йдуть певні установи для всіх державних жертвоприношень, вчинення яких, згідно із законом, не покладається на звичайних жерців, а звершується привселюдно. Таких урядовців одні називають архонтами, другі — царями, треті — пританами".

Філософ з'ясовує поділ та об'єднання такої інституції в різних державах, говорячи: подекуди вона єдина завідує всім, що пов'язано з названим вище культом, — наприклад, у невеликих державах. Подекуди ж ця інституція ділиться на багато — наприклад, окремо на тих жерців, котрі чинять жертвоприношення, охоронців храму, скарбників священних грошей, що присвячуються Богові. За ними йдуть інституції, що завідують роздачею спільних жертвоприношень, вчинення яких, згідно із законом, не дозволено звичайним жерцям, а їх беруть із громадських трапез. У деяких племенах повелося навіть робити жертвоприношення із власного майна, а в деяких — із спільного. Таких жерців дехто називає верховними, дехто — пританами. А потім Арістотель каже:

> "Отже, підсумовуючи, можна говорити, що необхідні інституції відають таким колом діяльності: релігійною, військовою, фінансовою (надходженнями й видатками), наглядацькою (за міським майданом, самим містом, міським портом та краєм). А ще — судовою, куди входять записи угод, виконання вироків, ув'язнення, далі — контролю, куди відносять звітність, ревізію та перевірку діяльності посадових осіб, і, нарешті, законодавчою — щодо державних справ. І вони притаманні переважно тим державам, де панує мир і спокій".

Філософ перераховує названі вище інституції, говорячи: урядовці з верховними повноваженнями необхідні для держави і мають таке коло діяльності, як-от завідування релігійним культом, військовими справами, фінансами (надходження і витрати коштів), здійснення нагляду і стеження за порядком (на міському майдані, і в самому місті, й поза ним, охорона портів і території, що належить державі).

Далі — ведення судочинства (записи угод, виконання вироків). А ще — охорона держави і її території. Потім — функції контролю (прийняття звітності й контроль за залишковими коштами). І нарешті — законодавча діяльність. Усі ці інституції притаманні тим державам, котрі переважно не беруть участі у війнах і прагнуть до спокою. Решта ж інституцій, про які не йшлося (в цьому розділі), притаманні не таким державам, а тим, що належать до олігархічного устрою і тієї форми демократії, про яку говорилося раніше. Щоправда, деякі з цих інституцій існують у небагатьох державах. Далі Арістотель говорить:

"А ще в цих державах існують такі інституції, як гінекономія, номофілакія, педономія, гімнасіархія. Так само тут діють інституції, що влаштовують спортивні змагання, а також музичні конкурси і взагалі всілякі громадські видовища".

Філософ називає інституції, без котрих держава може обійтися. Тож він говорить, що, крім вказаних вище й необхідних інституцій, у державах, де дбають про добробут, існують ще й інші, які немовби прикрашають державу. До них належать гінекономія (яка піклується про жінок), номофілакія (конституційний суд), педономія (в обов'язки якої входить турбота про виховання дітей, наприклад, їхній фізичний розвиток). Потім ідуть інституції, які влаштовують атлетичні змагання, де чоловіки змагаються голими. Окремо діють інституції для влаштування музичних конкурсів. А потім філософ каже:

"Зрозуміло, що деякі з цих інституцій не годяться для демократичного устрою; наприклад, інституція, що відає вихованням жінок і дітей: не маючи рабів, злидарі мусять користуватися жінками й дітьми мов слугами".

Отже, Арістотель аналізує, до яких форм державного устрою належать окремі інституції, і спершу торкається менш важливих. Далі веде мову про головні інституції влади: "З трьох верховних інституцій..." Спочатку ж він вважає, що деякі з цих інституцій не годяться для демократії, наприклад, гінекономія, педономія тощо. А пояснення цьому таке: оскільки за демократичного устрою багато громадян — злидарі й не мають рабів, то вони змушені вдаватися до послуг передовсім жінок і дітей, використовуючи їх у необхідних і повсякденних роботах, тобто вони, не маючи рабів, використовують жінок і дітей. І Арістотель завершує:

"З трьох верховних інституцій, куди обирають урядовців з найвищими повноваженнями, а саме: номофілаків, пробулів і членів ради, — номофілаки (охоронці закону) являють собою аристократичну інституцію, пробули — олігархічну, члени ради — демократичну. Ось усе, що в загальних рисах можна сказати про державні інституції".

Отже, Арістотель стверджує те саме про (головні) інституції, говорячи, що з трьох найвищих інституцій, куди обирають осіб з верховними повноваженнями (номофілаків, пробулів і членів ради), номофілаки (охоронці закону) притаманні аристократичному устроєві, оскільки турбота про підтримання порядку вимагає розсудливості й чеснотливості, що характерно для держав з аристократичним устроєм; пробули (радники) належать до олігархії, рада ж — до демократії. Таким чином, майже все у загальних рисах сказано про державні інституції.

ВИСНОВКИ ДО ШОСТОЇ КНИГИ

— (Основна) засада демократичного устрою — свобода: на цьому ґрунтується усякий вид (демократії). Отже, зрозуміло, що при такому устрої громадяни бажають почергово повелівати й коритися. Засади-бо справедливості в умовах народовладдя полягають не в достоїнстві, а в кількості, відтак при цій формі більше прав мають злидарі (котрих більше), а не заможні, котрих менше. А ще за такого устрою кожен з громадян живе, керуючись власним бажанням, — наприклад, раб означає підневільний стан, вільна ж людина живе як хоче.

— Отже, демократичний устрій, дотримуючись таких засад, матиме форму народовладдя, по-перше, тим, що всіх залучають до управління. По-друге, тим, що кожен (з громадян) почергово повелівае іншим. По-третє, тим, що через жереб на посади обирають з усіх (громадян) чи принаймні з тих, хто має досвід і вміння. По-четверте — до роботи в інституціях не беруть чоловіків на підставі майнового цензу. Дотримуючись цього, рівність і свобода, чого домагаються за такої форми, оберігається без труднощів.

— (Арістотель) робить також висновок, що при такому устрої обіймати посаду можна тільки один раз або дуже рідко, і до того ж на короткий термін, щоб таким чином більше осіб мали доступ до обіймання посади; при цьому не берімо до уваги військовців, бо замінити їх досить складно, навіть шкідливо: адже у новачків немає того досвіду, якого набули (діючі) воєначальники.

— Корисно також, аби влада належала народові, особливо право вирішувати найважливіші справи. Інституції ж не повинні мати до цього ніякого стосунку, або можуть залагоджувати деякі справи. З-поміж усіх (демократичних) інституцій найдієвіший — законодавчий (орган), оскільки загалом народові бракує розуму й розважливості (братися до розв'язання надто важливих завдань).

— Було б корисно, аби урядовці отримували платню, принаймні ті, що працюють в судових інституціях, законодавчій раді та головних зібраннях; а ще платню можна давати організаторам громадських

трапез, беручи до уваги значні кошти, які доводиться витрачати на їхнє проведення.

— І, нарешті, демократичне управління складається з осіб низького стану, ненавчених, тоді як олігархія — з тих, котрі вирізняються і походженням, і багатством, і вихованням. Спільні засади (демократії й олігархії) — рівність і свобода (хоч і тлумачаться в них по-різному). Цих умов можна дотримуватися тільки тоді, коли всі управлятимуть на підставі однакової кількості (представників у роботі державних інституцій).

— Урядовці в демократичних державах повинні вирішувати справи, керуючись не тільки рішенням злидарів, бо ж завдаватимуть шкоди заможним; і не зважати тільки на думку можновладців, бо виникне тиранія; а діяти так, аби в очах як заможних, так і злидарів їхнє рішення вважалося правильним. А коли воно, на їхню думку, буде неслушним, тоді треба взяти до уваги думку винятково чеснотливих громадян. Коли ж і їхня чеснотливість виявиться однаковою, тоді рішення треба приймати жеребкуванням. Адже останнє зробити легше, ніж переконувати тих, хто має більші права. Інколи ж знайти правильне рішення складно й через жереб.

— Найкраще демократичне правління складається із селян, бо їх зазвичай відносять до найкращих (громадян). Адже вони, працюючи на ланах і виробляючи життєво необхідні предмети, не здатні чинити зло проти держави. А ще селяни, заклопотані власними справами, не зазіхають на чиєсь майно. І їм приємніше виконувати польові роботи, аніж устрявати в політичні суперечки. Відтак вони не домагаються посад, а коли й прагнуть чогось, то задовольняються тим, що їм надають право обирати урядовців і вимагати звіту від них.

— Ця форма демократичного правління корисна, оскільки селяни обирають урядовців і здійснюють нагляд. У такий спосіб владі завжди діятимуть найкраще, оскільки боятимуться стягнень (коли доведеться перед кимось звітувати). Тож вони поводитимуться стримано, не вдаючись до сваволі, чинитимуть усе, що видається корисним, бо сваволя означає діяти за власним бажанням. Тоді важко протистояти вродженій пікчемності когось (із урядовців). Такий стан справ, коли урядовці поводяться в отакий спосіб, задовольнить і знатних: вони-бо вважатимуть, що коряться не гіршим за себе.

— Треба постановити так, аби селяни володіли певними розмірами землі. Коли ж вони вдадуться до безмежного збагачення, — селянство як певний стан (громадян) зникне. Так само не можна дозволяти їм продавати батьківські й предківські спадщини або зобов'язати їх, щоб вони чинили це в інший спосіб; за цієї умови вони уникнуть зубожіння й будуть корисними решті.

— Слідом за селянами до розряду добрих (громадян) відносять пастухів; у них багато чого спільного із селянами. А ще вони, вирізняючись тілесним гартом, легко переносять військову службу.

— Решта частин (громадян), з яких складається демократичний устрій, — ремісники й торговці; вони належать до гірших (розрядів), оскільки їхнє життя й діяльність не пов'язані з набуттям чеснот; проживаючи в містах чи біля них, вони легко вдаються до бунтів.

— Для зміцнення влади народу корисно приймати іноземців і надавати їм громадянські права; і не тільки законним, але й позашлюбним особам, аж поки встановиться перевага над рештою середніх громадян. Однак іти в цій справі надто далеко небажано: вони можуть також зчинити бунт у державі, озлобити знатних, що призведе до повстань.

— А ще можна вдаватися по всіляких засобів, аби шлюби були змішаними, а первісні зникали б.

— Нарешті, можна чинити все, аби зберегти форму народовладдя, що, як ми зазначали, посилює тиранію.

— Крім того, тирани повинні вдавати, ніби керують підданими на підставі права; адже багатьом з них приємніше вести розпусний, ніж поміркований спосіб життя.

— Особи, котрі дбають про розквіт держави, повинні обмежувати вияви несправедливості; (з цією метою треба), наприклад, видавати закони, аби конфісковане майно віддавалося на культові, а не громадські потреби; в такому разі ніякої вигоди не матиме ніхто із засуджених. А ще притягати до суду тих, хто робить фальшивий позов, і встановлювати для них великі штрафи; і, наскільки це можливо, робити так, аби всі проймалися доброзичливістю; коли ж і це неможливо, то принаймні чинити так, щоб не вважати ворогами урядовців.

— Корисно також, аби в державі з незначними доходами влаштовували зібрання тільки з необхідності. В такому випадку — оскільки неможливо давати платню багатьом — можна уникнути витрат. Тож ліпше тільки іноді скликати зібрання.

— Коли кошти на загальні потреби незначні, то не треба розтринькувати їх; адже буває, що в них невдовзі матимуть потребу.

— Зважаймо й на те, щоб увесь народ не опинився в злиднях, бо загальне убозтво перетворює усяке правління на нікчемне (і це особливо стосується демократії).

— Для піднесення добробуту корисно, аби державці по крихтах нагромаджували кошти й розподіляли між злидарями, причому так, щоб їм вистачало статків, наприклад, для придбання земельної ділянки або для ведення дрібних торговельних справ та обробітку ланів, або слід допустити їх до обіймання певної посади чи вишукати ще якусь можливість, щоб убогий люд набув статків.

— Для виконання державних обов'язків треба створити інституції з посадами подвійного змісту: одних обирати жеребкуванням (тоді у злидарів є нагода потрапити туди), других — шляхом виборів, куди ліпше допускати кращих.

ПРО ОЛІГАРХІЮ

— До першого виду олігархічного устрою відносять той, за якого в державі панують тільки особи з великими статками, що робить їх найвпливовішими. І так само з рештою видів олігархії: в них беруть до уваги статки громадян.

— Останній вид (олігархії) чимось схожий на тиранію, тому має потребу в посиленій охороні; достоту як хворий, що неспроможний вирушати у плавання.

— Для збереження останнього виду (олігархії) корисно в тій державі утримувати кінноту, оскільки це справа заможних; а там, де існує можливість утримувати піхоту, корисніше перетворити її на важкоозброєну, бо ж підтримувати її боєздатність можуть тільки заможні; вихідці ж із простолюду зазвичай становлять кістяк легкоозброєних воїнів та моряків.

— Для успішної боротьби з такими загонами воїнів (олігархам) корисно з'єднати бойові сили важкоозброєних та кінноти; корисно також навчати своїх дітей (в юнацькому віці), відповідно до вікової групи, нескладних військових дій, аби, виявляючи про них турботу в отакий спосіб, мати їх на своєму боці проти (народу).

— Особливо ж берімо до уваги таке: по-перше, в дечому треба робити поступки народові, — наприклад, у питанні про майновий ценз. Тоді народ заповзятіше підтримуватиме державний устрій. По-друге, до державних справ слід додавати найголовніші почесті, відтак народ поблажливіше ставитиметься до промахів у діяльності урядовців і виправдовуватиме тих, хто отримує значну платню за обіймані посади. По-третє, релігійні обряди повинні викопуватися якнайурочистіше, а громадські будівлі споруджуватися для потреб народу, — в такому випадку народ більше шануватиме державний устрій.

ПРО НЕОБХІДНІ ДЕРЖАВНІ ІНСТИТУЦІЇ В ДЕРЖАВІ

— Деякі інституції в державі необхідні. Одні з них стосуються торгівлі та решти подібних справ, тож тут слід дотримуватися справедливості і дбати про забезпечення необхідними товарами, заради чого і встановлені державні об'єднання. Решта стосується охорони будівництва й охорони шляхів, кордонів; причому одні з них стежать

за порядком і належним станом міських мурів, другі — джерел та всіляких водойм, треті — брам. А ще одна інституція відає землями, що поза містом.

— Інша інституція відає надходженням коштів із громадських установ: приймає, зберігає та розподіляє їх для окремих потреб; особи, задіяні в цій справі, називаються рецепторами і квесторами. Інші займаються приватними справами, позовами та скаргами (громадян). Їх називають меморіалами (мнемоневтами).

— Ще одна інституція відає в'язницями й виконанням вироків над засудженими. З одного боку, службовцеві тут доводиться виконувати дуже складні завдання, тому він викликає велику неприязнь, але з другого боку — ця інституція необхідна, оскільки ніякої користі не було б від судів і вироків, якби не було осіб, що безпосередньо виконували б ці завдання. Усе-таки краще цю інституцію поділити на кілька підрозділів — для полегшення виконання обов'язків такого змісту; тоді й ненависть ослабла б удвічі, і хороші громадяни мали б змогу уникати цих обов'язків.

— Ще одна інституція, не менш потрібна, — яка відає охороною держави та військовими справами, що конче необхідно і в умовах миру, і війни; для діяльності в ній слід мати неабияку обізнаність та відданість. І ця інституція теж ділиться на багато відділів. Одна — та, де урядовця називають претором, чи консулом. Другою завідують префекти легіонів, морські префекти і командувачі когорт, а також трибуни, воїнські трибуни.

— Інша інституція збирає звіти, не виконуючи певних обов'язків, завдяки чому справи ведуться краще; осіб, котрі працюють у цій установі, називають коректорами, скрутаторами і прокураторами.

— Ще одна інституція — найголовніша з-поміж усіх, керує всім народом і безсумнівно має найбільший вплив у державі. Інша відає релігійним культом і теж поділяється на кілька відділів — на жерців, що виконують обряди, храмових наглядачів, на скарбників. На чолі їх усіх стоять верховні понтифіки.

— А ще миролюбним державам притаманно піклуватися про жінок, про дотримання законів, про виховання юнаків, про керування гімнасіями, гімнастичні ігри, музику тощо.

— Існує три верховні інституції: судова, законодавча й рада. Законодавча інституція притаманна аристократичному, колегія — олігархічному, рада — демократичному устроєві.

Книга сьома

"Тому, хто має намір належно дослідити, який державний устрій найкращий, необхідно насамперед точно визначити, яке життя має найбільші переваги. Якщо це залишиться нез'ясованим, то невідомо буде, звичайно, й те, який державний устрій повинен вважатися найкращим. Адже зрозуміло: ті, хто користується найкращим державним устроєм, мусять, зважаючи на оточення, і діяти якнайкраще, коли тільки цьому не перешкоджають якісь непередбачені обставини. Ось чому передовсім треба (в загальних рисах) визначити, який спосіб життя буде найбажанішим для всіх, а вже потім розв'язувати питання, буде такий спосіб життя однаковим чи не однаковим для всієї сукупності людей (об'єднаних державою) і для кожного з них (узятого окремо)".

Після того як Арістотель визначив, із яких складників та яким чином можна утворити державний лад із певним відхиленням від правильного, тепер філософ має намір з'ясувати, на яких підставах та як засновується найкращий державний устрій із загальною назвою "політія", чи "аристократія", чи "царська влада". І спочатку обмежується загальними твердженнями, коли говорить: "Про сам же..." — з'ясовуючи, з яких складників і яким чином він встановлюється. Для заснування найкращої форми державного устрою треба насамперед певною мірою знати сутність даного ладу, що витікає з його мети, а також і зовнішнє оточення, яке становлять громадяни, умови місцевості й проживання. І тут філософ вирізняє два моменти. Спершу досліджує мету самого державного устрою. Потім говорить: "Про решту можна сказати..." — досліджуючи характер самого устрою. І тут (у першому твердженні) спочатку припускає свій засновок. Далі розвиває тему: "Беручи до уваги..." І щодо першого філософ має подвійне твердження. По-перше, той, хто має намір дослідити з певністю характерні чинники найкращого державного устрою, повинен передовсім виходити з того, який спосіб життя найбажаніший, тобто які дії людей будуть найкращими в абсолютному розумінні. Адже один спосіб життя залежить від засад руху, тому вважається, що душа і життя — тотожні поняття і що діяльність людини випливає з її внутрішньої засади. Приміром, ми говоримо, що відчувати й розуміти — це певні складники життя, і тому найкращий спосіб життя чи дії є найбажаніші для людини на підставі виняткової здатності душі. І філософ

з'ясовує суть цього. Коли б не було зрозуміло, яка дія людини є взагалі найкращою, не було б зрозуміло, якою буде найкраща форма державного ладу. З другого боку, найкращими судовими вироками будуть ті, які найменше викликають непорозумінь. З огляду ж на різноманітність довколишніх обставин, дії людини неминуче набувають різного змісту. Наприклад, ремісник діятиме найкраще тоді, коли його дії відповідатимуть досягненню кінцевої мети, до якої він прагне, узгоджуючи їх із способом обробітку того чи того матеріалу. Я маю на увазі ось що: найкращі судові рішення неминуче пов'язані з найкращими діями, які ґрунтуються на відповідних діях розуму, узгоджуючись із природним станом речей та зовнішніми обставинами. Отже, той, у кого виникає намір розглянути найкращу форму державного устрою, має попередньо взяти до уваги (дослідити), яке життя заслуговує найбільшої поваги або (також) яка дія найбажаніша для всіх людей, тобто можна сказати, що зіпсовані люди або навчені поганих звичок навряд чи досягнуть або ж ніколи не зможуть досягти найкращого способу життя чи досконалих дій. Чеснотливий-бо розум полягає якраз у тому, що для пізнання чогось необхідно спершу дослідити, в чому полягає сукупність розумних дій, а відтак з'ясувати суть певної речі. Завдяки цьому пізнається будь-що. Суть найкращої форми державного устрою пізнається за найкращою кінцевою метою людини; наприклад, суть сукупності усіх дій випливає із суті кінцевої мети. Кінцева ж мета найкращого державного устрою узгоджується з найкращою кінцевою метою людини. А державний устрій є не що інше, як суспільні порядки (як про це й говориться у третій книзі). Характер же порядків випливає з кінцевої мети. І тому для пізнання найкращого державного устрою необхідно заздалегідь дослідити, якою буде найкраща кінцева мета в житті людини чи її дія. Далі філософ з'ясовує іншу сторону свого судження, говорячи, що після цього треба розглянути, чи будуть найкраще життя або дія будь-якої людини й держави загалом однаковими чи не однаковими у кожного з них, узятого окремо. А потім Арістотель каже:

> "Беручи до уваги, що в наших міркуваннях розглянуто із достатньою повнотою питання про найкращий спосіб життя, ми й тепер використаємо ці міркування для нашої мети. Справді, ґрунтуючись на вказаному в них поділі, навряд чи хтось засумнівається в тому, що існують три види благ: зовнішні, тілесні й духовні; всі ці блага притаманні щасливій людині".

Філософ розвиває свою думку. І спочатку він досліджує питання про те, яким буде найкраще життя людини або її найкраща мета. Потім говорить: "Залишається..." — досліджуючи, чи тотожні найкраще життя або сукупність дій щасливої людини й держави. Спершу Арістотель досліджує, в чому полягає сенс щастя. Далі розглядає

смисл самого поняття "щастя": "Наслідком..." Щодо першого філософ спочатку припускає вказане вище попереднє твердження. Потім говорить: "Ніхто ж..." розкриваючи інший бік поняття "щастя". Щодо першого розуміймо, що благо людини полягає насамперед у досконалості її самої, оскільки благо є певна досконалість. Людина ж складається з тіла (матерії) і з душі (форми). Тому, з одного боку, їй має бути притаманною певна досконалість тіла, з другого — душі; причому для досконалості душі й тіла конче потрібні певні зовнішні умови — наприклад, споживання їжі тощо. Інший необхідний для досконалості людини чинник — наявність зовнішніх благ. І тому благо людини трояке: душевне, тілесне й зовнішнє. Щастя ж, як найдосконаліше благо самої людини, уособлює в собі усі три види благ. Тому філософ і каже, що про це достатньо говорилося в екзотеричних міркуваннях, тобто в "Етиці". Мова про блага, які розглядаються в цій книзі самостійно, і варто для з'ясування нашого завдання скористатися ними, виходячи із вказаного поділу. Тоді ніхто не сумніватиметься в тому, що існують три види благ: зрозуміло, зовнішнє — тобто наявність достатку й друзів; тілесне — тобто фізична бездоганність, і здорові почуття, і все, що стосується душі і притаманне щасливим людям. Блаженство — найдосконаліше благо людини, тож усі три види неодмінно в ній існують. Коли ж якесь із цих благ відсутнє — досконалість буде неповною. І саме про це говорить Боецій у третій книзі "Про втіху". Отже, щастя — досконала сукупність усіх людських благ. І Арістотель продовжує:

> "Ніхто ж не назве щасливим того, хто не має бодай трохи мужності, скромності, справедливості, розсудливості, а боїться мухи, що пролітає мимо; хто не зупиняється перед ніякими, навіть найкрайнішими засобами, аби лишень утамувати голод і спрагу; хто за іржавий шеляг ладен убити найближчу людину; хто до такої міри позбавлений тями й мислить так безрозсудно, що робиться схожим на дитину чи божевільного".

Філософ доводить іншу сторону свого твердження — того, що стосується душевних якостей, — виходячи із засади, з якою всі погоджуються. І каже, що з душевними якостями все зрозуміло: ніхто-бо, маючи логіку в своїх судженнях, не запевнятиме, мовляв, щасливою буде та людина, котра наділена тільки якоюсь частиною чеснотливості — наприклад, мужністю, чи скромністю, чи справедливістю, чи розсудливістю, — адже саме з цих чотирьох якостей складаються головні чесноти. Ніхто також не назве щасливим того, хто не підходить близько до чогось страшного, чи лякається мух, які пролітають мимо, чи страшиться шелесту листя або власної тіні, хто, аби наїстися чи напитися, не гребує ніякими засобами, а так само й тієї людини, котрій бракує будь-якого почуття справедливості і котра за

якийсь ламаний шеляг може знищити найдорожчих людей. Так само й щодо розсудливості. Ніхто не вважатиме щасливою людину, котра не відзначається розсудливістю і тямою, поводячись мов дитина, що не наділена мірою в почуттях і розумом. Отже, дії цієї людини не відносять до блаженства. А далі Арістотель говорить:

"Втім, коли всі дійшли згоди у цьому питанні, то в іншому, а саме: в питанні про розміри й відносну вартість згаданих благ, — розходяться. І коли наявність чеснотливості, навіть зовсім незначною мірою, вважається тут достатньою, то прагнення до багатства, майнової власності, могутності, слави тощо не мають меж".

Отже, філософ досліджує, в чому полягає поняття "щастя". І спочатку він з'ясовує помилку декотрих учених. Потім каже: "Таким людям ми..." — засуджуючи їхню думку, з чого зрозуміле його твердження. У першій частині філософ говорить, що всі погоджуються з тим, що названі вище блага стосуються поняття "щастя". Тому й твердить про диких звірів, яким узагалі невідоме щастя. Однак різнотлумачення виникають тоді, коли з'ясовуються питання про міру й вияв чеснот; тут можна натрапити на зовсім хибні думки. Декотрі-бо вважають, ніби для досконалого щастя досить зовсім небагато чеснотливості, міркуючи, що прагнення до багатства і грошей, до могутності й слави — безмірні. І тому вони міркують, буцімто щастя полягає у зовнішніх благах. Інші ж дотримуються думки, що воно визначається багатством, ще інші — славою, декотрі — що тілесним благом, наприклад, у бажаннях або в чомусь такому. І тільки за цим ідуть чесноти, які, мовляв, підпорядковані їм. А потім Арістотель говорить:

"Таким людям ми скажемо, що у визначеному нами твердженні легко переконатися з допомогою фактів: варто лишень звернути увагу на те, що не чесноти здобуваються й охороняються зовнішніми благами, а навпаки. І щасливе життя — хай воно є у радості, чи в чеснотливості, чи в тому й тому, — супутник тих людей, які вдосталь прикрашені чистим серцем і тонким розумом і які висувають скромні вимоги у набутті зовнішніх благ — значно менші від тих, хто володіє зовнішніми благами надмірно, тоді як у внутрішніх благах відчуває нестачу".

Філософ відкидає цю думку, висуваючи протилежне, а саме: щастя засадничо полягає у чеснотливості. І тут спочатку він з'ясовує суть щастя. Потім говорить: "Отже, домовимось..." — і робить висновок, наводячи переконливі аргументи. У першому з'ясовує чотири моменти. Другий: "А втім..." Третій: "Взагалі-то, очевидно..." Четвертий момент: "Таким чином, якщо душа..." Отож спочатку він говорить, що, відкидаючи наведений вище погляд цих учених, ми легко переконаємося в істинності нашого твердження з допомогою фактів, тобто

що щастя — хай воно полягає в чеснотливих вчинках, чи в насолоді, чи в тому й тому, — пов'язане здебільшого і головним чином із звичаями, себто із діями, які узгоджуються із звичаєвими правилами на підставі розсудливості. Отже, щастя нерозлучне з тими людьми, які відзначаються неабияким розумом, діють на підставі усталених звичаїв, мають скромні претензіїі на здобуття зовнішніх благ, — на відміну від тих, хто, володіючи ними вдосталь, не має достатньою мірою чеснот чи інтелекту. Легко переконатися і в тому, що не чесноти здобуваються й охороняються зовнішніми благами, а, навпаки, зовнішні блага здобуваються й охороняються чеснотами. Те ж, що чимось керує і встановлює міру, вважається головним. З другого боку, ми бачимо, що зовнішні блага й декотрі з фізичних (благ) здобуваються, охороняються і розподіляються на підставі розсудливості, діями чеснотливості й інтелекту, але не навпаки. Тому філософ говорить у четвертій книзі "Етики": "Без чеснотливості важко розпоряджатися правильно усміхом долі". Безмірні ж прагнення до багатства приводять до втрати розсудливості. Ось чому в другій книзі "Риторики" він говорить, що ті багаті, яким притаманне почуття несправедливості і які поводяться пихато й хвальковито, страждають від свого багатства. Отже, щастя полягає головним чином у виявах чеснот і в діях інтелекту, а не в зовнішніх благах. І далі Арістотель каже:

> "А втім, спираючись на логічні міркування, можна дійти такого висновку. Зовнішні блага — немовби знаряддя, а всяке знаряддя, придатне для якоїсь певної мети, обмежене у своїх діях: повнота зовнішніх благ неминуче або йде на шкоду власникам (знарядь), або напевно не дає ніякої користі. Будь же яке з духовних благ дає тим більшу користь, що більше воно виявляється, коли взагалі можна припустити, що духовні блага являють собою не тільки прекрасне, але й корисне".

Тут Арістотель з'ясовує друге твердження, говорячи, що дослідники, котрі керуються почуттям здорового глузду, можуть легко побачити, що щастя само по собі полягає головним чином у чеснотливих діях . Щастя полягає більшою мірою в тому блазі, прагнення до якого не має меж, ніж коли воно обмежене, як сказано про це у першій книзі. Так, у медицині мета — лікувати (хворих) до безкінечності; і мета будь-якого з мистецтв також необмежена, оскільки використовувати його хочуть без міри. Отже, прагнення до зовнішніх благ — обмежені, прагнення до духовних — не мають меж, тому щастя більшою мірою полягає в духовних, ніж зовнішніх благах. Менший засновок філософ доводить, говорячи, що зовнішні блага мають певні межі відносно прагнень, тому для досягнення їх шукаються якісь необхідні для дій знаряддя. Всяке ж знаряддя, загалом корисне,

неминуче завдасть його власникові шкоди або ж не даватиме ніякої користі, якщо його використовувати нерозумно. От як флейта: якби грали на флейті тільки кращі люди чи багато людей, шкода була б очевидною, а сама гра не дала б ніякої користі. Тож використання необхідного знаряддя повинне мати певну межу. Стосовно ж духовних благ, то тут (можна говорити) зовсім протилежне: що більше їх виявляють, то більше користі вони дають. Тому їх можна вважати не тільки благами, але й чимось корисним (що й припускає філософ). І справді, в духовних благах є щось, що має суть блага, але не дає користі: наприклад, кінцева мета (в досягненні духовних благ), на відміну від користі — це щось інше. Адже корисне те, що підпорядковане чиїйсь меті. Тому й прагнення до духовних благ безмежне, і пошуки їх не мають меж. Отже, коли зовнішні блага мають певну межу, то духовні зовсім не пов'язані з бажаннями. І в цьому полягає зміст меншого засновку. А далі Арістотель говорить:

> "Взагалі-то, очевидно, вища досконалість об'єктів, які порівнюються між собою з метою пізнання переваги одного з них над іншим, перебуває у прямому відношенні до тієї відмінності між цими об'єктами, яку ми бачимо, досліджуючи кожен з них, взятий окремо. Таким чином, якщо душа і абсолютно, й відносно для нас, людей, є цінішим об'єктом, ніж майнова власність і тіло, то, звичайно, і вища досконалість кожного з цих об'єктів перебуває в однаковому співвідношенні (до такої ж досконалості душі)".

Арістотель висуває третє пояснення і каже, що загалом зрозуміло: вища досконалість будь-якого з об'єктів відносно іншого виявляється у тій перевазі, яку має один з об'єктів над іншим, коли їх порівнювати. Саме через цю перевагу одних предметів над іншими розрізняють і відмінності між ними, з'ясовуючи водночас і рівень досконалості кожного з цих предметів (узятих окремо). Отже, можна зробити висновок, що предмет буде досконалішим, коли він якнайбільшою мірою відповідає своїй природі. І коли душа вартісніша й досконаліша, ніж зовнішні матеріальні цінності чи саме тіло, то й вища досконалість кожного з цих об'єктів неминуче перебуватиме в однаковому відношенні до такої ж досконалості душі (мова про майнову власність і тіло). І тому: оскільки душа — найкраща частина єства, то неодмінно її досконалість буде найвищою. Тож якщо досконалість людини полягає в її щасті, то неминуче її щастя полягатиме у певному духовному блазі. А потім Арістотель каже:

> "Далі: всі зовнішні блага, природно, бажані для душі, і всі люди із здоровим глуздом повинні їх бажати саме заради душі, а не навпаки, коли душа бажана задля зовнішніх благ".

Філософ наводить четверте пояснення. Щастя полягає якраз у тому блазі, яке бажане для душі, а не навпаки. Ми вважаємо це кінцевою

метою, про що мовилося у першій книзі "Етики". Але тілесні й зовнішні блага добираються задля самої душі, і їх домагаються такою мірою, якою вони корисні для дій та вчинків. І ми бачимо це: всі розсудливі люди обирають їх у такий спосіб, а не навпаки, і шукають зовнішніх благ заради душі. Отже, у головних духовних благах і полягає справжнє щастя. І Арістотель продовжує:

"Отже, домовимось, що на долю кожного припадає стільки щастя, скільки й моральної та інтелектуальної чеснотливості й узгодженої з нею діяльності. Свідченням цього для нас є божество, яке щасливе й блаженне не завдяки якимось зовнішнім благам, а само по собі й завдяки притаманним його природі рисам. У цьому й полягає звичайно відмінність щастя від щасливого таланту: зовнішні блага, не духовні, випадають на нашу долю завдяки випадковості й щасливій долі, однак нема нікого, хто був би справедливим і скромним від долі та завдяки їй".

Арістотель робить висновок за допомогою переконливих аргументів, що, з огляду на попередні міркування, кожній людині випадає стільки справжнього щастя, скільки (може випасти) моральної чеснотливості, й розсудливості, й глибини інтелектуальної чеснотливості, і дій, узгоджених із цими чеснотами; це треба припустити, а у свідки (на підтвердження цього) закликати божество, яке щасливе само по собі, незалежно від якихось зовнішніх обставин, бо коли б його щастя залежало від якогось зовнішнього чинника і було його кінцевою метою, то останнє (кінцева мета) існувало б окремо від нього, тобто щось було б досконаліше від самого божества. Стверджувати ж так (ніби якась кінцева мета досконаліша за те, що прямує до неї) означає говорити нісенітницю. Потім: щастя божества випливає із притаманної йому природи, тому щастя і є сама його природа, його сутність. Із другого боку, якби не сама природа божества, а щось інше становило його сутність, тоді те "щось" і було б його первісним принципом, досконалішим від його природи; однак говорити це — вкрай безглуздо. Отже, щастя полягає у самій його природі, а не в чомусь зовнішньому, тобто щастя полягає не в зовнішніх благах, а саме в духовних, і, як ми говоримо, життєвий талант і щастя — різні поняття. З-поза духовних благ — талант і щасливий випадок у житті належать до усмішок долі, чеснотливість же, тобто справедливість і скромність, пов'язані не з талантом, а з моральною чистотою і правильним мисленням. І тому духовні блага відрізняються від долі. А потім Арістотель говорить:

"Наслідком такого твердження, що випливає з цих самих засад, є те, що найкраща держава буде водночас і щасливою державою, коли керуватиметься правильними принципами. Бо неможливо діяти правильно тим, хто чинить неправильно: без чеснотливості та розсудливості ні людина, ні держава не здатні діяти правильно. Мужність, справед-

ливість і розсудливість мають у державі те саме значення і той самий вигляд, які вони мають у кожній людині, й лише за наявності цих якостей людина вважається справедливою, розсудливою та скромною".

Філософ доводить, яким буде щастя чи найкраще життя у державі. І спершу розкриває це. Далі виправдовується, що полишає докладніший розгляд: "Ввавжаймо це вступом..." У першій частині (це якраз принагідно показати) він говорить, що благо держави полягає у певній чеснотливості й розсудливості. Ми вважаємо ту державу щасливою і найкращою, яка діє якнайкраще, обґрунтовуючи, що щастя полягає в найдосконалішій діяльності. З першої книги "Етики": неможливо-бо діяти найкраще тим, які не діють найкраще. Досконалі ж дії спричиняють благо людини, яка виконує їх. Але жодне благо, чи то людини, чи то держави, неможливе без моральної чеснотливості й інтелектуальної розсудливості. Тому й державі неможливо бути щасливою і найкращою від діяльності, яка не ґрунтується на моральній чеснотливості й розсудливості. Отже, щастя полягає в певному чомусь, що належить до чеснотливості. Однак хтось може закинути: мовляв, мужність, справедливість та інші моральні чесноти не належать до однієї природи, тож не існує потреби в тому, аби щастя однієї людини полягало в цих діях, оскільки благо держави полягає теж у діяльності такого роду. Немовби бажаючи усунути (подібний закид), філософ говорить, що мужність, справедливість і розсудливість держави та інші чесноти мають те саме значення й форму, наскільки це відповідає їхній природі в собі, що й такі самі якості (мужність, справедливість тощо) людини. І якраз, залежно від вияву цих якостей людину називають справедливою, розсудливою і скромною. Тож треба розуміти, що чеснотливість цілої держави та кожної людини має однакову природу щодо дій, без огляду на співвідношення між цілим і частковим, більшим і меншим. Бо ж моральна чеснотливість держави складається із часткових чеснот кожного з громадян. Достоту як сміх однієї особи і сотні людей має однакову природу, так і чеснотливість однакова за природою в одній особі і в цілій державі. А далі Арістотель каже:

> "Вважаймо це вступом до нашого дослідження. Бо не торкнутися цієї теми неможливо, хоча так само неможливо розглянути докладно всі питання, що належать сюди: це предмет окремої науки. Нині ж ми вважатимемо, що найкраще існування як для кожної особи зокрема, так і для держави загалом є те, за якого чеснотливість забезпечена зовнішніми благами настільки, що дає можливість чинити у своїй діяльності згідно з вимогами чеснотливості. Можливі ж заперечення ми в цьому розгляді полишимо, а розглянемо їх згодом, якщо когось ще не переконають докази, наведені вище".

Філософ виправдовується за те, що полишає намір розглянути це питання докладніше, і пояснює, що про щастя людини й цілої держа-

ви мовлено стільки, як то необхідно для розгляду наступних питань, бо, з одного боку, зовсім уникнути цього не можна, однак деяких міркувань виявилося б забагато для такого короткого трактату. І взагалі, розгляд усіх цих положень — предмет особливої науки. А втім, про них ідеться у першій і десятій книзі "Етики" (де в обох розділах мова про одне й те саме: що являє собою щастя?). Тепер же ми припускаємо, висуваючи силогізм, що найкраще життя і благо будь-якої людини й держави як досконале поняття пов'язане із чеснотливістю, а не з певними звичками. І коли вона забезпечена зовнішніми благами, то й будь-яка особа і держава одержують можливість чинити у своїй діяльності згідно з вимогами чеснотливості. Ті питання, які можуть виникнути, філософ залишає обіч, маючи намір розглянути їх пізніше, коли хтось усе ще не допевниться в істинності наведених вище доказів. І Арістотель говорить:

> "Залишається з'ясувати, чи щастя кожної особи, взятої окремо, і щастя держави однакові, чи не однакові за змістом".

Після того як філософ показав, що являє собою найкраще життя однієї особи й держави, він переходить до з'ясування питання: чи це однакові поняття, чи ні. І спочатку обговорює це. Потім порушує деякі питання: "Але тут виникають два питання..." І спершу припускає свій силогізм. Далі розвиває тему: "Відповідь зрозуміла..." Отже, спочатку він говорить, що після сказаного вище залишається розглянути в загальних рисах, чи щастя кожної взятої окремо людини й держави — одне й те саме, чи це різні поняття. І Арістотель стверджує:

> "Відповідь зрозуміла, бо ж, мабуть, усі згодні з тим, що ці поняття — тотожні. Хто ж вважає, що щасливе життя людини полягає у багатстві, той визнає щасливою і цілу державу тільки в тому випадку, коли вона буде багатою".

Філософ, керуючись немовби загальним поглядом, твердить, що щастя однієї людини й цілої держави — поняття однакові, в чому, мабуть, погоджуються всі, коли тлумачать поняття "щастя". Дехто ж вважає, що щастя індивіда полягає в багатстві; вони стверджують, що держава буде щасливою, коли вона багата. Арістотель продовжує далі:

> "А той, хто найбільше шанує життя тирана, ладен визнати найщасливішою таку державу, яка зосереджує у своїх руках найбільшу повноту влади. Хто, нарешті, поціновує індивіда залежно від притаманної йому чеснотливості, той вважатиме щасливішою ту державу, де знайде собі застосування ця чеснотливість".

(Філософ говорить), що ті, хто віддає перевагу тиранії, вважають найщасливішою державу із тиранічним способом правління. Коли ж хтось вважає, що будь-яка особа, взята окремо, почуває себе щасливою завдяки своїй чеснотливості, той вважатиме найкращою ту дер-

жаву, в якій чеснотливі й подібні дії виявлятимуться більшою мірою. Тобто коли хтось вважатиме котрусь людину щасливою за тією чи іншою ознакою, так само твердитиме він і про державу. Отже, усі погоджуються в одному: щастя окремої особи й держави нерозривно взаємопов'язані. І це ґрунтується на одній і тій самій природі (цих понять), одній і тій самій кінцевій меті. Кожна-бо людина і всі громадяни в державі належать до одного виду. Отже, в кожного з них і в усіх загалом — одна й та сама мета. А потім Арістотель говорить:

> "Але тут виникають два питання, що потребують з'ясування: 1) якому видові життя треба надавати перевагу: (життю громадянина, як такому), що об'єднує людей в одній державі й прилучає їх до неї, чи, може, життю чужоземця, котрий стоїть поза державною спільнотою? 2) який державний лад, яку державну організацію слід визнати найкращою: ту, за якої всі беруть участь у державному житті, чи ту, за якої бере участь більшість?"

Для з'ясування сказаного філософ наводить два питання. Потім розвиває свої міркування: "Отже, зрозуміло..." І в першому питанні розкриває твердження. Далі розкриває сам предмет науки про державу: "Наука про державу..." Спочатку він говорить, що стосовно першого твердження виникають два питання, які треба розглянути для з'ясування думки й наступних міркувань. Одне з них: оскільки в людини є два головніші види життя — практичне й споглядальне, — то якому з них треба надавати перевагу — тому, що полягає у державному об'єднанні й прийнятті спільних рішень, чи (тому), яке схоже на життя чужоземця і не пов'язане з життям державного об'єднання, тобто чисто споглядальному? Життя чужоземця він вважає повністю споглядальним, воно головним чином виявляється у діях людини, які пов'язані з власними турботами і вважаються для неї найбажанішими. Таке життя минає спокійно, не спричиняє різних заколотів (у державі), оскільки перебуває поза інтересами об'єднання. Воно тому й називається життям чужоземця, що така людина, мов чужинець, стоїть далеко осторонь державних справ. Більш узвичаєне життя пов'язане із спільнотою. Ось чому Євстратій говорить у першій книзі "Етики", що людина, котра споглядає, відокремлюється від тіла й від почуттів на підставі власної волі, але не від предметів. Друге питання: який державний лад є найкращим і яке державне впорядкування буде найкращим? Ми стверджуємо, що бажаніше життя для громадянина, коли всі або більшість (із громадян) беруть участь у громадянському житті. Але ж не всі люди воліють жити інтересами держави, оскільки декотрі за своєю природою не пов'язані з об'єднанням, не привчені до звичаїв і поводяться мов дикуни, або, вважаючи себе за самодостатніх, вони не бажають прилучатися до життя в спільноті, живучи мов божество (як про це сказано у першій книзі).

Однак більшість воліє жити інтересами держави. І Арістотель продовжує:

> "Наука про державу з'ясовує тільки друге питання, а не те, чому треба віддавати перевагу. Тому ми й розглядатимемо переважно друге питання, вважаючи його істотним у науці про державу; перше ж питання віднесемо до другорядних".

Філософ визначає спосіб розгляду цих питань, вважаючи, що розглядати треба друге питання, а саме: що бажаніше для всіх чи більшості громадян, а не для того чи того громадянина, котрий дивиться на благо, виходячи з власних інтересів. Благо окремої особи пов'язане тільки із загальним благом. Тому ми маємо намір розглянути цей спосіб споглядання щодо названих вище питань, пов'язаних із цілим суспільством, а не належних до того чи того індивіда. Перше ж питання — розглядати благо окремого громадянина — побічне. Отже, до намірів філософа входить, здається, розгляд і першого питання: чи споглядальне життя цілого об'єднання, не однієї особи, буде бажанішим, ніж життя громадянина, що живе інтересами держави, а чи навпаки? І щодо другого питання: який у зв'язку з цим найкращий державний лад взагалі? Потім Арістотель каже:

> "Отже, зрозуміло, що найкращим державним устроєм треба визнати той, організація якого дає людині можливість чинити якнайкраще і жити щасливо".

Філософ розвиває свої міркування. І спершу висловлює твердження: та держава і той суспільний порядок найкращий, за якого кожен громадянин чи більшість діє якнайкращим чином і живе щасливо. Найкраща ж дія і щастя — кінцева мета найкращого державного ладу. В цьому й полягає суть держави. І далі Арістотель говорить:

> "Але навіть ті, хто вважає, що бажаніше життя, пов'язане з чеснотливістю, вагаються, чому віддати перевагу: чи політичному, чи практичному життю, а чи вибрати життя, яке було б вільне від усякої зовнішньої діяльності, — наприклад, споглядальне життя, яке, на думку декого, саме і вважається гідним філософа. Ті з людей, котрі жили колись і живуть тепер, хто найревніше ставиться до вимог, які висуває чеснотливість, мабуть, і схиляються до цих двох способів життя, а саме: до способу життя політичного діяча й способу життя філософа. Не менш важливо знати, на чиєму боці істина, оскільки необхідно, аби здоровий глузд людини був співмірним із краще поставленою метою життя — здоровий глузд як кожного індивіда, так і держави загалом».

Філософ продовжує викладати міркування. І спочатку розвиває свої думки, які стосуються висунутих ним тверджень. Потім дає визначення: "Наше завдання..." Перше твердження він ділить на дві частини і спочатку веде полеміку щодо першого питання. Далі гово-

рить: "Є й такі, що..." — ведучи полеміку щодо другого твердження. Перше питання філософ ділить на дві частини. Спочатку підсумовує питання: "Декотрі вважають..." У першій частині він говорить, що ті, котрі вважають, ніби найкраще життя людини полягає у досконалій чеснотливості, вагаються, чи бажанішим буде практично-діяльне й активне життя громадянина (тобто керувати у своїй діяльності іншими), чи вільне від суспільних заколотів і зовнішніх дій, яке ми називаємо споглядальним. Саме це життя вважається гідним і притаманним мудрецеві. Адже ці два види життя найбажаніші і найпочесніші, оскільки пов'язані з чеснотливістю. І до них схилялись люди, які жили колись, і схиляються ті, хто живе тепер. Філософ додає "мабуть", оскільки є люди, котрі живуть мов дикуни, не маючи здорового глузду, воліючи жити по-болотяному, тобто брьохатися у своїх "похотях", а не в чомусь із сказаного вище. Говорячи "два види життя", маю на увазі життя політичного діяча й філософа як споглядальне. Не менш важливо знати й те, який із цих видів життя бажаніший і на чиєму боці істина, бо ж необхідно, щоб і мудрець, і найкращий політичний діяч, і найкраща держава усі свої прагнення скерували на краще, а для цього неодмінно треба знати, що є краще. І тому мудрецеві необхідно пізнавати, на чиєму боці істина із згаданих вище питань. Потім Арістотель каже:

> "Декотрі вважають, що деспотична влада над іншими — велика несправедливість; а коли влада законна — тоді несправедливість відсутня, але діяльність громадянина в державних справах стоїть на перешкоді його добробуту і набуттю матеріальних благ".

Спочатку Арістотель полемізує з приводу того, що буде краще взагалі. Потім стверджує, що політичне життя (краще): "Декотрі ж (учені)..." У першій частині він полемізує двояким чином з приводу того, що споглядальне життя краще, і каже, що, на думку декого, деспотична влада стосовно раба й інші політичні дії неминуче пов'язані з великою несправедливістю. Найкраще життя усуває таку несправедливість, що особливо спостерігається в політичному об'єднанні, бо ж найкраще життя має різний зміст. Отже, найкраще життя — не політичне, а скорше вільне. Потім філософ полемізує з цим самим міркуванням. Те життя, де постають перешкоди для пов'язаного з ним задоволення, — не найкраще, бо найкраще життя неодмінно має найбільше задоволення. Але політичне життя чинить перешкоди цьому задоволенню; отже, найкраще не воно, а скорше те, що вільне від нього. І Арістотель провадить далі :

> "Декотрі ж (учені) — зовсім протилежної думки: практично-діяльне, тобто державне життя, годиться виключно для мужа, тому що у вияві кожної чесноти відкриваються більші можливості для діяльності не

приватної особи, а тільки того, хто займається громадськими і державними справами".

Філософ викладає зовсім протилежну думку, якої дотримується дехто: мовляв, для найкращого мужа годиться тільки політично-діяльне життя. Адже найкращому мужеві притаманне те життя, в якому найбільше виявляються чеснотливі дії, оскільки будь-які доброчесні дії більшою мірою підходять не усамітненим особам, а скорше тим, котрі залучені до громадянського й політичного життя. Особи ж, що відзначаються мужністю, щедрістю, теж переважно належать до когорти не приватних, а політичних осіб. Отже, політичне життя скорше стосується найкращого мужа, відтак буде найкращим. Це думка декотрих учених. А потім Арістотель говорить:

"Є й такі, що вважають єдино щасливим деспотичне й тиранічне управління. Потім: у деяких державах відмітною рисою їхнього законодавства й системи виховання є прагнення підкорити своїй владі сусідів. Ось чому, хоча в більшості держав законодавча система значною мірою, як було вже зазначено, невпорядкована, усе-таки закони, коли й мають на увазі якусь певну мету, то це якраз прагнення панувати над іншими державами. Наприклад, у Лакедемоні й на Криті майже все виховання юнаків і майже вся законодавча система передбачають військові цілі".

Здається, філософ полемізує і щодо другого питання. Адже дехто твердив (і твердить), мовляв, найкраща держава і найкращий державний устрій — деспотія і тиранія, тобто коли хтось панує над більшістю, вдаючись до тиранічних засобів правління. Отож філософ тут має намір дослідити це питання, тому спочатку вступає у суперечку, чи (справді) такий державний устрій — найкращий. Полемізує, виходячи з позиції опонентів: "Щоправда, могло видатися..." По-третє, говорить: "Отже, видно..." — де з логічних доказів робить істинний висновок. Перше питання філософ ділить на три частини. Спочатку наводить доказ із законоположень і на прикладі діяльності держави. Потім каже: "А ще у всіх негрецьких племен..." — це про пошану, якою користуються військові сили. Нарешті: "У деяких державах..." — наводить приклад, як у деяких державах ставляться до виховання бойового духу. Отже, у першій частині він говорить, що декотрі (вчені) вважають найкращим устроєм тиранію та деспотію, які є нібито бажаними для людей і здатними принести їм щастя. Із доказів (щоб спростувати цю думку) — один очевидний: найкраща форма державного правління пов'язана з кінцевою метою в державі; останній же підпорядковуються закони, тому й характер законів і державного устрою залежить від кінцевої мети. Тепер ми бачимо, що в деяких державах закони й залежна від них форма державного устрою мають деспотичний характер. До того ж законодавство у багатьох державах

не систематизоване, не впорядковане, не містить у собі якоїсь певної мети. А коли десь і ставиться чітко визначена мета, то (ми бачимо) якраз для того, аби встановити панування над більшістю сусідів, як це видно у законах лакедемонян та критян. Усе виховання юнаків і вся сукупність законів у них спрямовані на те, щоб підкорити своїй владі більшість (народів), управляти ними задля власної вигоди, а не в інтересах підданих, тобто встановити над ними форму тиранічного правління. Отже, така форма державного устрою (для них) найкраща. Далі Арістотель говорить:

> "А ще у всіх негрецьких племен, які цілком спроможні досягти переваги над іншими, військова міць у великій пошані; це ми бачимо, приміром, у скіфів, персів, фракійців, галлів".

Філософ наводить другий доказ, узятий, здається, із реальної дійсності. Відомо, що найкращим видом державного устрою є той, який користується в людей найбільшою пошаною. Пошана ж пов'язана з особливими чеснотами. Проте ми бачимо, що в усіх народів, які здатні досягти переваги над іншими, у пошані насамперед військова міць, що дає їм змогу запанувати над рештою: наприклад, у скіфів, персів, фракійців, галлів. Отже, такий вид державного устрою (для них) найкращий. І потім Арістотель каже:

> "У деяких державах окремі законоположення сприяють навіть розвитку в собі цієї воїнської чесноти. Наприклад, у Карфагені, де, подейкують, відзнакою вважається прикраса, яка складається із браслетів залежно від числа військових походів. І в Македонії у давнину був закон, згідно з яким людина, котра не вбила жодного ворога, мусила носити особливий пасок. У Скіфії людині, котра не вбила ще жодного ворога, не дозволялося під час свят пити з кругової чари. У войовничих іберійців довкола могили померлого вбивають стільки кілків, скільки він (за свого життя) знищив ворогів. І в решти племен існує чимало таких обрядів, почасти встановлених законами, почасти освячених звичаями".

Філософ наводить третій доказ, пов'язаний із пошануванням доблесті, говорячи, що той державний устрій найкращий, за якого закони найдужче спонукають людину до геройських учинків. Тому до обов'язків законодавця входить і видання законів, які виховували б людину в такому дусі, а саме: заохочували б її різними винагородами до виявів доблесті. Ось чому багато законів спонукають до таких форм державного ладу. Отже, такий вид державного устрою найкращий. Філософ висуває тут менший засновок, що, до речі, спостерігалося в попередніх розділах, твердячи, що в деяких державах закони спонукали до вияву доблесті, аби цим самим хтось один мав змогу панувати над багатьма. Наприклад, згідно з чинним законом, у Карфагені винагородою для воїна була прикраса із браслетів, число яких

дорівнювало числу переможних боїв, у яких той брав участь. І в Македонії у давнину був закон, за яким воїн, не вбивши жодного ворога, мусив для поганьби носити особливого пояса. Так само і в скіфів, згідно із законом чи звичаєм, не дозволялося на бенкеті пити з кругової чари тій людині, котра ще не вбила жодного ворога, бо це теж вважалося ганьбою. Хто ж мав за собою вбивства, той користувався славою і пошаною. В іберійців, котрі теж відзначалися войовничим духом, довкола могили убитого воїна забивали стільки кілків, скільки числилось за ним убитих ворогів. І в інших племен існує щось схоже, установлене або законами, або звичаями. І Арістотель продовжує:

> "Щоправда, могло б видатися, коли розглянути уважніше, дуже дивним, якби головне завдання державного діяча полягало у вишукуванні засобів панувати і владувати над сусідами, байдуже, бажають вони цього чи ні. Справді, яким чином метою державного мужа чи законодавця буде те, що само по собі не становить предмета законодавства. Адже панування — не зміст закону, навпаки, прагнення до насильницького підкорення, звичайно, суперечить праву. Зовсім не те ми бачимо в решті мистецтв, пов'язаних із знаннями. Ні лікар, ні керманич корабля не ставлять своїм завданням переконувати чи спонукати силоміць: насильно лікувати хворих або змушувати пливти на кораблі мандрівників. Однак, незважаючи на це, більшість людей, мабуть, вважають завданням політики вміння деспотично правити і не соромляться вдаватися стосовно решти людей до таких заходів, які щодо самих себе не вважають ані справедливими, ані корисними, — а от щодо решти вони зовсім не дбають про справедливість".

Філософ наводить три докази для спростування (таких тверджень). Другий (доказ): "Але така деспотична політика безглузда..." Третій: "Навпаки..." У першій частині він говорить: твердження декого, буцімто тиранія — найкраща форма державного устрою, суперечить здоровому глуздові, особливо коли хтось вишукує засоби, аби встановити панування над іншим, байдуже, бажає той цього чи ні. Такі завдання — не предмет закону чи громадянського права. Адже закони виражають правові засади. Панувати ж над сусідами означає, певна річ, входити в суперечності з правом, навіть більше, чинити несправедливість, бо то незаконно, а панування буває не тільки справедливим, але й несправедливим. Отже, будь-яке панування — протизаконне. І ми це бачимо як у мистецтві, так і в державі, що ґрунтується на законах. Наприклад, у медицині завдання лікаря полягає не в тому, щоб переконувати хворого лікуватися, а вишукувати засіб, аби вилікувати його. Так і в керуванні: завдання, наприклад, керманича, не турбуватися про відважність моряків, а вести корабель. Так само і в державі, яка ґрунтується на праві й законах: не встановлювати щось протиправне, а управляти тими, котрі від народження повинні коритися. Філософ докоряє тим, хто міркує зовсім інакше, говорячи, що

істина полягає саме в такому висновку; однак знаходяться люди, котрі вважають, буцімто найкраща форма державного устрою — деспотія, не розмірковуючи при цьому, справедливо це чи корисно, і вважають своєю метою навчатися правити по-деспотичному щодо інших. Для себе ж вони, далебі, бажають, аби панувала справедливість і вони мали з цього вигоду. А те, що стосовно інших чиниться несправедливість, їх не хвилює, і це свідчить про їхню безсоромність. Останнє до речі, означає, що людина діє всупереч здоровому глуздові. Розумні ж дії — ті, коли не робиш іншим того, чого собі не бажаєш. А потім Арістотель говорить:

> "Але така деспотична політика безглузда, за винятком тих випадків, коли сама природа наперед визначила, що одні люди повинні панувати над рештою, другі — ні. Коли це так, то, у всякому разі, не слід домагатися деспотичної влади над усіма, тільки над тими, кому притаманно коритися їй: адже для того, щоб улаштувати бенкет або жертвоприношення, треба полювати не на людей, а на тих живих істот, які вибрані для полювання, тобто на дикого звіра, та ще й на такого, чиє м'ясо придатне для споживання".

Філософ наводить другий доказ і розкриває його: безглуздо й нерозумно деспотично управляти тими, хто природою визначений для цього стану (підлеглості), бо це суперечить самій природі, отже, пов'язане з насильством, останнє ж, своєю чергою, суперечить розумові. Декому ж за природою не дано перебувати у такому (підлеглому) становищі. Отже, безглуздо (робити це), оскільки одні не народжені для підлеглості, інші ж зовсім не мають нахилу (до такої) покори, бо самою природою визначено, кому бути вільним, а кому — рабом. У цьому ж випадку всі — раби. Тож нерозумно управляти всіма деспотично. Істина полягає якраз у тому, аби не домагатися панування над усіма, а лише над тими, хто за своєю природою мусить коритися. Наприклад, не найкращий спосіб улаштування бенкету чи жертвоприношень, коли для цього полюють на будь-якого звіра; навпаки, треба полювати на того, котрий годиться для таких заходів, а саме — на дикого, так би мовити, лісового, що дає м'ясо для споживання. А потім Арістотель каже:

> "Навпаки: держава без будь-чиєї допомоги, сама по собі, могла б досягти найвищого рівня добробуту в тому випадку, коли б її система правління була відлагоджена правильно, — якщо тільки взагалі можна припустити існування десь такої держави, яка, маючи чудові закони, не прагнутиме воєн, не домагатиметься панування над ворогами".

Філософ наводить третій доказ і стверджує ймовірність того, що держава, існуючи сама по собі, відокремлено від інших, здатна досягти найвищого блага і встановити чудову систему правління; наприклад, така держава віддалена від решти, у ній панують правильні закони,

скеровуючи її до правильної мети, і вся державна організація і закони не підпорядковані воєнним цілям та загарбницьким війнам. І припускається, що її сусіди неспроможні або не мають бажання панувати, натомість задовольняються власним добробутом. Адже коли в державі панують засади, що спонукають до встановлення панування над будь-ким — на справедливій чи несправедливій підставі, — найкращого державного устрою не утвориться. Отже, деспотичне правління над сусідами виключає можливість створити найкращий державний лад. І далі Арістотель говорить:

"Таким чином, звідси випливає, що треба старанно піклуватися про оборону держави, але не слід вважати це найвищою метою, а тільки засобом, завдяки якому підтримується готовність до війни. Заповзятий законодавець повинен ставити перед собою завдання сприяти процвітанню держави й поліпшенню рівня життя громадян. Звичайно, ті чи ті із законів, що встановлюються з цією метою, будуть відмінні за змістом (між собою); тому від уміння законодавця залежить, яких належних заходів повинна вживати держава щодо сусідніх держав — відповідно до особливостей кожної з них, і яким чином слід налагоджувати свої стосунки з кожним із сусідів. А втім, питання про це буде детально розглядатися нижче, коли ми визначимо, яку мету повинен мати найкращий державний лад".

Із попередніх доказів філософ робить переконливий висновок, що військові заходи у державі (треба так розуміти) вживаються для двох завдань: 1) для придушення повстань і усунення несправедливості з боку тих, хто її чинить; 2) для примусу тих, хто за своєю природою зобов'язаний служити. І коли військові сили мають на меті саме ці завдання — вони відповідають благові держави і бажані, оскільки не суперечать розумним інтересам об'єднання. Проте буває й так, що вони використовуються для повалення й вигнання тих, кому вони за природою повинні служити, або для війни з тими, хто не народжений служити, — в такому випадку дії (військових сил) суперечать поняттям блага й розуму. І тому військові дії та приготування (в цьому випадку) не відповідають благові держави і не бажані в абсолютному розумінні (як у першому випадку). За таких умов не можна досягти ані кінцевої мети, ані того, що сприяє досягненню її, тобто миру і спокою в державі. Все це спонукає (філософа) зробити висновок, що з наведених вище доказів зрозуміло: всі турботи й приготування до війни, усунення насильницьких дій (з чийогось боку) чи вчинення примусу над ними відповідають розумній політиці держави, тому вони хороші та бажані (як і сказано раніше). Однак найкраща форма державного устрою полягає не в цьому. Адже не завдяки цьому досягають іншого. І самої мети не досягають, спираючись на інше, тобто спираючись на іншу мету. Ніхто-бо не хоче воювати тільки задля війни чи готуватися до неї. Так, вважаймо, що вбивця —

насильник, коли він друзів робить нападниками, аби відтак відбувалися битви і чинилися вбивства, як про це говориться у десятій книзі "Етики". І тому завдання законодавця, який турбується про процвітання (своїми законами) сприяти зміцненню держави, наскільки це можливо з огляду на її розташування, на порядки, що панують у ній, на спосіб життя людей, на їхні нахили та стосунки між ними, тобто до якого способу життя вони найпридатніші за своєю природою. Зважившись усе це, тримаючи на оці те, що буде найкращим (у відносному розумінні) чи найкращим за даних обставин, (законодавець) повинен видавати закони й постанови, які сприятимуть досягненню найкращого способу життя і блага за даних умов, пристосовуючи відтак свої закони до обставин. По-перше, закони мають узгоджуватися з тією чи тією метою, з тим чи тим способом життя. По-друге, одні (із законодавців) безпосередньо підпорядковують закони меті, інші встановлюють закони, відмінні за змістом від мети, ще інші взагалі видають заборони, щоб відхилити громадянське об'єднання від досягнення мети. Тому законодавець мусить брати до уваги такі моменти: якими рисами наділені сусідні держави — войовничістю чи розманіженістю, який склад народонаселення у них — вільні за своєю природою чи раби. І, порівнюючи умови, в яких живуть громадяни інших держав, із своїми, визначити, на яких засадах треба будувати з ними стосунки, відповідно до їхнього становища; наприклад, коли вони раби за своєю природою чи розманіжені, то намагатися завоювати їх. Так само й коли вони налаштовані вороже. Коли ж сусіди хоробрі й вільні за природою, — чинити зовсім навпаки, а то й слугувати їм, або підтримувати мирні стосунки. Але ці питання доцільно розглянути в наступних розділах, де йтиметься про те, до якої мети неодмінно мусить прямувати найкраща держава і яким чином треба видавати ті постанови, що скеровують до тієї мети. І Арістотель каже:

> "Наше завдання — дати відповідь тим, хто віддає перевагу такому способові життя, який ґрунтується на чеснотливості, але хто по-різному міркує над засобами, за допомогою яких можна жити саме так (чеснотливо). Згадаймо: одні відкидають всяку участь у державній діяльності, тобто в роботі органів влади, вважаючи життя вільної людини зовсім відмінним від життя державця і найбажанішим. Інші ж, навпаки, найкращим життям вважають життя державного діяча, твердячи, що людина, котра не береться за якісь (державні справи), не може чинити добре, бо тільки діяльність, спрямована на благо, однакова за змістом із щастям".

Філософ намагається розв'язати наведені вище питання. Але розуміймо так, що розв'язок другого питання залежить від розв'язку першого: коли стане зрозумілим, яке життя буде найбажанішим в абсолютному розумінні, то з'ясується й те, яка держава і який держав-

ний лад найкращі. А такими є та держава і той державний лад, де поєднується найкраще і де прагнуть досягти найкращого способу життя. Отже, треба насамперед розв'язати перше питання. Але, оскільки щодо нього побутують протилежні за змістом погляди, то філософ говорить, якою мірою і відносно чого вони правильні або неправильні. Далі говорить: "Оскільки це так..." — чим розв'язує (друге) питання. Щодо першого питання, то підтверджує свою думку (тобто розв'язує його). Потім каже: "А втім, хтось заперечить..." — усуваючи можливе відхилення від розв'язку. І щодо першого, то спочатку філософ висуває твердження. Далі розкриває зміст різних поглядів: "І ті, й ті..." У першій частині він твердить, що ті, хто гадає, ніби спосіб життя, який ґрунтується на чеснотливості, — найкращий і найбажаніший, — розходяться, однак, в думках щодо того, в чому полягає чеснотливе життя. Отже, можна вважати, що і одні, й інші мають у чомусь слушність, а в чомусь помиляються. Так, декотрі з них, відкидаючи участь у державній діяльності як позбавлену сенсу, вважають, ніби життя вільної людини, тобто позбавлене (державних турбот) і споглядальне, є щось відмінне від життя "державної людини", а тому найкраще і найбажаніше. Інші ж міркують навпаки, наводячи доказ, мовляв, хоч споглядальне життя й полягає у дозвіллі та розвагах, однак неможливо чинити щось добре, коли нічого не робиш. Справедлива дія і щастя — одне й те саме поняття. Отже, неможливо, ведучи споглядальне життя, досягти абсолютного щастя. Життя ж, пов'язане з державною діяльністю, передбачає справедливі дії, що само по собі є благом і окрасою (в житті). Тому, очевидно, таке життя бажаніше від того, першого. А потім Арістотель говорить:

> "І ті, й ті в одному мають слушність, в іншому — не мають. Звичайно, істиною є те, що життя вільної (від державних обов'язків) людини краще, ніж влада пана (над рабами): мати справу з рабом, оскільки він — раб, не є чимось винятковим, так само як у віддаванні наказів, що стосуються життєвих потреб, немає нічого спільного з прекрасним".

Філософ роз'ясню є, чому (вони мають слушність), говорячи, що ті, хто вважає споглядальне життя найкращим, і мають, і не мають слушності, з чого видно, де криється помилка, а де є істинність (твердження). Потім він розкриває помилковість: "Одначе вважати всяку владу..." Правильність міркувань, до речі, розкрита філософом у першій книзі "Метафізики". Людина в самій собі вільна двояко: в діях і меті (якої вона досягає). Дії залежать від певної і головної засади, якою людина керується. Кінцева мета пов'язана з відповідним характером дій, що ведуть до неї. Людина ж у своїх діях керується здебільшого інтелектом. Отже, як мовилося в десятій книзі Арістотелевої "Етики", інтелект є найголовніше. Тому вільною людиною назива-

ється та, котра діє, керуючись інтелектуальною чеснотливістю, а не чиїмось розумом і не має перешкод із боку матеріального світу і діє згідно з метою, що її наперед визначила природа. І наскільки людина обдарованіша від природи, тобто наскільки досконаліша в інтелекті, й наскільки мета у неї прекрасніша, — настільки ця людина вільна сама по собі. Тому ця людина досконало вільна, бо діє, керуючись інтелектуальною чеснотливістю, і прямує до мети, досягаючи незвичайної досконалості свого мислення. І навпаки: людина — раб, коли не народжена діяти інтелектуально-чеснотливо, а бере і чеснотливість, й інтелект від іншого. Оскільки ж мета відповідає діям, то раб, що діє, прямує головним чином до мети іншого. І тому, як вільна людина — причина самій собі і в осмисленні мети, і в діях, так раб у жодному з цих випадків — не причина собі. Це випливає із недосконалості інтелекту само по собі, чи за самою його природою. Тому кажуть, що вільна людина живе своїм, раб — чужим розумом. Отже, філософ стверджує, що ті, хто вважає споглядальне життя найкращим, мають слушність ось у чому: життя вільної людини пов'язане із власним розумом, тому воно краще від рабського. Завжди будь-що, існуючи самостійно, краще від того, що існує через випадковість. Тому це твердження істинне: раб (сам по собі) недосконалий. Благо само по собі почесне й прекрасне. Повеління ж пана, необхідні для життя раба, не є чимось почесним (чи прекрасним). Останнє буде таким, коли його домагатимуться самостійно (про це говориться у другій книзі "Риторики"). Жодна ж (зрозуміло, досконала) людина не воліє виконувати якісь накази. І Арістотель продовжує:

> "Одначе вважати всяку владу деспотією неправильно. Адже відмінність між владою над вільними людьми і (пануванням) над рабами не менш суттєва, ніж відмінність між істотою, вільною за своєю природою, й істотою, рабською за своєю природою, про що досить, з відповідними визначеннями, говорилось у попередніх розділах".

Філософ з'ясовує, в чому полягає помилковість, і розділяє свої тлумачення на дві частини, в обох розділах розкриваючи недоліки (в судженнях учених). Друга: "З іншого боку, цінувати більше ..." У першій частині він говорить: твердження про те, ніби всяка влада в цілому є деспотією, тобто владою пана над рабом, — неправильне. Існує-бо, з одного боку, влада над вільним і влада над рабом, між якими є різниця на кшталт тієї, що існує між вільним за своєю природою і рабом. Отже, й підлеглий стан має різний характер. Влада — це те, що чиниться щодо підлеглих. Природа ж вільної людини і природа раба — не одне й те саме за змістом. Про це, до речі, досить було мовлено в першій книзі. Отже, влада над вільними й рабами — різна за характером. Тобто не всяка влада є деспотичною. А потім Арістотель говорить:

«З іншого боку, цінувати більше бездіяльність, ніж діяльність, — це твердження, що не відповідає істині, бо ж передумовою щастя є саме діяльність, причому діяльність справедливих і поміркованих людей передбачає у своїй кінцевій меті чимало прекрасного".

Філософ розкриває і другу помилку (деяких тверджень), говорячи: думка про те, що, мовляв, бездіяльне життя заслуговує на більшу похвалу, ніж діяльне, — хибна. Щастя-бо і є певною дією, і найбільше щастя відповідає найкращому способу життя. Отже, передумовою найкращого життя є дія, а не відсутність її. Причому дії справедливих і поміркованих людей мають на меті вчинити чимало благ і встановити добрі порядки — тому й справедливість і поміркованість поєднані із справедливою метою; так само можна говорити й про тих людей, котрі наділені рештою чеснот (тобто, що у них — правильна мета). Далі: зазначені дії підпорядковуються якійсь іншій, віддаленішій меті, що є теж певною дією. І тому найближча мета насправді є такою самою, як і віддалена мета; це — певна дія. Метою ж дії є досягнення найкращого життя. Отже, найкраще життя є дією, а не відсутністю її. А потім Арістотель каже:

"А втім, хтось заперечить: мовляв, мати верховну владу над усім — найвище благо, бо в такому випадку була б можливість панувати над ближнім. Пануючи над усіма, можна звершити багато прекрасних вчинків. Отож той, хто має владу господаря і може застосовувати її, не повинен втрачати цієї можливості й віддавати її комусь іншому; навпаки, слід прибирати її до себе, як це робить батько над сином, і не поступатися, навіть коли ближній — твій друг. Адже це те, що ми повинні визнати найкращим. А найкраще і є те, що пов'язане з корисною діяльністю. Отже, здається, панування над усіма — це найкраще життя і щастя".

Тут Арістотель торкається зустрічного питання, яке спочатку з'ясовує. Потім він говорить: "Така думка була б..." — спростовуючи її. У першій частині філософ твердить: можливо, хтось вважатиме, що з'ясовані вище визначення стосуються поняття "найкраще життя", — а воно полягає у дії. Отож найкраще, коли пануєш над усіма в будь-який спосіб. Адже найкращим є — прилучитися до найкращого життя. Найкращим же видається життя, як було з'ясовано вище, коли котрийсь управляє всіма. З другого боку, найкраще життя є найкраща дія. Той, хто владарює над усіма, — управляє більшістю, до того ж найкращими діями, а тому видається: найкраще — управляти всіма. Виходячи з цього, найкраща ознака того, що ти користуєшся найвищим благом, — коли маєш верховну владу над усіма (в цьому, мовляв, полягає істина); причому ця людина, як верховний правитель, не повинна поступатися нікому навіть із найближчого оточення — мова йде про батька й синів, синів і батька, друзів, — байдуже, якими

чудовими якостями вони наділені, в яких стосунках між собою перебувають. Таким чином, назагал можна твердити: найкраще те, що найбажаніше; найкраща ж дія, видається, і є найкращою, отже, найбажанішою. Тож оскільки найкраще управляти в будь-який спосіб і будь-ким — то це і є найбажаніше. А далі Арістотель говорить:

> "Така думка була б, імовірно, слушною, якби у грабункові й насильстві полягала найвища мета всього існуючого, та оскільки це безглуздя, то й указане міркування — хибне. Річ у тім, що, аби чинити у своїй діяльності прекрасне, треба відрізнятися (від схожих на себе) настільки ж, наскільки відрізняється чоловік від жінки, батько — від дітей, пан — від рабів. Ось чому той, хто переступає закони чеснотливості, не в змозі згодом виправити зло, яке він уже вчинив, відхилившись із її шляху. Адже наскільки між схожими істотами чесність і справедливість полягає в почерговому владуванні й покорі, настільки нерівність і несхожість між однаковими — явища протиприродні, а ніщо протиприродне не може бути прекрасним".

Філософ спростовує зустрічне твердження, яке наводив спочатку. Потім він говорить: "З цієї причини, коли котрась людина..." — усуваючи певний закид. Отже, спочатку він спростовує наведене вище "зустрічне" твердження і каже, що верховна влада, яка чиниться над усіма в будь-який спосіб, — не найкраще (життя). І (спершу) припускає, що у висловленій і протилежній за змістом думці, можливо, й приховується істина, але як тоді міркувати, коли все життя людини зводиться до грабежів, учинення насильства, наруги над іншими, — хіба таке життя найбажаніше? Це неможливо само по собі, та й великі (люди), додає він, міркували зовсім навпаки. Самі ж учені, що стверджують це як очевидне, (стверджують) неможливе. Так буває, що дії правителя не найкращі, тому, аби вони містили у собі прекрасне, треба, щоб правитель відрізнявся від підданих природно і набутими рисами настільки, наскільки чоловік відрізняється від жінки, батько — від синів, пан — від рабів. Бо дії різняться за змістом тоді, коли діючі особи відрізняються одне від одного. Отже, коли хтось переступає (закони чеснотливості), бажаючи управляти рештою, але не відрізняється від них так, як чоловік від жінки, чи батько від немовляти, чи пан від раба, — він як правитель діятиме не найкраще. Він не зможе правильно керувати і згодом, тому що порушив правила порядності ще напочатку, коли, пройнявшись бажанням управляти, не підготувався до цього (як слід). Додамо: незначна помилка напочатку робиться великою під час правління. І ще: добре й справедливо буде, коли всі схожі й однакові за природою і чеснотами не просто управлятимуть, а робитимуть це почергово, тобто одні — в один час, інші — в інший, або одні обійматимуть одну посаду, а інші — іншу. Справедливо також і те, коли схожі й рівні між собою особи мають

схоже й однакове у посадах. З другого боку, природі суперечить, коли неоднакові за природою та в чеснотах мають однакове, або навпаки: однакові мають неоднакове, а несхожі — схоже. Схожі й однакові (люди) за природою схиляються до схожого й однакового. Але все те, що протиприродне, не належить до блага, бо воно містить у собі насильство. Усяке ж насильство не є благо. Отже, коли хтось управляє іншим і в будь-який спосіб, — це не є благо. І далі Арістотель каже:

> "З цієї причини, коли котрась людина перевершуватиме інших у чеснотах і матиме змогу діяти якнайкраще, то наслідувати таку людину — прекрасно, а коритися їй справедливо. Одначе така людина мусить мати не тільки чесноти, але й здатність діяти належним чином".

Філософ усуває можливий закид. Хтось на підставі сказаного вважатиме: мовляв, не буде користі з того, коли котрийсь один управлятиме певним чином усіма, бо ж це — протиприродно. (Отже, закид стосуватиметься царської форми правління — найкращої з-поміж решти). Намагаючись спростувати цей закид, філософ висловлює свою думку у вигляді висновку, який випливає із мовленого вище: з того, що буде справедливо, коли схожі й однакові мають схоже й однакове у почерговому правлінні, випливає, що, коли у державі знайдеться один, хто перевершуватиме решту в чеснотах і активній діяльності, то, ставши царем, він зможе приборкати злих людей; у цьому випадку коритися йому — благо: природно ж бо, коли недосконале поступається досконалому в будь-чому. І чинити послух такому правителеві — справедливо. Справедливо й те, що хтось наділений чеснотами відповідно до його достоїнства. Отже, припускається, що така людина (цар) перевершує решту в вчеснотах і здібностях. А ще ж той, хто управляє добре, повинен не тільки мати чесноти, завдяки яким він схиляється до блага і вміє скеровувати дії підданих (у належне річище), а й самому вміти належно діяти. І Арістотель продовжує:

> "Коли все так і коли щастям треба вважати доброчинну діяльність, то для будь-якої держави взагалі й для кожного індивіда зокрема найкращим життям було б діяльне (життя). Однак це, далебі, не означає, як міркують декотрі, що виявляти свою діяльність слід лише стосовно інших. Адже не тільки ті міркування досконалі, які мають на увазі добру мету, що випливає із самої діяльності, — ще більше значення мають погляди й судження, мета яких стосується самого себе і які існують заради себе. Бо й тут кінцевою метою є доброчинна діяльність, тому (вже прагнення до цієї мети) є певним чином діяльністю; і навіть за всяких дій іззовні думка, що скеровує їх, може вважатися діяльністю в строгому розумінні: наприклад, будівничий, беручись до своєї справи, спочатку обдумує, обмірковує її".

Філософ розглядає перше питання, розв'язок якого допомагає зрозуміти суть другого. І спочатку розв'язує його. Потім відповідає на

думку, протилежну за змістом: "Попри це, й ті держави..." Щодо першого (розуміймо так): щастя — дія людини на підставі інтелекту. В інтелекті ж є те, що ми називаємо споглядання, мета якого — пізнання істини, і практичне сприйняття, метою чого є дія. Відповідно до цього, щастя людини має подвійний зміст. Одне щастя у спогляданні, тобто дія людини на підставі досконалої і споглядальної чеснотливості, якою є мудрість. Інше — практичне, тобто досконалість людини на підставі досконалої та діяльної чеснотливості, якою є розсудливість. Отже, з одного боку, є певна діяльність на підставі розсудливості й споглядання на підставі мудрості людини, що набувається власним досвідом. З другого боку, існує певна діяльність на підставі розсудливості й споглядання цілої держави. Отож існує певне практичне й споглядальне (абстрактне) щастя окремої особи і цілої держави. Споглядальне щастя окремої особи краще, ніж практичне, як про це говорить Арістотель у десятій книзі "Етики", оскільки бажаніша та досконалість інтелекту, яка стосується бажанішого і зрозумілішого предмета. Суть же досконалості береться із предмета. Якраз таким і є споглядальне (абстрактне) щастя, що виражає досконалість інтелекту щодо первинних і найзрозуміліших дій людини, котрій бракує значною мірою абстрактного судження. Отже, споглядальне щастя однієї (людини) бажаніше, ніж практичне; а ще воно триваліше, достатнє і містить у собі більше насолоди, ніж практичне. В тому ж розумінні й споглядальне (абстрактне) щастя цілої держави бажаніше взагалі, ніж політичне чи громадське (благо). І споглядальна діяльність цілої держави бажаніша, ніж така діяльність окремої особи. Так само і з практичним благом. Це досконалість інтелекту людини у її діяльності. Зрештою, це те, що прагнув довести Арістотель у першій книзі "Етики": тобто коли благо однієї особи й держави — однакове, але стосовно держави воно видається усе-таки чимось більшим і досконалішим, і його належить підтримувати та зміцнювати. Адже бажане для кожної окремо взятої особи благо — це одне, для держави воно є чимось вищим і божественним. І пояснення цьому таке: споглядальне щастя усієї держави можна порівняти з таким самим благом окремої особи, як ціле із своєю частиною. Суть же цілого досконаліша й прекрасніша, ніж (суть) частини. Так і в нашому прикладі: те — (щось більше й досконаліше), ніж це. Арістотель висуває дане твердження, беручи сказане вище за істину: благо є найкраща дія людини на підставі досконалої чеснотливості, а досконале життя полягає у найкращих і досконалих діях; тому найвище благо цілого об'єднання й людини зокрема полягає в активній діяльності кожного з них. Однак найвище діяльне благо не полягає (як декотрі гадають) у скеруванні дій, тобто спрямуванні інших до чогось, наприклад, до здобуття влади чи налагодження зв'язків. І ті логічні міркування про

дії чи зміст дій ще не є активними, тобто найкращими; найкращими є ті, які самі по собі досконалі й не скеровуються чимось іншим. Суть цієї думки: найвища мета людини й держави — доброчинна дія. Але ж дві чи більше різних за змістом дій не можуть бути найкращими. Тому найвищою метою людини є її певна дія, і то саме така, яка вважається найважливішою. Найважливіша ж дія ґрунтується на споглядальному інтелекті, тобто вона абстрагована. Такі дії є немовби архітектонічні. Споглядальні ж дії (ті, що належать до найголовніших) містять зовнішні (тобто абстраговані) поняття, — от як ті, що з'ясовують суть (чогось), — і вони стають немовби наріжним каменем. Практичний же інтелект пов'язаний із зовнішніми діями і скеровує прагнення (людини) у правильне річище. Правильні прагнення неможливі без правильної волі (людини). Правильна воля людини залежить від істинності інтелекту, що вказує на мету чи благо. Коли ж (воля) людини суперечить інтелектові, як про це говориться у першій книзі "Риторики", то цей інтелект позбавлений практичного значення. На відміну від практичного, споглядальна діяльність не залежить від волі (людини). Ось чому перше правило для діяльності: загалом споглядання, вважаймо так, є самостійною дією. Тому найкраща дія людини — споглядальна — і є її кінцевою метою. Відтак розмірковування про реальність — не найкраща дія людини, а тільки абстрактний розгляд, або споглядання, і найбільшою мірою того, що стосується первинних (понять) або взагалі первинного. А потім Арістотель говорить:

> "Попри це, й ті держави, які утворюються заради самих себе і воліють перебувати в такому відокремленому стані, не повинні сторонитися діяльності: і вони можуть виявляти хоча б часткову діяльність, бо і в таких державах багато груп, які спілкуються між собою, можуть бодай частково підтримувати взаємні стосунки. Те саме можна сказати й про кожну людину зокрема, бо в іншому разі навряд чи мислимо припустити щасливе існування божества і всього світу, коли в них немає ніякої зовнішньої діяльності, відмінної від притаманної їм внутрішньої".

Філософ відповідає на міркування, протилежні за змістом, і робить це одразу. Далі він робить висновок, якого домагався: "Отже, зрозуміло..." А говорилося, що «найкраще життя людини» — її діяльне життя, і в цьому міститься зерно істини, адже споглядальне життя усамітнене, не передбачає якоїсь діяльності. Отож філософ відповідає, допускаючи більший засновок, спростовуючи менший: держави, які існують відокремлено, не управляючи рештою громадян, що живуть поза державою, перебуваючи саме в такому стані, усе-таки виявляють певну діяльність: не маючи намірів налагоджувати стосунки з іншими державами (управляти ними чи коритися їм), вони все-таки вважаються однією частиною відносно іншої, бо мають у державі багато

взаємопов'язаних об'єднань. Так само і з окремо взятою людиною. Буває, що вона не спілкується з іншими, однак чинить досконалі дії, займаючись споглядання на самотині. Таке ж щасливе існування стосується і божества, бо полягає у споглядальних, до того ж найдосконаліших діях, що містять цілий світ; зауважмо при цьому, що Бог не має зовнішньої діяльності, відмінної від його діяльності внутрішньої. Так само й світ не має якоїсь зовнішньої, поза своїми частинами, дії. Отже, помилкове твердження про те, що людина чи держава, ведучи споглядальне життя, не чинять певних дій. І Арістотель каже:

> "Отже, зрозуміло, що кінцевою метою для кожного індивіда зокрема й для держави в її цілому вигляді повинне бути одне й те саме — найкраще життя. Тому, вважаючи вступною частиною мовлене вище, а про решту форм державного ладу висловивши свої міркування раніше, пора нам розглянути те, що залишилося".

Таким чином, Арістотель робить висновок: оскільки діяльне життя кожного індивіда й цілої держави неминуче є одне й те саме і має тотожний зміст, а відмінність полягає тільки у співвідношенні між частиною та цілим, то слід тепер розглянути й решту (питань). А далі Арістотель говорить:

> "І спочатку з'ясувати, які ж вимоги висуваються до тієї держави, що ставить своїм завданням запровадити найбажаніші порядки".

Дослідивши питання, які стосуються розгляду найкращого державного устрою, з огляду на мету держави, філософ з'ясовує тепер сам характер державного об'єднання. І тут спочатку ставить перед собою завдання і накреслює послідовний план викладу. Далі розвиває думку: "Більшість-бо вважає..." Щодо першого твердження, він вирізняє три моменти. Спочатку визначає своє завдання. Потім доводить, що, розглядаючи питання про найкращий державний устрій, необхідно розкрити його зміст: "Адже найкращий державний устрій..." Нарешті торкається умов існування держави: "І першою умовою..." У першій частині філософ говорить, що все, сказане раніше про мету найкращого державного устрою, є ніби передумовою для з'ясування тих вимог, які ставить перед собою більш-менш упорядкована держава, тобто з олігархічним чи демократичним устроєм. У попередній книзі вже визначено, з яких складників і яким чином утворюється держава. Тож нам залишається розглянути тепер, які вимоги висуваються перед тією державою, яка прагне запровадити найбажаніші порядки: ідеться про матеріальний бік справи, кількість громадян, умови місцевості. А потім Арістотель каже:

> "Адже найкращий державний устрій не може виникнути без відповідних для цього зовнішніх умов, тому ми слушно можемо висунути багато таких умов як бажаних, до того ж будь-яку з них треба

виконувати. Я маю на увазі, наприклад, питання про кількість громадянського населення, про розміри території держави".

Філософ доводить, що для утворення найкращого державного устрою необхідні певні умови, й показує це на двох прикладах. Другий (з прикладів) той, де він говорить: "Усякі ремісники..." У першій частині з'ясовує першу умову. Для майбутньої держави з найкращим устроєм необхідні умови, без яких вона не може утворитися, що зрозуміло само собою. Отже, у державі не утвориться найкращого ладу, якщо не виконуватимуться багато умов, — наприклад, питання кількості населення й розміри державної території. І Арістотель продовжує:

"Усякі ремісники, приміром, ткачі, кораблебудівники, мусять мати у своєму розпорядженні матеріал, придатний для їхньої роботи; і що кращим буде цей матеріал, то кращими будуть і вироби їхнього ремесла. Достеменно так і в державного діяча, й у законодавця повинен бути в розпорядженні відповідний і придатний матеріал".

Філософ наводить другий приклад, порівнюючи засновників держави, ремісників і політичних діячів. Приміром, ремісники — ткачі, кораблебудівники та решта — у своїй роботі неодмінно використовують відповідний матеріал і знаряддя; так, ткачі орудують пряжею, кораблебудівники — деревом і кутим залізом. Бачимо також і те, що якість виробів залежить від якості сировини. Так само і в державі: кожен політичний діяч чи законодавець для утворення належного державного ладу повинен мати у своєму розпорядженні відповідний матеріал і зручні знаряддя. А далі Арістотель каже:

"І першою умовою для матеріального забезпечення держави є сама сукупність громадян; тому й виникає питання, якою має бути їхня кількість, які якості вони мусять мати від природи, і так само треба знати, якою за розмірами повинна бути територія держави та якими мають бути її риси".

Філософ торкається перших умов, говорячи, що для існування держави необхідна передусім сама сукупність громадян як певне матеріальне. Тому треба розглянути, якою мусить бути їхня кількість, які якості вони повинні мати від природи. Друге питання стосується території самої держави, тобто її розмірів, особливостей, якими вони мають бути для нормального існування держави. І Арістотель говорить:

"Більшість-бо вважає, ніби щаслива держава неодмінно мусить бути великою за площею. Та навіть коли ця думка справедлива, то все ж незрозуміло, яку державу слід вважати великою, а яку невеликою. Міркують, що величину держави треба вимірювати кількістю її населення".

Отже, Арістотель продовжує і ділить свої міркування на дві частини. Спочатку він досліджує зміст умов, що ставляться перед державою: тобто питання про кількість населення і розміри території. Потім говорить: "Прекрасне звичайно втілюється..." — досліджуючи питання про матеріальну частину (безпосередню), про військову раду, про стан землеробів і про споруди. У першому твердженні він з'ясовує питання про розміри території та кількість населення. Далі філософ веде мову про природу місцевості: "Тепер же..." І спочатку з'ясовує співвідношення між розмірами території та кількістю громадян. Потім говорить про територію держави: "Про територію..." І спочатку викладає думку декотрих учених про розміри держави та відкидає її. Зрештою визначає те, що стосується поставленого завдання: "Оскільки і благо..." Далі наводить думки інших (учених). Насамкінець полемізує з протилежним поглядом: "Однак скорше..." У першій частині філософ говорить, що багато стародавніх вважали, ніби благо держави полягає у значних розмірах її території. Маючи, зрештою, слушність у тому, що благо держави нерозривно пов'язане із значними розмірами її території, вони, однак, не з'ясовували, яку державу треба вважати великою, а яку — невеликою. Вважалося, без якогось чіткого уточнення, ніби величина держави залежить від кількості її населення, подібно до того, як, наприклад, ми вважаємо великим військом те, яке складається з багатьох воїнів. А потім Арістотель говорить:

> "Однак скорше звернімо увагу не на кількість, а на силу. Адже держава має певні завдання, і тому найбільшою державою треба визнавати таку, яка в змозі виконувати ці завдання найкращим чином. Наприклад, Гіппократа можна вважати більшим як лікаря, а не як людину, порівняно з іншою людиною, котра перевищує його зростом".

Філософ наводить аргументи, протилежні за змістом, доводячи з їхньою допомогою, що величина держави залежить не від кількості народу, а від певних умов. Їх три. Друга з них: "З другого боку, коли..." Третя: "Досвід показує..." Стосовно першої розуміймо, що всякий предмет існує сам по собі через свою дію. В цьому полягає його найвища досконалість. Усі ж властивості предмета — розміри, якість — існують через сам предмет, тож наскільки сам предмет, настільки і його складники існують завдяки дії. І суть того, що існує через щось, визначається тим, задля чого воно існує. Суть предмета і всіх його складників неодмінно визначається суттю (їхньої) дії. Потім: характер (суть) дії полягає в суті потенції, що є безпосередньо її засадою. Отже, обумовивши це, філософ говорить, що при визначенні розмірів держави не треба пов'язувати їх з кількістю населення абощо, а скорше із силою (потенцією) її (держави), завдяки чому вона може діяти. Отже, суть розмірів визначається дією, немовби метою; і вважаймо великою (в абсолютному розумінні) ту державу, яка належні дії виконує

досконало. Так, Гіппократа ми не називаємо великою людиною тільки тому, що він, можливо, перевершує когось зростом, а (називаємо) великим лікарем, оскільки він вирізнявся у мистецтві лікування. А потім Арістотель говорить:

"З другого боку, коли, порівнюючи одну державу (з іншою), за основу треба брати кількість (її населення), то все-таки не можна керуватися при цьому випадковою кількістю (бо ж у державах, звичайно, може бути й велика кількість рабів, метеків та іноземців), а треба брати до уваги тільки те населення, яке становить основу держави, її головні частини. Саме велике число таких (складових) частин і буде насправді ознакою великої держави, а ту державу, яка має в собі численний клас ремісників, але мало важкоозброєних, не можна вважати великою, бо поняття "велика держава" і "велелюдна держава" — не однакові".

Філософ наводить другий аргумент. Оскільки держава складається з кількох частин, то необхідно, щоб до поняття "величина" входила певна кількість частин. Тож він говорить, що розміри держави необхідно не тільки пов'язувати з характером її діяльності, але й звертати при цьому увагу на те, з яких частин громадян складається вся маса, керуючись не будь-якою чи випадковою кількістю: адже у державі певну частину становлять раби, певну — метеки, іноземці. Самі по собі вони не складають (основної) частини держави. Тому розміри держави треба ставити у залежність не від маси цих (груп), а від тих частин, із яких складається, так би мовити, її "кістяк", тобто величина держави повинна залежати від її самостійних частин, а саме: від вільних, військових і радників. Численний склад цих частин — ознака великої держави. Неможливо назвати великою державу, коли в ній проживає багато поденників чи рабів, а військових чи службових осіб — мало. Останні-бо є самостійними частинами, перші — ні. Отже, поняття "велика держава" і "численна держава" — не однакові, бо величина держави прямо залежить від кількості її самостійних частин, а далеко не все населення у державі існує само по собі. І далі Арістотель говорить:

"Досвід показує, однак, як важко, а то й неможливо, правильно управляти надто велелюдною державою; ми бачимо, що всі ті держави, які мають правильну систему правління, не допускають надмірної густоти населення. Це видно і з таких міркувань: закон повинен встановити певний порядок, і справедливі закони неодмінно зумовлюють добре впорядкування. Але ж у велелюдній державі неможливо запровадити якісь добрі порядки. Це було б справою божественної сили, яка в цьому випадку виступила б силою, що все об'єднує".

Отже, Арістотель наводить третій доказ, говорячи: не тільки із сказаного видно, що величина держави залежить не від певної кількості громадян, а про це свідчить і сам досвід. Ми ж бачимо, як складно, а

то й неможливо у велелюдній державі встановити добрі закони й звичаї та управляти належним чином, навіть коли в ній багато розумних діячів. І зовсім неможливо, коли їх небагато. В державі усі або більшість живуть самі по собі, тому жодна з держав, де відлагоджено систему правління, не повинна допускати надмірного збільшення населення. І це теж зрозуміло на підставі таких міркувань: закон, яким керується держава, є певним порядком, і добре законодавство зумовлює добрі порядки. Тож нелегко, а то й неможливо керуватися справедливими законами й дотримуватися добрих порядків. Далі: надмірна кількість людей не може брати участь у встановленні порядку; це справа принаймні божественної сили, яка утримує і впорядковує весь світ. Отже, дуже складно, а то й неможливо керуватися справедливими законами у велелюдному об'єднанні. Але ж діяльність держави спрямована на те, щоб у ній панували правильні закони. Тому держава не повинна складатися з необмеженої кількості громадян. І Арістотель каже:

> "Прекрасне звичайно втілюється у кількості й розмірах, тож держава, де поєднуються величина й добрий порядок, неминуче вважатиметься найкращою".

Тут Арістотель досліджує питання про розміри держави. І спочатку визначає, що величина її залежить від певного числа громадян. У другій частині він робить висновок про державу як таку: "Відтак держава..." І перше твердження поділяє на дві частини. Спершу на підставі попереднього робить висновок. Потім доводить це на прикладі аналогій, взятих із природи: "З другого боку, і для величини держави..." У першій частині філософ твердить, що прекрасне втілюється певним чином у всіх частинах і розмірах, упорядкованих як відносно себе, так і відносно мети. Від розмірів і кількості неминуче залежить чеснотливість, завдяки чому на підставі розумних дій досягають мети. Держава ж сама по собі має певну кількість (громадян) і розміри. Отже, на підставі попередніх міркувань, ми вважаємо, що найкращою буде та держава, яка поєднує в собі три умови: має добрі порядки, узгоджені з метою і діяльністю (це по-перше), має основні частини, (з яких складається), (це по-друге), і правильні закони (це по-третє). Тому ми вважаємо великою ту державу, яка поєднує в собі певну кількість самостійних частин, якими можна управляти на підставі законів, і їхню діяльність. Потім Арістотель продовжує:

> "З другого боку, і для величини держави, як і для всього іншого — тварин, рослин, знарядь, — існує певна міра. Справді, кожне з них, будучи або незвичайно малим, або вирізняючись розмірами, не зможе виявити притаманних йому якостей, але в одному випадку зовсім утратить свої природні властивості, в іншому ж ці властивості перебуватимуть у непридатному стані: приміром, судно завбільшки з

пальму не буде вже взагалі судном, так само як і судно довжиною у два стадії; тим часом корабель певних допустимих розмірів — хай вони будуть зовсім незначні чи незвичайно великі, — попри це, придатне, хоч і для поганого на ньому плавання".

Арістотель доводить те саме, беручи приклади з природи. І спочатку наводить аналогію. Потім він говорить: "Так само й держава..." додаючи до силогізму своє твердження про державу. У першій частині філософ каже, що величина держави має свою міру, більшу чи меншу, однак вона не повинна переступати розумних меж, як це ми бачимо на прикладі природних речей. Так, тварини й рослини мають визначені межі, більші чи менші, але не переступають установленого природою. Усі-бо природні істоти мають визначену форму з певними розмірами і властивостями. Про це, власне, й говорить Арістотель в другому розділі "Про душу". Усі природні істоти мають властивість збільшуватись і зростати до певних меж. Коли ж трапляється (ми бачимо це) так, що котрась із тварин втрачає розміри або збільшується у своїх розмірах над установлену межу, то вона губить і притаманні їй, визначені природою, ознаки. Буває, що сама будова організму теж спотворена — і в тому, і в цьому випадку організм перебуватиме у поганому стані. От як корабель: маючи розміри пальми, він і не нагадуватиме корабля як такого. Так само коли він сягатиме двох стадіїв. В інших же випадках, коли його розміри не набагато перевищуватимуть установлені межі або не дотягуватимуть до них, — корабель придатний, хай навіть і для поганого на ньому плавання. Далі філософ говорить:

"Так само й держава з украй нечисленним людом не є достатньою для себе (а держава — це певне самодостатнє). Держава ж дуже велелюдна є самодостатньою у своїх потребах, але в такому випадку вона буде об'єднанням племен, а не державною одиницею, бо встановити якісь порядки в такій державі нелегко. Справді, хто буде вождем такої величезної маси населення, хто буде оповісником? Хіба що людина із Стенторовим голосом".

Філософ додає до свого прикладу аналогію з державою, говорячи, що так само й держава, яка виходить із природних потреб і керується розумом, визначає певні розміри для себе. Нечисленна держава не буде самодостатньою. Як було сказано раніше, держава — самодостатнє об'єднання. Отже, будучи нечисленною, вона не відображає суті держави в повному розумінні. Та ж держава, що складена з надмірної кількості поселень, — самодостатня в необхідному для життя, але державою бути не може. Держава неминуче повинна мати певні порядки. Встановити ж добрі порядки в густонаселеній державі або складно, або й неможливо. Тому надмірно заселена держава не керуватиметься розумними порядками. Отже, і надто нечисленна, і дуже

населена держава не є власне державами. Жоден-бо вождь не в змозі керувати силою-силенною люду, понад усякі межі; хіба що знайдеться оповісник із надзвичайно гучним голосом, який був свого часу у якогось Стентора. А потім Арістотель каже:

> "Відтак держава у первісному своєму вигляді повинна складатися з такої кількості населення, яка була б насамперед самодостатньою для облаштування щасливого життя в громадянському об'єднанні".

Філософ розмірковує про те, які межі повинні бути у розмірах держави. І спочатку він виходить із мінімального рівня. Потім говорить: "Може виявитися і така держава..." — визначаючи максимальні межі. У першій частині філософ твердить: оскільки держава неминуче є чимось самодостатнім, то, як самодостатнє у первісному вигляді, не повинна складатися з невеликої кількості громадян, бо невелика держава не виражає своєї справжньої суті, а необхідно, щоб вона складалася з кількості, потрібної для самодостатності. В такому випадку держава має можливість облаштувати щасливе життя, оскільки в ній існуватимуть розгалужена система служб і різноманітні ремесла. Тож невелика держава не є самодостатньою. Далі Арістотель говорить:

> "Може виявитися й така держава, що, перевершуючи першу за кількістю населення, буде більшою за неї, але, як ми вже говорили, це збільшення населення не повинне бути безмежним. А яка межа надміру населення, — легко можна побачити із завдань, що їх виконує держава. Діяльність держави розподіляється між владою і підлеглими; завдання урядовців — давати адміністративні (розпорядження) та ухвалювати (судові) рішення. А для того, щоб ухвалювати рішення на основі права, і для того, щоб розподіляти посади за достоїнством, громадяни повинні знати одне одного, якими якостями вони наділені; де ж цього не буває, там і з заміщенням посад, і з судочинством справи будуть кепські. Адже і в тому, і в тому випадку чинити по-своєму зовсім не годиться, а це явно має місце при значній густоті населення".

Отже, Арістотель визначає максимальні межі для самодостатньої держави. І з'ясовує це спочатку. Потім він доводить твердження: "Діяльність держави..." По-третє, говорить: "Таким чином, зрозуміло..." Тож філософ робить висновок, завершуючи з'ясування цього питання. У першій частині він каже, що інколи держава, перевершуючи за кількістю населення іншу, вважатиметься більшою державою. Але збільшення числа громадян не може бути безмірним, бо що далі вона переступатиме межі, то більшою буде як держава. Та коли це вийде поза всякі рамки встановленого, тоді важко буде розглядати її як державу. І філософ розкриває це на двох прикладах. Потім він говорить: "Навіть більше, в державі..." У першій частині (треба так розуміти) мовиться: будь-що природне, виготовлене ремі-

ником, має свої чітко окреслені межі — воно має певну якість і здатне на певну дію, за якою й одержує назву; інакше від виробу залишається лише назва. Держава ж як така має щось від природи й від мистецтва. І має певні види діяльності, які дають змогу називати її державою; в протилежному разі вона не може вважатися такою. Діяльність держави полягає головним чином у тому, щоб керувати підданцями на підставі розуму, приймаючи й розподіляючи загальні блага та виносячи справедливі вироки, що передбачає добре розуміння справи. Отже, Арістотель твердить, що одні види діяльності у державі виконують посадові особи, інші — підданці. Завдання органів влади — ухвалювати судові вироки, правильно розподіляти посади, а це передбачає наявність розсудливості, притаманної посадовим особам. Але для того, аби судити на основі права та справедливо розподіляти посади й загальні блага між громадянами, необхідно добре знати громадян, тобто які якості їм притаманні. Потім: посади треба розподіляти за достоїнством, і відповідно до достоїнства виробити підхід до кожного. Інакше і розподіл загальних благ, і вироки викликатимуть нарікання, бо все чинитиметься всупереч праву, під небезпечним напливом почуттів. А це може трапитись тоді, коли держава буде перенаселена і владі не зможуть належним чином знати усіх своїх громадян. Отже, кількість громадян у державі, яка прагне діяти правильно, мусить бути такою, аби правляча особа добре знала їх. А потім Арістотель говорить:

> "Навіть більше, в державі з великою щільністю населення можна легко роздавати права громадянства чужоземцям і метекам, бо ж неважко приховати це внаслідок велелюдності держави".

Арістотель наводить другий приклад. Так, у державі з великою щільністю населення може проживати багато чужинців, прихідьків і всіляких елементів, що не дбають про розквіт держави. Саме їм і легко, з огляду на велелюдність, учинити переворот і змінити державний устрій. Не складно ж бо, зважаючи на таку щільність населення, приховати різні махінації, пов'язані, приміром, із наданням громадянських прав. У великій державі легше приховати злочинства, ніж у невеликій. Це, своєю чергою, завдає шкоди державі й суперечить її природі. Отже, надмірна кількість населення — зло і протиприродне явище у державі. І далі Арістотель говорить:

> "Таким чином, зрозуміло, якою має бути крайня межа розмірів держави: держава повинна мати якомога більшу кількість населення з метою самодостатнього її існування, але ця надповнота мусить легко проглядатися. Ось так ми визначаємо величину (населення) держави".

Отже, Арістотель робить висновок: із сказаного зрозуміло, що крайня межа кількості населення в державі має відповідати її само-

достатності (для існування); потім: аби всі люди могли без труднощів управляти на підставі правильних рішень. Отже, мінімальне число населення має бути таким, аби забезпечити державі самодостатність, максимальне ж не повинне спричинятися до порушень добрих порядків. Ось такі визначення щодо величини держави. І Арістотель каже:

> "Так само можна говорити і про територію держави. Що ж до властивостей, їй притаманних, то, зрозуміло, кожен плекає (думку), що держава повинна мати таку територію, яка забезпечує її самодостатність, тобто таку територію, де можна вирощувати й виробляти всілякі продукти, бо ж самодостатність якраз і полягає в тому, щоб усього було вдосталь".

З'ясувавши питання про умови, які стосуються величини держави, філософ тепер досліджує умови щодо розмірів території. І спочатку з'ясовує суть висунутого твердження. Потім узагальнює визначення: "Отже, про територію..." Розміри мають бути такими, щоб можна було добре управляти. При цьому Арістотель з'ясовує розміри, умови місцевості й вигідність розташування. І ділить свої твердження на дві частини. Спершу констатує, якою має бути територія держави і якими мають бути її розміри. Далі визначає умови розташування: "Обриси..." У першому твердженні філософ спочатку з'ясовує, якою повинна бути територія. Потім визначає розміри: "Протяжність..." У першій частині він говорить, що (розуміймо так) всяка територія держави потрібна громадянам для використання її на різні потреби; за розмірами ж територія перебуває у відповідному співвідношенні до кількості громадян, щоб забезпечувати самодостатність держави, добробут громадян, тобто її землі повинні бути родючими і давати все необхідне для їжі й пиття. Адже самодостатність якраз у тому й полягає, щоб не відчувалося ні в чому нестачі. Це можливо, коли клімат буде помірним, холод чергуватиметься зі спекою, не бракуватиме вологи, що буває завдяки відповідному розміщенню небесної фігури й розташуванню краю. Потім Арістотель продовжує:

> "Протяжність і продуктивність території повинні бути такими, щоб населення держави могло жити з дозвіллям, вільно і водночас задовольняти свої насущні потреби, виявляючи стриманість. Правильне чи неправильне таке визначення, це ми ґрунтовніше розглянемо згодом, коли доведеться говорити про власність узагалі, тобто про майновий статок, а саме: яким чином і в якому вигляді слід користуватися ним. Річ у тім, що в обговоренні цього питання виникає багато спірних моментів, оскільки люди тут часто впадають у крайнощі: одні в скнарість, інші — в марнотратство".

Філософ говорить, яка завбільшки територія потрібна для держави і чому досліджується тільки питання про те, що необхідне для людського життя в краї. А далі каже, що територія за величиною і

доцільністю повинна узгоджуватися з різноманітністю природних умов, а саме: наявністю земель для обробітку й випасання худоби. Під нормальним же існуванням мається на увазі те життя, що прийнятне для людини як такої, тобто чеснотливого громадянина. І тому землі мусять бути такими, щоб мешканці в (державі) могли вести чеснотливий спосіб життя. А головні чесноти в тому, з чого складається чеснотливість, — поміркованість і щедрість. Перше дається взагалі самою природою, друге виявляється стосовно інших. Однак поміркованість повинна бути такою, аби мешканці на одній території могли жити поміркованo, не впадати у марнотратство, а щедрі — у скнарість. А втім, чи правильно визначені розміри території, чи ні, ми розглянемо згодом, коли мова піде про власність і надмір багатства. Тому що, зрештою, це питання викликає багато суперечок і зовсім протилежні погляди, а саме: якою (за розмірами) повинна бути держава, якими законами користуватися, — оскільки в обох випадках мають місце перебільшені, порівняно із природними, нахили до надмірності, а це призводить до марнотратства й нестриманості. Виробивши у собі нахили до марнотратного способу життя, люди вважають, ніби це і є найвище благо, тому й домагаються багатства, щоб мати змогу жити в розкоші. Так само можна говорити й про інші надмірні прагнення, що теж спостерігаються часто. Причиною таких явищ є те, що, маючи слабкий інтелект, люди не можуть подолати своїх бажань, що йдуть від почуттів, відтак не здатні відшукати істину в питанні про природні нахили. А далі Арістотель каже:

> "Обриси території описати неважко. В цьому випадку, однак, треба рахуватися з деякими вказівками досвідчених у військовій справі осіб, оскільки територія повинна бути важкодоступною для вторгнення ворогів, але, з другого боку, мусить мати зручні виходи для мешканців. Поза тим, за нашим твердженням, населення повинне чітко проглядатися, як і територія держави, тобто щоб її легко можна було захищати".

Отже, Арістотель спочатку з'ясовує розташування території як такої. Потім порівнює розташування міста відносно моря й суходолу: "Коли нам потрібно..." У першій частині філософ говорить, що неважко визначити обриси території, тобто місцезнаходження чи розташування краю. Варто у цьому випадку звернутися до військових знавців, котрі досвідчені у цій справі, або до тих, хто чинить нагляд за нею. Отож можна говорити (керуючись їхніми вказівками), що територія держави повинна бути важкодоступною для вторгнень супротивника, але, з другого боку, зручною для проживання на ній населення. В іншому разі, коли доступ для ворогів буде легким, їм буде зручно вдиратися і плюндрувати державу. Так само, коли незручними будуть виходи із земель, тоді нелегко прогнати супротивника зі своєї території. Потім: територія (тобто гори, річки, рівнини), як і населення, по-

винна чітко проглядатися, аби у разі необхідності легко можна було надати допомогу в будь-якій частині держави. Це розуміймо так: як жива істота складається (як щось одне) з різних частин, сполучених у ціле, так і будь-чия дія підпорядковується для всякого блага; наприклад, дія ока служить для блага ноги, так само й нога для блага ока. Так і держава, як об'єднання, складається з багатьох частин, дії яких підпорядковані для блага кожної з них, взятої окремо. Так само і з територією: кожна частина, з яких складається територія, повинна бути такою, щоб у кожен її куточок можна було подати допомогу з будь-якої іншої частини, для того, скажімо, щоб відбити вороже вторгнення, чи надати необхідну допомогу в засобах існування, або що. А далі Арістотель говорить:

> "Коли нам потрібно зручно розташувати місто, його слід розмістити так, аби воно мало добрий вихід як до моря, так і до суходолу. Причому треба взяти до уваги одну вказану раніше умову: місто повинне розташовуватись на території в такій місцевості, звідки можна було б вислати допомогу в будь-який кінець держави. Друга умова полягає в тому, щоб до міста зручно було підвозити продукти, лісовий матеріал і взагалі все те, що матиме держава для свого обробітку й використання".

Спочатку Арістотель з'ясовує розташування міста відносно моря й суходолу. Потім веде мову про могутність морських сил, їхній чисельний склад і чи корисні вони для держави, чи ні: "Що ж до морських сил..." У першому твердженні спочатку філософ роз'яснює, чому містові необхідний доступ до суходолу і моря. Далі каже: "Багато є розбіжностей..." — порушуючи певне питання. У першій частині він твердить, що зручніше розташування міста можливе в тому випадку, коли воно матиме доступ до суходолу і моря. Суть думки та сама, про що вже йшлося раніше: наприклад, у разі вторгнення ворогів місто одержуватиме без якихось труднощів допомогу, коли матиме зв'язок як із морем, так і з суходолом. Є ще й інший аспект цієї думки: в такому випадку (за наявності зв'язку міста з морем і з суходолом) державу можна забезпечувати продовольством з власної території або з чужої. Оскільки це зв'язано з підвезенням, то це легше зробити за умови надійного сполучення території з морем і суходолом. Знову ж таки, для держави потрібно підвозити лісовий матеріал тощо, тобто все необхідне, а це можливо завдяки доброму транспортному сполученню. Отже, корисно, коли місто матиме зв'язок як із суходолом, так і з морем. А потім Арістотель говорить:

> "Багато є розбіжностей з приводу того, корисно чи шкідливо для держав мати зв'язок з морем".

Філософ порушує питання про близькість до моря і спочатку викладає різні погляди стародавніх. Далі продовжує розглядати його

"На думку декотрих..." У першій частині він говорить про близькість і зв'язок держави з морем: корисно це чи шкідливо державам із добрим правлінням, адже це питання викликає розбіжності у багатьох. І Арістотель каже:

> "На думку декотрих, тривале перебування чужинців, привчених до інших законів, не корисне для підтримування в державі добрих порядків, як і не корисний для неї такий приріст населення, який виникає внаслідок того, що, завдяки зручним зв'язкам через море, в державу прибуває і в ній проживає безліч купців з-за кордону; ця обставина (як кажуть) суперечить правильній організації державного життя".

Філософ продовжує розгляд питання і наводить докази тієї сторони, яка переконана у шкідливості цього зв'язку. З другого боку, говорить про неабиякі переваги (зв'язку між містом і морем): "Та коли..." Насамкінець радить уникати шкідливих наслідків, які можуть мати місце від близькості держави до моря: "Адже держава..." У першій частині він торкається двох моментів, котрі начебто не дають користі державі, коли вона розташована поблизу моря. Адже тут неминуче з'явиться багато людей з інших держав, привчених до інших законів і звичаїв. (Це ми, зрештою, бачимо на прикладі держав і поселень поблизу моря). Так-от, вони, виховані й навчені інших законів та звичаїв, відволікатимуть громадян від дотримання своїх законів і порядків і в такому спілкуванні та співжитті останні забудуть про свої (закони і звичаї). Внаслідок цього виникають (нові) устої, неприйнятні та згубні для держави. Отже, близькість до моря не корисна. Друге твердження: через таку близькість неминуче з'являється багато купців, котрі, продаючи свої товари й скуповуючи те, в чому мають нестачу, переробляють таким чином багатьох громадян на свій лад (тобто на скупників і перепродувачів), що шкідливо для держави і заважає підтримувати добрі порядки. Адже для них (торговців і покупців) їхній закон, себто багатство, вищий за чесноти, що, звичайно, суперечить засадам держави з правильним устроєм. Отже, видається, для держави некорисно мати близькість до моря. А далі Арістотель говорить:

> "Та коли брати до уваги вказані обставини, то зрозуміло, що зв'язок міста і всієї території держави з морем дає великі переваги з погляду повного забезпечення її всім необхідним".

Філософ полемізує, виходячи з протилежного погляду, торкаючись переваг, зв'язку міста з морем, і спочатку наводить їх. Потім детально аналізує: "Адже значно легше..." У першій частині він говорить, що, коли не брати до уваги вказаних обставин, значно краще для міста і всієї держави мати вихід до моря: і з погляду безпеки, оскільки тоді з меншими труднощами можна уникнути згаданих вище незручностей і

шкоди, і з погляду кращого забезпечення її усім необхідним для життя. І Арістотель каже:

> "Адже значно легше відбити ворожий напад, коли ті, хто шукає рятунку, можуть сподіватися на допомогу з двох боків одночасно: і з суходолу, і з моря. Так само легше завдати удару нападникам; навіть коли цього не досягти з обох боків (із суходолу та з моря), а лише з одного, то все-таки легше досягти в тому випадку, коли для держави відкриті два шляхи (суходільний і морський). Достеменно так, за цих умов, зручніше для держави й отримувати ті продукти, яких у неї немає, а з другого боку — надлишок своїх продуктів вивозити за кордон".

Отже, філософ стверджує: коли держава не бажає опинитися у підневільному стані, то необхідно, аби її розташування було таким, що давало б змогу безперешкодно прогнати ворога. А це можливо у разі, коли тим, хто шукає рятунку, надаватиметься допомога як із суходолу, так і з моря. Так само, коли не можна завдати удару нападникам з одного боку, це можна зробити з другого, але за умови наявності зв'язку держави як із суходолом, так і з морем. Скажімо, ті, що на суходолі, можуть одержувати допомогу через море, або навпаки, ті, що на морі, одержують допомогу через суходіл. Отже, зв'язок із суходолом корисний. І Арістотель продовжує:

> "Адже держава має проводити торгівлю, причому в своїх інтересах, а не в інтересах інших. Ті, хто перетворює державу на ринок для всього світу, роблять це, маючи на меті власну вигоду; але державі не корисно пройматися такими намірами — їй не слід прагнути до подібного гендлярства ".

Отже, Арістотель повчає, як уникати шкоди, яка начебто є наслідком зв'язку держави з морем. Потім він продовжує свої поради: "І тепер ми бачимо..." Щодо першого (треба розуміти так): торгівля у державі потрібна для обміну предметами, необхідними для забезпечення нормального існування, щоб зробити його самодостатнім, і не більше. Достоту як те, що стосується мети, мусить відповідати їй, а не бути чимось іншим. Тож він говорить, що несамодостатній державі корисно займатися торгівлею, аби досягти головним чином самодостатності для себе, а не для інших (скажімо, держав чи країв). Ті ж роблять це задля власної наживи, цінуючи над усе багатство, що шкодить державі з правильним устроєм. Отже, держава не повинна брати участі в наживі й допускати непомірне зростання купецького люду: його має бути рівно стільки, щоб держава була забезпечена. А далі Арістотель каже:

> "І тепер ми бачимо, що в багатьох державах та містах існують порти й гавані, чудово облаштовані в інтересах держави, які не становлять одного цілого з містом, але й недалеко від нього розташовані, обнесені мурами й іншими подібними укріпленнями. Зрозуміло, що коли зав-

дяки тісному зв'язку міст із гаванями існуватиме певна вигода для останніх, то подібна вигода буде й для міст; коли ж цей зв'язок у якомусь відношенні завдає шкоди, то її легко уникнути, видаючи відповідні закони, які б визначали й точно окреслювали, кому з мешканців міст і портів дозволяється, а кому забороняється входити у певні стосунки".

Філософ радить уникати шкідливих наслідків, що, видається, випливає з указаного зв'язку, говорячи, що в державі з добрими порядками треба налагодити сполучення з морем так, як ми це бачимо на прикладі держав і країв, добре облаштованих і зв'язаних з морем. Так, ми бачимо, що в таких державах і краях місто розташоване на певній відстані від моря, а гавані й порти, куди допускають купців, розташовані між містом і морем, що зручно з багатьох поглядів: по-перше, місто не омивається морем і, по-друге, воно не дуже далеко від нього. До того ж місто і порт обгороджені мурами, укріпленнями, що служать передмістям. Так само при бажанні можна зробити й для міста. Отже, зрозуміло, що за даних умов держава матиме неабияку вигоду від такого розташування і можливість уникнути шкідливих наслідків. Зрештою, це можна зробити з допомогою законів, які б чітко визначили, кого слід впускати до міста, кого ні, аж до того, кому надавати право одружуватися, а кому ні. Очевидно й те, що зв'язок держави з морем не у всьому корисний, що й з'ясовує Арістотель, коли говорить про шкідливі наслідки. Однак шкоди буде більше з інших причин, приміром, із віддаленості міста від моря. Зв'язок же має свої переваги. Тому найкраще тут певне середнє, а саме: щоб місто не було дуже віддалене від моря, з чого воно матиме й переваги, і легко уникатиме незручностей. А потім Арістотель говорить:

"Що ж до морських сил, то, зрозуміло, корисніше зміцнити їх до певного рівня. Держава-бо повинна бути готовою не тільки до самозахисту, але й наганяти страх (на тих, хто має бажання напасти); вона повинна охороняти не тільки себе, але й частину своїх сусідів, як на суходолі, так і на морі".

Філософ досліджує питання про силу й кількісний склад морського флоту та про політику держави в цьому питанні, вирізняючи тут два моменти. Спочатку він каже, що в інтересах держави утримувати морські сили на певному рівні бойової готовності. Потім доводить, що матроси не повинні становити частини держави, хоч вони й необхідні: "З другого боку..." У першому твердженні спочатку він говорить, що могутність морських сил корисна державі. Далі з'ясовує рівень морських сил: "Причому розміри й величину..." У першій частині Арістотель говорить: зрозуміло, що морські сили, призначені для воєн на морі, найкраще зміцнити до певного рівня, з відповідною кількістю матросів, аби, з одного боку, держава не тільки перебувала в безпеці,

але й могла підкоряти сусідів, коли справедливо, щоб останні (за своєю природою) служили їм, або відбивати їхні вторгнення, коли напад учинено без справедливих підстав. З цієї причини морські сили повинні мати такий рівень підготовленості, щоб наганяти страх на ворога й надавати допомогу (тим, хто потребує її в країні). А це можливо за умови їхньої боєздатності, що, зрештою, стосується й піхоти. Отже, державі корисно мати сильні морські сили. А потім Арістотель говорить:

> "Причому розміри й величину морських сил держави треба узгоджувати із способом життя її населення: якщо держава бажає грати провідну роль у політиці, то, звичайно, її морські сили повинні відповідати цій меті".

Філософ міркує, до якого рівня треба зміцнювати морські сили (їх розміри й величину), наголошуючи, що для держави корисно в цьому випадку зважати на спосіб життя та на мету, яку вона ставить перед собою, узгоджуючи, таким чином, ці питання у своїх інтересах і не більше. Наприклад, мета якоїсь держави — бути провідною і справедливою; отже, цій меті й слід підпорядковувати створення й утримання армії: підкорювати інших і правити ними, керуючись добрими законами. Тож морські сили не повинні бути безмірними, а такими, аби з допомогою піхоти могли підкоряти тих, хто призначений служити, й придушувати заколоти. Понад можливі розміри (більші чи менші) заходити не варто. А далі Арістотель каже:

> "З другого боку, у велелюдних державах немає необхідності в тому, аби простолюд складався з натовпу матросів, і, в усякому разі, ці останні не повинні мати громадянських прав, оскільки вони не становлять необхідної частини держави. (Маю на увазі) не власне флот, який, поряд із піхотою, вербується з вільного громадянського населення і відіграє основну роль, становлячи головну силу в морській справі".

Отже, Арістотель стверджує, що матроси не повинні бути складником держави, і спочатку з'ясовує це. Потім говорить про необхідні складники морського флоту: "А веду мову про маси..." В першій частині філософ стверджує: немає необхідності в тому, щоб матроси, які складаються з різнолюду, становили частину держави, оскільки вони поводяться вкрай зухвало й свавільно, не бажаючи коритися хоч би кому. Так само і з піхотинцями: через відсутність у них чеснот недоцільно робити їх складником держави. Адже ті, хто є частиною держави, не повинні чинити несправедливості, а бути у послуху і підлягати чеснотливості. Матроський же люд, що у плаванні керує сам собою, набуває шкідливих звичок, скажімо, почуття несправедливості, небажання коритися, не воліє в багатьох випадках керуватися чеснотами. Отже, шкідливо відносити матросів до необхідної частини в державі. Далі Арістотель говорить:

"А веду мову про масу періеків і селян, з яких дуже велике число йде на морську службу. Такий порядок ми знаходимо в деяких державах і тепер; наприклад, у гераклеотів, котрі споряджають велику кількість трієр, хоч сама ця держава — нечисленна за кількістю своїх громадян порівняно з іншими".

Отже, Арістотель з'ясовує, яка кількість матросів необхідна державі, говорячи: оскільки в державі проживає безліч рабів та бідняків, то необхідно, щоб у ній проживала також певна кількість селян і матросів. І це ми бачимо на прикладі багатьох держав із добрими порядками, зокрема у гераклеотів. Хоча за чисельністю населення вони поступаються багатьом, однак здатні споряджати для військових справ трієри (судна з трьома рядами весел). І потім Арістотель каже:

"Ось такі наші міркування про територію держави, її гавані, міста, зв'язок із морем та морські сили. Про оптимальну кількість населення ми говорили вище".

Філософ завершує розмову про загальні риси держави і вважає з'ясованими питання про розміри, величину й територію держави, її особливості, про гавані й порти, про зв'язок міста і держави з морем, про могутність морських сил. А ще раніше було сказано про щільність населення, її мінімальні й максимальні межі, — з огляду на інтереси держави з правильним устроєм.

"Тепер поведемо мову про те, які природні властивості вона повинна мати. Далебі, це можна чітко уявити, коли поглянути на еллінські держави, які славляться добрим облаштуванням державного устрою, і на розподіл різних племен по всьому світові".

З'ясувавши питання про кількість населення, філософ починає досліджувати, якими природними властивостями повинна володіти держава, аби управління в ній мало правильний вигляд. І в цьому першому твердженні він висуває силогізм, викладаючи почергово свої завдання. Далі розвиває тему: "Народності, що мешкають..." Нарешті, підсумовує мовлене: "Отже, про людей..." У першій частині він говорить, що, з'ясувавши в загальних рисах умови про розміри держави, залишається послідовно розглянути те, якими природними властивостями повинні володіти майбутні держави з добрим упорядкуванням. А втім, уявлення про це можна скласти, коли хтось захоче розглянути грецькі держави, які ми називаємо "правильно впорядкованими", і решту племен, що населяють світ. Відтак (розглянувши їхні природні умови), можна зробити певний висновок. А потім Арістотель каже:

"Народності, що мешкають у країнах із холодним кліматом, на півночі Європи, наділені мужнім характером, але інтелект і мистецтво у них розвинуті слабко. Тому вони довше зберігають свободу, але не

здатні до більш-менш досконалого державного управління і не можуть панувати над своїми сусідами. Навпаки, народності, що населяють Азію, дуже обдаровані й тямущі; натомість їм бракує мужності, й тому вони живуть у підлеглому й рабському стані".

Тут Арістотель розвиває свою думку і спочатку говорить про вплив різних природних умов на управління. Потім робить висновок: "Отже, зрозуміло..." У першому твердженні він спочатку торкається тих народностей, що за своєю природою не здатні до управління. Далі веде мову про греків як про удатніших до управління: "Еллінська народність..." Стосовно першого (треба розуміти так): хоча інтелект сам по собі не пов'язаний з тілом у своїх діях, однак пов'язується з ним через душу, як твердить коментатор у книзі "Про душу". Той, хто розуміється на мисленнєвих уявленнях, знає, що разом із споглядданням неминуче виникає певне уявлення. І ще: уявлення в мисленнєвій дії є реальними, як про це говориться у третій книзі "Про душу". Мисленнєве ж у дії і мислення в дії — це реально одне. Тому різні властивості реального мислення в дії інтелект по-різному налаштовує для розуміння. Мислення ж у дії по-різному впливає і на органи, й на характер: це виявляється у витонченості й грубості, де спочатку, видається, реально діють окреслені форми уявлень. І, з огляду на різні вияви грубого й витонченого характеру, інтелект також виявляється по-різному. Так, люди з витонченим характером і ясністю (уявлень) добре складають уявлення і мають природжене розуміння. Хто ж грубий (у мисленні), уявляє предмет незграбно. Маса повітря, кров, а відтак тепло (всередині) гартує людей. А гарт виробляє характер, як про це пише філософ у книзі "Про сон". Зокрема, тепло (всередині) виробляє у людей мужній і нестримний дух, оскільки серед природних якостей воно діє найбільшою мірою. У країнах із жарким кліматом люди темпераментні, оскільки пори в тілі відкриваються і проступає піт, а тепло входить усередину. І тому люди там фізично кволі, бояться холоду. А щодо характеру, то він у них (хоч і не в багатьох) витончений, з певною мірою розуму, тому вони мають високий інтелект. Мешканці ж країв з холодним кліматом вирізняються сильною діяльністю організму і мають неабияку потребу в їжі, оскільки внаслідок холоду зовнішні пори закриваються і всередині накопичується тепло. А ще через сильний холод багато з них грубі за вдачею, споживають багато харчів. Їхній організм виділяє мало поту. І тому, завдяки надміру тепла (всередині) і крові, що посилює життєдіяльність організму, вони мужні за характером. А з огляду на грубі манери і невпорядкованість у характері, їм бракує інтелектуальних здібностей. У країнах із помірними кліматичними умовами люди стриманіші за вдачею і помірковані в діях інтелекту. Маючи це на увазі, філософ говорить, що мешканці Північної Європи,

куди проникає мало сонячного тепла, за своєю природою мужні через вказану вище причину, тобто через надмір тепла і крові в організмі. Але в інтелекті діяльному, чи споглядальному, вони розвинуті слабко. І тому, будучи мужніми й фізично сильними, вони живуть у краях із відповідним кліматом, можуть відбивати напади ворогів, але не вміють правильно управляти й керувати сусідами, оскільки їм бракує для цього умов: інтелекту й розсудливості, які необхідні для доброго управління. Жителі в країнах із спекотним кліматом та в Азії, що на півдні, де є надмір сонячного тепла, мають добре розвинений інтелект, тямлять у всякому мистецтві, наділені витонченим смаком, однак за характером полохливі, їм бракує мужності, внаслідок нестачі крові й природного тепла. Тому вони вирізняються послужливістю, перебувають у підлеглому стані й не одважуються, навіть коли спроможні, прогнати завойовників, хіба що окрім тих випадків, коли, завдяки витонченому інтелекту, вигадують якийсь обман чи підступ. А далі Арістотель говорить:

> "Еллінська народність, що в географічному відношенні займає немовби серединне положення між жителями Європи й Азії, поєднує в собі природні риси тих та інших: вона наділена і мужнім характером, і розвинутим інтелектом, тому зберігає свою свободу, має найкращу систему державного ладу і була б спроможна панувати над усіма, якби тільки була об'єднана одним державним устроєм. Та ж сама відмінність спостерігається і між окремими еллінськими племенами: в одних природні риси розвинуті в якомусь певному напрямі (тобто вони наділені або інтелектом, або мужністю), в інших бачимо поєднання обох цих якостей".

Філософ стверджує, що такі народності, як грецька, займаючи в географічному відношенні серединне місце між Європою та Азією, маючи помірні кліматичні умови, — придатніші (до різних інтелектуальних і діяльних занять). У них-бо відсутній такий холод, як на півночі, немає й такої спеки, як в Азії. Отже, живучи в помірних кліматичних умовах, вони вирізняються, з одного боку, інтелектуальним розвитком, щоправда, меншою мірою, ніж ті, що проживають в Азії; з другого боку, їм не бракує мужнього духу, хоч і не настільки, як у тих, що мешкають в Європі. Тому вони ведуть вільний спосіб життя, будучи спроможними прогнати ворога зі своїх країв. Вони, завдяки сильним якостям інтелекту й розуму, наділені також природженим умінням управляти в своїх державах і керувати іншими. В самій Греції декотрі народності, що населяють цей регіон, нагадують дві вищезгадані (тих, що на півночі Європи, і тих, що в Азії). Так, ті, що живуть на півночі Греції, мужніші з-поміж решти грецьких племен. Ті, що живуть в якійсь іншій частині, мають інші властивості: наприклад, народності, ближчі до Азії, вирізняються витонченішим

інтелектом. Інші ж являють собою певне поєднання або співвідношення рис характеру (азійських та європейських народів), тобто інтелекту й мужності: вони (у цьому) виявляють певне середнє, з приблизно однаковою відстанню до обох крайніх позначок (у якостях). Хтось може заперечити і не безпідставно: мовляв, оскільки ті (названі вище) народності завжди чи майже завжди такі за своєю природою, вони повинні управляти іншими (а не навпаки, тобто не ті, що проживають в Азії чи Європі); отже, випливає, що греки завжди або переважно повинні правити над іншими. Однак із стародавньої історії ми бачимо якраз протилежне. Азійські, темпераментні за вдачею, народи тривалий час панували над ними та їхніми сусідами, зберігаючи монархічний спосіб правління. Так само римляни, що живуть у Європі, більше часу панували над греками, ніж ті над ними, оскільки Римська імперія проіснувала довше, ніж грецька. Отже, видається, вони не покликані за своєю природою управляти іншими, а скорше навпаки. Тут треба розуміти так: природне розташування природних об'єктів, що існують тут, співвідносять із розташуванням небесних, як про це говорить філософ у першій книзі "Метеорології", тобто цей світ підлягає з необхідності вищим впливам, так само, як управляється усяка чеснотливість у собі. Відтак рух цих начал можна вважати тією причиною, і це філософ показує досить чітко у восьмій книзі "Фізики". Небесне розташування об'єктів відносно природного має двоякий зв'язок: один стосується близькості або віддаленості від орбіти Сонця, що, головним чином, впливає на нижчі об'єкти. Тож залежно від цього одні з тих, що живуть (на Землі), темпераментні, другі — холоднокровні, треті — помірковані і мають відповідні нахили. І, торкаючись природних нахилів греків за таких упливів, він стверджує, що вони за своєю природою поміркованіші й тому більше пов'язані з рисами характеру обох (груп людей, про які йшла мова), тобто з мужністю й інтелектом у відповідній пропорції, та більше природжені управляти іншими. Ті греки, що живуть в Азії (з греків), — навпаки. Одна небесна фігура стосується тих, що живуть тут: для них годиться фігура блукаючих зірок, як і для тих, що стоять нерухомо. Що ж до тих, які існують тут, це розташування чи ця фігура певним чином змінюється з часом, хоч явно цього й не видно. І щодо другого, третього (об'єктів), відповідно, своє розташування, так що відносно цього регіону, наприклад, у даний час небесна фігура в одному вигляді, згодом, в інший час, у неї друга форма. І відносно одного регіону — одне розташування, відносно іншого — інше. Отже, коли в певний час небесна фігура, що стосується тієї чи тієї держави (або краю), набере свого природного вигляду, тоді можна говорити, що греки, з огляду на таке природне розташування зірок, народжені для того, аби управляти іншими, а в інший час — якийсь інший народ,

скажімо, халдеї чи римляни. Коли такого розташування на даний час немає, то це означає, що вони тепер народжені не для цього, а для чогось іншого, через відсутність фігури у відповідно існуючій формі. А ще (розуміймо): природні умови держави чи регіону — гір, моря, водойм тощо — не повністю залежать від небесної фігури, а й від розташування природних об'єктів (гір, моря, боліт тощо). Сила ж небесної фігури не приймається в цілому, а через щось опосередкуюче і найближче. З огляду на це, буває, що, хоч держава чи регіон може бути з холодним кліматом і схилятися до того, що зумовлює холод, наскільки це пов'язано з розташуванням небесної фігури, однак, з огляду на розташування території щодо зір чи моря, трапляється, що в ньому панує винятково теплий чи помірний клімат, або навпаки. Звідси ж випливає, що, хоча в якомусь регіоні мешканці не мають нахилу до справедливого управління, як це їм вказує небесна фігура, однак, завдяки її особливому розташуванню, буває, їм удається діяти так. По-третє (розуміймо так): небесна сила — щось матеріальне й тілесне. Інтелект — нематеріальний і абстрактний, діє не сам по собі, а через випадкове, наскільки це залежить від мислення. Тому інтелект і воля людини у своїх діях не визначаються безпосередньо впливом небесної фігури. Отож трапляється так, що декотрі, хоч і не схильні, через дію на них небесної чи природної фігури, до хорошого управління, і не вміють діяти на основі інтелекту й чеснотливості, однак, обравши старанність і завзятість, прагнуть опанувати мудрість і вправлятися в чеснотах, тому можуть відзначатися інтелектом і добре управляти; або ж навпаки: обдаровані від природи (інтелектом і розсудливістю), проводячи час у марних заняттях і вправляючись у злі, втрачають почуття здорового глузду й погано управляють, стаючи чиїмись рабами. І це було причиною занепаду імперії в римлян і греків. Поки в них підтримували монархію — вони жили в спокої. Коли ж віддалися неробству, похотям і жадібності, не бажаючи набувати знань, то цим погіршили власний інтелект, менше стали приділяти увагу політичним та військовим справам, відтак утратили спроможність добре управляти в себе й керувати рештою. Через це підкорені народи повстали і повалили їхню владу, скориставшись їхньою слабкістю як в інтелектуальному, так і в практичному відношенні. Із мовленого випливає очевидний розв'язок питання. А потім Арістотель говорить:

> "Отже, зрозуміло, що природженим інтелектом і мужністю повинні володіти ті люди, котрими законодавець користуватиметься як особами, що придатні для прищеплення (в них) чеснотливості".

Із попередніх міркувань філософ робить висновок, якими якостями повинні володіти люди для хорошого управління, і спочатку з'ясовує

це. Далі розвиває цю думку на підставі міркувань деяких учених: "Коли декотрі..." У першій частині Арістотель говорить, що греки добре управляють і керують рештою, оскільки вирізняються мужністю і тонким інтелектом. Азіати перебувають у рабському становищі, бо слабкодухі, хоча інтелект у них неабиякий. Жителі ж півночі не управляють іншими: хоча вони й мужні люди, але в них відсутній інтелект. Отже, зрозуміло, що на законодавців слід підбирати людей з природженим інтелектом і мужністю, котрі могли б бути провідниками у чеснотах і добре управляти своїми й чужими. До мужніх належать ті, хто спроможний усунути зло й прогнати ворогів, що необхідно для держави. Люди ж із тонким інтелектом потрібні для того, аби вміти скеровувати себе й решту в діях. І Арістотель каже:

> "Коли декотрі вимагають для держави заснування інституції "охоронців", які доброзичливо ставилися б до своїх і неприязно — до чужих, то (робиться це) з міркування, що від серця йде зичливе почуття, оскільки серце володіє тією психічною силою, яка змушує нас ставитися (до людей) приязно. Саме тому воно дужче б'ється від неуваги до нас з боку близьких осіб і друзів, ніж від неуваги незнайомих. Ось чому й Архілох, докоряючи своїм друзям, правильно звертається до свого серця зі словами: "Терзають тебе думки про друзів". Владне й вільне начало у всіх діях людей залежить саме від психічної сили. Серце жадає владувати, а не коритися".

Філософ доводить це, посилаючись на твердження інших (учених). І спочатку показує свій намір. Потім говорить: "Однак недобре..." — відкидаючи другу частину цього твердження. У першій частині він каже, що ті, хто вимагає хорошого управління, стверджують, що правителі мають бути мужніми людьми. Вони ж запевняють: мовляв, такі "охоронці" порядку повинні приязно ставитись до своїх, а до чужих — незичливо й холодно. Ознакою цього є, по-перше, те, що мужня людина терпиміше ставитиметься до того, хто зможе зневажити її, коли останній — котрийсь із знайомих або друзів. Коли ж це вчинить незнайома особа — у серці "охоронця" закипить гнів, оскільки він вважатиме, що його зневажено. Знайомі або близькі — то друзі, тому до них правитель ставитиметься мов до самого себе, а до незнайомих — мов до ворогів. Оскільки кожен поважає самого себе і про себе високої думки, то такого ж ставлення він сподівається і від друга чи знайомого. Незнайомий або ворог, на його думку, не ставитиметься з належною повагою і буде про нього невисокої думки. Отже, "охоронці" мають бути приязними (до своїх) не через те, що "палке серце" і воля роблять людей взаємно приязними, а тому, що ця здатність є засадою любові. Недарма Архілох, докоряючи своїм друзям, звертається до серця, наче до друга, зі словами, що люди не витримують ран, завданих друзями. Любити — означає бажати комусь

блага як собі. Бажати — дія волі, отже, і любити — вольова дія; схильність до управління і до виявів щедрості йде від такої здатності оволодіти всіма належними якостями. Ми вважаємо душу головною, нездоланною і вільною, — тому спочатку управляти означає діяти через себе. Безпосередня засада дії в нас — це воля або душа. Тож душа є певне головне. Свобода — це те, що в інтелектуальній природі передається чеснотливістю, є її головною засадою, діючи як певна внутрішня мета, що притаманна їй та ототожнюється з нею. Діяти ж в інтелектуальній природі стосовно найближчої мети означає діяти згідно з намірами душі й волі, як доводить Арістотель у (дев'ятій книзі "Метафізики"). І тому свобода є певна доблесть волі відносно інтелекту, що йде попереду, і мети, що йде слідом. Отже, душа є те, від чого ми відштовхуємось як від головної засади і стаємо вільні, а також і те, чим ми любимо, — тому мати, як уже сказано, "палку душу" годиться для правителів та охоронців. Тож твердження про те, що правителі повинні мати "палкі серця", — напрочуд вдале. А далі Арістотель продовжує:

> "Однак недобре й вимагати (того, що вказано вище): бути жорстоким до чужих. Ставитися так не слід ні до кого, і великі духом, за своєю природою, люди неприязно ставляться тільки до тих, хто чинить проти них несправедливість. У цьому випадку вони страждають ще дужче, як уже говорилося, тоді, коли почувають себе ображеними з боку близьких до себе людей. І це цілком слушно: в такому разі заподіяно не лише (моральної й матеріальної шкоди, але й зникає та прихильність із боку близьких осіб), на яку можна було розраховувати з огляду на благодіяння, вчинені великодушними. Тому й кажуть: "Суперечки братів дуже гіркі"; або: "Хто любов'ю палав, у тому й ненависть бурхає".

Філософ відкидає другу частину твердження, вважаючи, що не зовсім мають рацію ті, хто дотримується думки, мовляв, правителі чи вищі начальники в державі повинні нечуйно і грубо ставитися до незнайомих. Некорисно для блага якоїсь людини поводитися саме так. І в словах, і в ділах корисно виявляти скорше любов. Великодушні люди, гідні бути правителями, не поводяться суворо чи жорстоко відносно решти, хіба що до несправедливих, адже така поведінка не дає ніякої користі. А ще, вони самі повинні бути чеснотливими; великодушність є прикрасою чеснотливих, як мовлено в четвертій книзі "Етики". Протилежністю ж чеснот є зло або несправедливість, бо остання пов'язана з усяким злом. Тому треба суворо ставитися скорше до знайомих чи друзів, коли ті виявляють зло або завдають кривди, — у такому випадку люди чинять слушно. Адже коли, покладаючись на поміч із боку друзів, зазнаєш кривди, то образа стає подвійною. Було ж сказано, що друг — це друге "я", і коли щось

хороше пов'язуєш із собою, — пов'язуєш це з другом. Адже від себе самого очікуєш чогось хорошого, а не шкоди, і того самого сподіваєшся від друга. Отже, бачачи, що тобі завдають шкоди, обурюєшся, і особливо коли це йде з боку друга, бо наскільки міцні приятельські стосунки, настільки більше покладаєш надій на добродійство з його боку. Недарма ж у прислів'ї говориться, що неприязнь брата жорстока подвійно: адже ті, що люблять одне одного особливо міцно, робляться запеклими ворогами з волі випадку — мов щось найхолодніше і найгарячіше. Як про це говорить Арістотель у четвертій книзі "Метеорології". Ми ж кажемо, що з великого друга робиться великий ворог. Отже, некорисно великодушному правителеві ставитися жорстоко до когось, хіба що то виявиться несправедлива людина, яка вважалася другом. І Арістотель завершує:

> "Ось загальні міркування про осіб, котрі можуть бути причетними до державного життя: скільки їх мусить бути і якими природними якостями вони мають вирізнятися, а також якою повинна бути територія держави та які властивості вона повинна мати. В логічних міркуваннях не можна дошукатися тієї певності, якої ми набуваємо завдяки дослідженням фактів (роблячи висновки на підставі досвіду)".

Філософ підсумовує сказане, говорячи, що з допомогою загальних міркувань визначено, якою повинна бути кількість населення в державі та які природні властивості вона повинна мати. Потім говорилося також про регіон, яким він повинен бути, щоб у державі панувала згода і приймалися рішення на підставі розумних міркувань. Звичайно, не треба шукати тієї певності на основі тільки логічних міркувань, що не збігаються з висновками, зробленими на підставі досвіду, і з тими (міркуваннями), які збігаються з результатами досвіду. А потім Арістотель говорить:

> "Подібно до того, як і в решті створених природою складних утворенних не подибується однаковості в усіх складниках, що утворюють організм у його цілому вигляді, хоча й ці складники є недоторканною частиною його існування, — достоту так, очевидно, не можна вважати основними складниками держави усі ті складники, що необхідні для її існування. Ця засада стосується і всякого іншого зв'язку, який повинен утворюватися із складників одного якогось роду".

Дослідивши умови, які висуваються перед державою із правильним державним устроєм, філософ з'ясовує тепер безпосередні умови для існування держави. Одна з них — наявність правителів і підлеглих, як людей вільного стану; це стосується самої цивілізованості держави. Друга — приватні будинки та будівлі, що належать до державної власності. Отже, свої твердження філософ ділить на дві частини. Спочатку він досліджує, які частини, власне та безпосередньо, є невід'ємними складниками держави. Потім веде мову про будівлі та

будинки й розташування держави та регіону, коли говорить: "Вище зазначалося, що місто..." При цьому у першій частині Арістотель спочатку доводить, що ці частини необхідні для існування держави, вказуючи, що потрібно для її існування. Перше твердження розкриває на основі двох логічних міркувань. Потім досліджує, які з них становлять державу: "Встановивши це..." Стосовно першого, філософ з'ясовує, що не всі частини держави необхідні. Далі з'ясовує умови її існування: "Оскільки найвищим щастям..." Перше філософ доводить на підставі двох міркувань. Друге пояснює: "Щоправда, в осіб..." У першій частині філософ говорить: як природні організми є природними утвореннями, так і держава є певний організм або утворення на основі природних нахилів і логічних міркувань. Із природних складників, які утворюють організм, не всі, що входять до складу самих утворень, є їхніми частинами, а одні з них (необхідні), от як певні матеріальні об'єкти, другі служать прикрасою, треті — чимось іншим. Так, у тварини їжа і питво не є основними, а тільки необхідними її частинами. Волосся служить прикрасою або прикриттям. Піт — як природні відходи природи. Отже, зрозуміло: будь-яке утворення, чи держави, чи чогось іншого, складене з кількох частин, як одне ціле не може існувати без них, тому їх можна вважати основними. А потім Арістотель каже:

> "Щоправда, в осіб, котрі беруть участь у зв'язку, "щось" неодмінно має бути спільним і однаковим, — байдуже, чи будуть при цьому одержувати рівні, чи нерівні частки; цим спільним і однаковим може бути, наприклад, харчування, або володіння певними розмірами земельної власності, або щось подібне. Та коли з двох об'єктів один служить засобом, другий — метою, то між ними немає нічого спільного, за винятком тільки того, що один об'єкт грає при цьому активну, другий — пасивну роль. У такому співвідношенні перебувають, наприклад, усякий інструмент та робітник і вироблена цим інструментом та робітником продукція. Між будинком і будівельником немає нічого спільного, але мистецтво будівельника існує заради будинку. Тому-то й держава повинна мати власність, але сама власність зовсім не становить (головного) складника держави, хоча і в ній міститься багато (побічних) складників, які обумовлюють її життєвість. Держава — це зв'язок між людьми, схожими одне на одного, і мета цього зв'язку — забезпечити якомога краще існування".

Тут Арістотель наводить другий доказ на підтвердження того самого міркування. Всі частини, які становлять певне ціле, мають щось одне "спільне", завдяки чому вони підлягають визначенням та існують: таким спільним є форма цілого. І з нею пов'язані всі (частини) однаковою і неоднаковою мірою завдяки наявному перетворенню певної матерії: хай це буде, скажімо, харчування, наприклад, у тварин і рослин, або маса населення у регіоні. Причому це стосу-

ється як того, що в державі, так і чогось іншого. Та коли якийсь із кількох об'єктів, що співвідносяться між собою, є засобом, другий — його метою, то зв'язок між ними набуває іншого смислу: один об'єкт при цьому стосується другого, як, приміром, інструмент зробленої роботи, виконуючи активну роль; певне вироблене (як мета) грає пасивну роль. У такому разі між ними немає нічого спільного, як, наприклад, між будинком і будівельником; однак мистецтво будівництва й будівельні інструменти необхідні для мети — спорудження дому. Тобто одне з них є родом другого, хоч і не є частинами чогось одного. Власність у державі належить до роду володіння; отже, хоч це й необхідний складник у державі, та вона не становитиме певної частини держави, чиї частини стосуються поняття "володіння" як такого. Однак зазначимо: багато живих знарядь — чиясь власність, от як "худоба" і "раб", що теж є живим знаряддям і чиєюсь власністю, — належать до складників, без яких держава не може існувати. Отже, багато складників у державі не належать до її основних (а до необхідних) частин. Держава ж — певне об'єднання, складене із схожих за природою утворень, для досягнення самодостатності і найвищого блага. І Арістотель говорить:

> "Оскільки найвищим благом є щастя, а щастя полягає в досконалій чеснотливості й застосуванні її, та оскільки, з огляду на обставини, одні люди здатні й беруть участь у чеснотливих діях, другі ж — тільки незначною мірою, а то й зовсім не здатні, то зрозуміло, що саме це призвело до утворення різних типів держави і кількох форм державного ладу: різні способи й різні засоби, за допомогою яких окремі народи прагнуть здобути щастя й чесноти, є найголовнішою причиною існування різних видів держав і більшості державних устроїв".

Філософ намагається розкрити суть тих чинників, які необхідні для існування держави. І тут спочатку він торкається тих засобів, що спричиняють виникнення різних форм державного ладу. Потім розглядає число складників, необхідних для існування держави: "Отже, ми повинні розглянути..." Далі робить їх перелік. У першій частині (розуміймо так) він говорить, що суть способів і засобів залежить від мети, тому їхня різноманітність випливає з різної мети. Потім: вони по-різному співвідносяться з нею. Метою ж держави є досягнення найвищого блага. І тому він твердить, що найвищим благом є щастя, як мета, до якої прагнуть у державі; щастя ж є дія, що ґрунтується на досконалій чеснотливості і полягає в її досконалому застосуванні. Буває, що одні люди беруть участь у чеснотливих діях, керуючись розумінням про досконалість, другі беруть незначною мірою, треті ж — зовсім не беруть участі. Отже, зрозуміло, що саме це й призвело до утворення різних форм і типів державного ладу, адже різноманітність форм і засобів відносно мети викликана різними цілями, які ставить

перед собою держава. Своєю чергою, їх застосування призводять до урізноманітнення способів для досягнення мети, а відтак і до різноманітності життєвого укладу, що визначає ту чи ту форму державного ладу. З другого боку, різні форми устрою випливають з різної мети, а тому вони по-різному співвідносяться з нею. А далі Арістотель каже:

> "Отже, ми повинні розглянути, скільки існує таких складників, без яких неможливе було б існування самої держави. Тобто слід перерахувати речі, необхідні й корисні для життя держави".

Філософ ставить завдання визначити, з яких складників складається число необхідних частин держави. І, припускаючи свій силогізм, говорить, що нам слід тепер розглянути, які є складники, необхідні для існування держави, та скільки їх. Серед них є й ті, що належать до самостійних частин (тобто існують самі по собі). І будь-який з них, природний чи створений мистецтвом, визначається власними діями (як про це говориться у першій книзі); тож треба розглянути їхні дії в державі. З їхньої ж різноманітності з'ясується й кількість, необхідна для держави. І Арістотель продовжує:

> "І тоді питання буде зрозумілим. Отже, по-перше, має бути харчування, по-друге, ремесла (людське життя має потребу в багатьох знаряддях), по-третє, зброя (вона необхідна для членів держави, пов'язаних між собою, як для підтримання авторитету влади проти непокірних усередині держави, так і для відбиття ворожих нападів іззовні), по-четверте, певний запас грошових знаків для особистих потреб і військової справи, по-п'яте, і це насамперед, — піклування про релігійний культ, тобто про те, що називається жрецтвом; по-шосте — найнеобхідніше — влада, котра вирішує, що корисно (в загальних інтересах) і що справедливо у взаємних стосунках громадян між собою".

Отже, Арістотель спочатку з'ясовує необхідні для держави речі. По-друге, він робить перелік речей, необхідних для її існування: "Таким чином..." У першому твердженні спочатку перераховує їх. Потім доводить їхню необхідність: "Ось ті речі..." У першій частині філософ твердить, що державі, яка хоче бути справжньою, треба подбати про харчування, необхідне для життя людей. Далі — про ремесла, скажімо, про ковальство, ткацтво та багато іншого, оскільки держава для свого існування й хорошого життя має доконечну потребу в знаряддях, які виготовляють ремісники. По-третє, про зброю: вона необхідна для членів держави, пов'язаних між собою, з двох причин: для покарання непокірних і законопорушників усередині (держави) і для відбиття ворожих вторгнень іззовні. По-четверте, (державі треба подбати) про створення грошових запасів, і теж із двох причин: для зручного обміну товарами та для військових приготувань. По-п'яте, для держави корисно виявляти насамперед турботу про релігійний культ, тобто про те, що називається жрецтвом. По-шосте,

необхідно вирішувати різні питання, пов'язані із взаємостосунками між громадянами: визначати, що в них є справедливого, а що суперечливого. А потім Арістотель говорить:

> "Ось ті речі, в яких має докопечну потребу всяка держава, адже вона не являє собою збіговиська людей; вона — певне самодостатнє, як ми говорили, для свого існування; хай-но виявиться, що чогось із переліченого нами бракує, то зовсім неможливим стає і цей самодостатній зв'язок".

Арістотель доводить необхідність перерахованих вище службових обов'язків на підставі одного пояснення: він говорить, що ці службові обов'язки потрібні для всякої держави, припускаючи, що певна держава внаслідок (несприятливих) умов може обійтися без котрогось із них. От як буває, що з волі випадку існує надмір грошей завдяки надміру природних багатств. І пояснення цьому таке: держава — це певне об'єднання громадян, не будь-яке збіговисько, а, так би мовити, самодостатність для доброго життя. Отже, коли не виявиться котрогось із названого службового обов'язку, скажімо, харчування, чи ремесла, чи зброї, — держава, зрозуміло, не буде самодостатньою одиницею, тобто не зможе забезпечити собі достойного існування, отже, не буде державою. Ось чому для того, аби їй стати реальною державою, необхідне існування в ній усіх таких видів діяльності. А далі Арістотель каже:

> "Таким чином, державний організм має потребу у виконанні перерахованої нами діяльності. Отже, в ньому має бути в наявності певне число селян, котрі забезпечували б усіх їжею, ремісники, військова сила, заможний клас, жерці й судді, що охороняють інтереси права й корисності".

Філософ дає перелік видів діяльності, необхідних у державі, підкреслюючи, що такі обов'язки необхідні. А вони неможливі без існування певних груп населення: харчування — без селян, ремесло — без ремісників, зброя — без воїнів, багатство — без заможних громадян, релігійний культ — без жерців, суд — без суддів; тому зрозуміло, що для існування держави необхідні і селяни, і ремісники, і воїни, багаті громадяни, і жерці, й судді. І Арістотель говорить:

> "Встановивши це, залишається розглянути, чи всі громадяни мусять брати участь у виконанні всіх зазначених вище робіт у державі. Чи можливо, щоб одні й ті самі особи були і селянами, й ремісниками, і членами ради, чи, може, одні обов'язки мають виконувати окремі групи осіб, інші — всі громадяни".

З'ясувавши необхідні для існування держави види діяльності, філософ розглядає, які з них — частини самої держави, а які ні. І досліджує питання, які з цих обов'язків доводиться доручати котрійсь одній

групі населення, які — ні, і яким чином. І тут спочатку він з'ясовує те, що висуває як твердження, говорячи, що селяни не повинні бути частиною найкращої держави: "Щодо розподілу..." Він визначає і поділ країни, відводячи в ній певне місце для селян. У першому твердженні Арістотель пояснює мовлене. Потім стверджує, що дане міркування — не нове, а побутувало в давнину: "Видається..." Стосовно першого питання філософ ставить завдання порушити сумнів: чи все сказане, чи тільки окремі моменти (із шести) узгоджуються з істиною? Далі він говорить: "Але не для всякого державного устрою..." — заявляючи про свій намір. Отже, спочатку він каже, що після з'ясування мовленого виникає питання, чи всі з шести видів діяльності мусять виконувати усі громадяни, — наприклад, чи одні й ті самі особи повинні бути і селянами, й ремісниками, і воїнами тощо? Чи кожен із них повинен виконувати якийсь один обов'язок, скажімо: одні — селяни, другі — воїни і т. д.? Чи одні з обов'язків повинні виконувати окремі групи осіб, а інші — усі? Це питання має значення, оскільки, з'ясувавши його, можна вирішити головне завдання. І Арістотель каже:

> "Але не для всякого державного устрою (як ми сказали) можна в даному разі встановити певну загальну схему. Адже може бути випадок, коли у всіх братимуть участь усі громадяни, і то не всі у будь-яких, а декотрі з громадян тільки в певних справах держави. Це і вносить відмінності в державний устрій: у демократичних державах усі громадяни беруть участь у всьому, в олігархічних — якраз навпаки".

Філософ розв'язує питання, і спочатку в загальних рисах. Потім подає розв'язок конкретно: "Оскільки ми..." Отже, спершу розв'язує в загальних рисах, твердячи, що в добре впорядкованій державі не корисно усі обов'язки покладати на всіх, але водночас не годиться й закріплювати кожен з них за кожним окремо взятим громадянином. Необхідно певні види діяльності покладати на певну групу населення, декотрі ж — доручати всім. Однак і це доцільно робити не в усякій державі, а тільки в добре облаштованій, як про це говорилося у третій книзі: буває так, що всі (згадані вище) службові обов'язки покладаються на всіх громадян, і то не всі — на всіх, а тільки декотрі — на декотрих. Тут теж можливі різні варіанти, внаслідок чого урізноманітнюються різні форми державного устрою. Отже, у погано облаштованій державі необхідно усі вказані вище обов'язки покладати на всіх, оскільки в ній панує народ. В олігархічній державі навпаки — деякі види діяльності випадають декотрим: наприклад, зброя — багатому жрецтву, судочинство — заможним громадянам, котрі панують у такій державі, землеробство — якимсь іншим групам населення, ремесло — теж загалом різним (класам). І Арістотель продовжує:

"Оскільки ми досліджуємо тепер питання про найкращий державний устрій, який полягає в тому, аби держава при цьому була найщасливішою (а щастя, як ми сказали, не може існувати окремо від чеснотливості), то зрозуміло, що в державі, яка користується найкращим правлінням, об'єднуючи в собі просто справедливих мужів, а не умовно справедливих, громадяни не повинні вести життя навподіб ремісників чи торговців (таке життя марне й суперечить чеснотливості) або навподіб селян, оскільки вони (громадяни) матимуть потребу і в дозвіллі, і в набутті чеснот, і в політичній діяльності".

Отже, Арістотель докладно розкриває розв'язок. І спочатку робить це. Потім дає перелік: "Тепер ми вказали..." У першому твердженні вказує, які з названих видів діяльності не належать до частин держави. Далі твердить, що суть самостійної частини випливає із суті цілого: "Залишаються ті складники..." І суть цілого полягає в тих частинах, які підпорядковані меті й визначаються змістом мети. Тому суть основних частин держави треба шукати в суті державного устрою. А суть державного устрою полягає в досягненні найвищого щастя, що є його метою. Щастя ж не може існувати без чеснотливості, яке є його засадою, тому суть частин держави з найкращим устроєм визначається чеснотливістю. Обумовивши це, філософ говорить, що тепер ми ставимо завдання розглянути питання про найкращий державний лад в абсолютному розумінні. Щастя не може існувати без чеснотливості (як і сказано вище), а це означає дію людини на основі досконалої чеснотливості. Зрозуміло отож, що життя тих, хто має справу з торгівлею, (не є таким), тому вони не є громадянами чи основною частиною держави з хорошим управлінням. Суть думки: громадяни в найкращій державі свої дії підпорядковують досягненню щастя, тому за основну засаду беруть чеснотливість. Отже, громадяни в такій державі чеснотливі. Торговці чи купці не є такими, їхнє життя минає у дешевих заняттях і не скеровує до чеснотливості, не підпорядковується і не узгоджується з нею. Тож такі люди — не громадяни і не частини найкращої держави. Так само й землероби (не є ними), оскільки громадяни мають потребу в дозвіллі, тобто вільному від необхідних занять часі, і в такі моменти (споглядань, роздумів) породжуються думки про чесноти, і про дії, що їй притаманні. Селяни ж не мають часу на дозвілля, бо віддаються землеробським заняттям та облаштуванню всякого побуту. Отже, вони не є громадянами і не становлять частини держави. А потім Арістотель говорить:

"Залишаються ті складники, які в державі найважливіші: воїнський стан, законодавчий орган, що дбає про загальні інтереси держави, й судовий орган, що піклується про право. Чи надавати окремим особам право виконання всіх цих обов'язків, чи ці обов'язки повинні зосереджуватися в руках одних і тих самих осіб?"

Філософ досліджує, які з названих вище видів діяльності кому можна доручати. І спочатку заявляє, що військові обов'язки та обов'язки законодавчого органу слід доручати особливим чином. У другій частині він стверджує, що й релігійний культ — справа певних осіб: "Серед згаданих..." Щодо першої думки філософ порушує питання. Потім розв'язує його: "Зрозуміло..." Тут (слід розуміти так): обов'язки, скажімо, законодавчого органу повинен виконувати той, кому притаманна розсудливість, завдяки чому він логічно міркує і досліджує, спираючись на кінцеву мету (держави). Маючи ж досконалу розсудливість, він відповідно виявлятиме й решту моральних чеснот. І тому властивість законодавдчого органу — у своїх рішеннях спиратись на засади чеснотливості. Військова справа (яку філософ відносить до найважливіших у державі): тут теж (людям, залученим до неї) треба володіти чеснотами, й доблестю (щоб наганяти страх на ворога), й певною розсудливістю, необхідною для цього, а також певними чеснотами. Ось чому у другій книзі філософ говорив про те, що воїнське життя пов'язане з багатьма видами чеснотливості. Отже, чеснотливість — притаманна ознака військової справи й законодавчого органу, бо ж розсудити справедливо суперників теж вимагає тих самих чеснот. І види діяльності з цією засадою — частини найкращої держави. Тож філософ, обумовлюючи це, говорить, що військова справа, законодавчий орган, суд — необхідні частини в найкращій державі. Тоді виникає питання: чи варто доручати ці обов'язки (військову і судову справу) окремим особам, чи одним і тим самим, чи одні — одним, інші — іншим? А далі Арістотель каже:

> "Зрозуміло, що й тут в одних випадках воно може бути надане одним і тим самим особам, в інших — різним. Оскільки для виконання кожного з цих обов'язків потрібні люди різного віку, й для однієї справи вимагається тямущість, для другої — фізична сила, то ці обов'язки повинні виконувати різні особи; але оскільки, з другого боку, немислимо, щоб люди, маючи можливість застосувати силу й чинити опір, постійно перебували в підлеглому стані, то в цьому відношенні вказані обов'язки можуть виконуватися одними й тими ж особами. Справді-бо, люди, володіючи зброєю, спроможні зберегти чи знищити сам державний устрій. Таким чином, залишається одне — передати одним і тим самим особам з обох цих класів у державі виконання вказаних обов'язків, але не одночасно, а (керуватися при цьому правилом): подібно до того, як природа нагородила фізичною силою молодих, а тямущістю — старих, так і корисно, й справедливо поділити відповідним чином виконання (державних обов'язків) між тими й тими. Такий поділ відповідатиме і достоїнству (кожного з громадян)".

Філософ розв'язує й це питання. І спочатку він стверджує, що ці два види діяльності треба доручати з огляду на умови: в одних випадках — одним і тим самим особам, в інших — різним. Потім з'ясовує,

які з цих видів діяльності належать до власності: "І власність..." В цій частині філософ робить висновок: виконання військової справи і законодавчих обов'язків треба в одних випадках покладати на одну й ту саму особу, в інших — на іншу. І те, й те треба розуміти двояко: коли мова йде про одних і тих самих осіб, то припускають за формою, але одного сорту. Скажімо, є білі сорти (якогось плоду), однакові за формою, є й різні. Буває й так: спершу сорт (чогось) білий, потім він робиться чорним, тобто змінюється у власному вигляді. Як мовить Порфирій: вигляд (сорт) старої людини відрізняється від дитини випадковою (акцидентною) диференцією. Отже, філософ намагається довести, що військову справу та обов'язки законодавчого органу можна доручати одній і тій самій особі з певним застереженням: вона повинна відрізнятися фізичною силою (коли це стосується військової справи) і досвідом (коли йдеться про виконання законодавчих обов'язків). Потім: у першому випадку — у виконанні військових обов'язків — треба віддавати перевагу юнакам, що мають кращі фізичні дані; законодавчі ж — людям старшого віку. По-друге: неможливо, щоб ті люди, котрі здатні чинити насильство й перевороти, завжди залишалися у підлеглому стані. Військові ж люди, володіючи зброєю, мають можливість зберегти державний лад або порушити його. І тому залишається доручити комусь із них виконання військових обов'язків, але у відповідний час, коли дана особа буде придатною для цього. В юнаків фізичні сили беруть гору над розсудливістю, а сила особливо необхідна у військовому ділі. І тому військову справу треба доручати їм саме в пору юності. Розсудливість і чеснотливість більше важать у зрілішому віці, тому (ці якості) необхідніші для роботи в законодавчих органах і судах. Тому й виконання цих обов'язків треба покладати на людей зрілішого віку. Отже, в обох випадках можна доручати одним і тим самим особам: у молодшому віці — військову справу, у старшому — законодавчі функції, що, видається, справедливо. Адже справедливо, коли хтось дістає належне своїм достоїнством. Достойне й те, коли людина підпорядковує свої здібності тому, до чого має більші можливості й більшу природну здатність. Так-бо чинить природа. Отже, справедливо розподіляти ці обов'язки у вказаний вище спосіб. Потім Арістотель говорить:

"І власність має зосереджуватися в руках обох цих класів. Адже громадяни повинні бути заможними, а громадянами і є особи, що належать до цих класів. Ремісники не мають прав громадянства, як і взагалі усякий інший клас населення, діяльність якого не спрямована на досягнення чеснотливості. Це видно з попередньої умови, що щастя неминуче поєднане із чеснотливістю, а держава не може вважатися щасливою, коли береться до уваги тільки певна частина населення, а не вся сукупність громадян. Коли право власності повинно належати

громадянам, то зрозуміло, що селяни мають бути рабами або періеками нееллінського походження".

Філософ з'ясовує, які з цих класів повинні володіти власністю. Тим класам, які панують у найкращій державі, необхідно, аби вони користувалися добробутом повною мірою, коли тільки держава (у найкращому розумінні слова) підпорядковує свою діяльність досягненню високого рівня життя своїх громадян. Названі ж групи населення — громадяни в повному значенні слова. Ремісники та решта класів, які не діють на основі чеснотливості, не можуть брати участі у виконанні громадянських обов'язків. І це твердження висувається на підставі тієї умови, що ніяка особа не може досягти щастя, коли не діятиме в усьому на основі чеснотливості, — головної засади щастя. Найкращу ж державу ми вважаємо щасливою не в частковому розумінні, не стосовно певного (окремого класу), а, так би мовити, стосовно всіх громадян. Усі громадяни конче мусять бути чеснотливими. Ті ж групи населення — не чеснотливі, отже — не громадяни. Оскільки, як говорилося, громадяни повинні мати добробут (а цього не може бути, коли вони не володітимуть власністю), то (ми припускаємо), що в такій державі селяни мусять бути рабами, або періеками, або слугами. І Арістотель каже:

"Серед згаданих класів залишається ще один — клас жерців, утворення якого теж зрозуміле. Не можна ставити жерцем ні землероба, ні ремісника, адже складати пошану божеству личить громадянам. Оскільки все громадянське населення держави ділиться на два класи — на воїнський і законодавчий, та оскільки належить, з одного боку, виконувати релігійний культ, а з другого — дати спочинок тим, хто втомився за час своєї служби в державі, то цим останнім і слід було б доручити виконання жрецьких обов'язків".

Філософ роз'яснює, що виконання жрецьких обов'язків частково слід покладати на тих самих осіб, частково на інших — відмінних від названих вище, і на кого не можна. (Він говорить), що із названих частин держави, необхідних для її існування, залишається клас жерців, утворення якого відносно інших (класів) досить зрозуміле. Некорисно-бо у правильно облаштованій державі ставити жерцем ні ремісника, ні селянина, адже обов'язки жерця — складання пошани Богові від імені підданців, відправляння релігійних обрядів. Тепер доцільно, щоб ці функції виконували верховні особи в державі, оскільки, з огляду на винятковість божества, вшановувати його треба найповноважнішим особам. Від Бога ж ми маємо усяке благо. Оскільки селяни, ремісники не є громадяни, як це доведено раніше, то некорисно їм бути ними у добре облаштованій державі. Але, з другого боку, в державі (як і говорилося раніше) існують два класи населення: ті, що володіють зброєю, і ті, що залучені в законодавчих органах; буває, що

вони втомилися від своєї служби й виконання обов'язків, — наприклад, від військових приготувань та судових вироків. Тому ці особи мають неабияку потребу в часі на дозвілля, аби вгамувати свої почуття й заспокоїтись від щоденних турбот. Ось чому саме тим, хто має прагнення вшановувати божество й виконувати релігійний обряд, корисно доручати цю справу, тобто наділяти обов'язками складати шану божеству. І висвячувати в сан (жерця) треба тих, хто втомився від своєї попередньої служби й заслуговує на це завдяки ретельному виконанню своїх обов'язків, — наприклад, ті з них, хто раніше служив у війську чи працював у судових інституціях. Це треба розуміти й так: те, що за своєю природою досконаліше, діє відповідним чином, тобто досконаліше прямуючи до своєї мети. Так само подібне спостерігається і в мистецтві, і в логічних міркуваннях: немовби наслідування природи. Люди й після певного часу навчання та вправляння в науках мають недосконалу розсудливість — через те що в них дуже сильно діють почуття. Фізичну силу й хоробрість вони мають здебільшого в юнацькому віці — ці риси годяться для військової справи. Тому філософ небезпідставно вважає, що такі люди потрібні для військових справ. Згодом, коли вони з віком зрілішають, темперамент згасає, почуття слабшають, фізичні сили й відвага також, натомість беруть гору логіка у міркуваннях та розсудливість. Саме ці риси годяться для роботи в судових органах, — тому слушно буде, коли таких осіб залучити до виконання законодавчих і судових обов'язків. Потім, з часом, коли темперамент послаблений, а почуття пригасли, або, так би мовити, урівноважені, завдяки тривалому вправлянню, а фізичні сили майже відсутні, — гору (в діях) бере насамперед інтелект. Саме це найбільше вимагається для тих, кому доручають виконання релігійних обрядів. Тож необхідно, аби жерці були вільні від зовнішніх дій, а (всі свої помисли) скеровували на споглядання божества. І тому доцільно саме таким зрілим громадянам, котрі раніше вправлялися у військовій справі, доручати виконання релігійних культів. Крім того, вони решту свого життя проведуть у спогляданні божественних сил, у чому й полягає кінцева мета. І Арістотель продовжує:

> "Тепер ми вказали на ті складники, без яких неможливе існування держави, і визначили їхнє число: хоча селяни, ремісники та всілякі поденники неодмінно мають бути в наявності у держави, та власне складниками, що становлять державу, є воїнський стан і ті, хто наділений законодавчою владою; і кожний з цих складників відрізняється один від одного, причому в одному випадку ця відмінність буде абсолютною, в іншому — відносною".

Філософ перераховує зроблені визначення, говорячи, що тепер з'ясовано, які складники необхідні для існування держави і які з них є її частинами. Селяни, ремісники, торговці (що ведуть обмін товарів)

— необхідні в державі, однак вони ні в якому разі не є самостійними частинами. Військовий стан, законодавці, жерці, — це частини держави, що завжди відокремлені від певних груп населення. Між собою вони розділені віком: тобто спочатку ці люди служать у війську, потім у судових органах і, нарешті, (в найзрілішому віці) виконують обов'язки жерців. А потім Арістотель говорить:

"Мабуть, не тепер і не щойно політичним мислителям стала відомою та істина, що держава повинна ділитися на окремі класи і що воїнський клас має бути відокремленим від класу селян. У Єгипті, а також на Криті такий порядок існує і до цього часу, причому подейкують, що в Єгипті його запроваджено Сесострісовими законами, а на Криті — Міносовими".

Філософ стверджує, що такий порядок був запроваджений у давнину. І спочатку розповідає про це. Потім наводить доказ: "За доказ того..." Стосовно першого він спочатку говорить про відокремленість воїнського і законодавчого стану від решти й про те, що сиситії були запроваджені в давні часи. Далі робить висновок про решту інституцій: "І взагалі треба..." Стосовно першого він спочатку з'ясовує сказане. Потім уточнює, ким вони засновані: "Отже, встановлення ситій..." Тут спочатку він говорить про те, що відокремлення інституцій було встановлене в давнину. Далі аналізує існування ситій як окремої інституції: "До стародавніх інститутів також належить..." Стосовно першого філософ вважає, що політичні мислителі дізналися не тепер і не раптом, що в державі воїнський та законодавчий стани повинні бути окремими інституціями, тобто діяти й існувати окремо від селян, ремісників, торговців тощо. Хто досліджує це питання, той побачить, що спершу такий порядок (про це говориться у першій книзі "Метафізики") установлено в Єгипті й закріплено законами, а згодом на Криті (грецькому острові). Кажуть, що у єгиптян перший законодавчо установив це Сесострісе, якого пам'ятають і досі. На Криті ж це зробив законодавець Мінос. І Арістотель говорить:

"До стародавніх інституцій також належить, мабуть, і влаштування сиситій, які на Криті були запроваджені за царя Міноса, а в Італії ще раніше, (ніж на Криті). Італійські історики розповідають, що був якийсь Італ, цар Енотрії; за його ім'ям енотри змінили свою назву на італів і назвали Італією те узбережжя, що тягнеться між Скілетійською та Ламетійською затоками, які лежать на відстані півдня шляху одна від одної. Подейкують, що цей Італ змінив кочовий спосіб життя енотрів на землеробський, дав їм нові закони і вперше запровадив ситії. І тепер ще у декого з Італових нащадків існують сиситії, а також чинні деякі з виданих ним законів. Місцевість, розташовану в напрямку до Тірренського моря, займали опіки, що, як раніше, так і тепер, називаються авсонами, а місцевість у напрямку до Іонійсь-

кого морів, а саме — так званий Сирт, населяли хонійці, за походженням також енотри".

Філософ стверджує, що влаштування сиситій відноситься також до стародавніх часів. Він говорить, що сиситії — громадські інституції, в яких брали участь усі громадяни, — засновані, очевидно, італіками, і то раніше, ніж на Криті. Адже влаштування їх на Криті припадає на часи царювання Міноса, а в Італії ще в значно давнішу добу. Історики розповідають, що той край із теперішньою назвою Італія раніше називався Енотрією: від цієї назви й місцеві племена, які тепер іменуються італіками, взяли собі назву енотрів. Тут мова йде (про Енотрію) про берегову частину Європи, розташовану між Скілетійською (назва походить від Скілли — дуже небезпечної ділянки в морі, де часто трощаться, наштовхуючись на підводні скелі, кораблі) й Ламетійською затоками, відстань між якими дорівнює половині дня шляху. Кажуть, ніби Італ зібрав докупи всіх пастухів у тому краю і заснував державне об'єднання, зробивши одних селянами, других — ремісниками, третіх — воїнами, і видав закони, що закріплювали їхній спосіб життя. Він раніше від усіх встановив і сиситії — громадські трапези, що існують і дотепер, як, зрештою, і декотрі із законів (виданих ним). Потім: місцевість, розташовану в напрямку до Тірренського моря, займали опіки, що, як раніше, так і тепер, живуть там. Іншу частину Італії, в напрямку до Япігійського та Іонійського морів, яка раніше називалася Сирт, населяли хонійці, за походженням також із роду енотрів, що, за переказами, належали до грецьких племен, — недарма ж певна частина Італії називалася колись Великою Грецією. Але (і це розуміймо саме так) через часті переміщення населення, або війни, або захоплення території, або через пошесті багато колишніх назв цих частин Італії зникло, забулося, прибравши натомість інші найменування. Тому й ми не знаємо достеменно, що означають деякі назви частин того краю. А далі Арістотель каже:

"Отже, встановлення сиситій бере свій початок в Італії, а поділ населення в державах на класи іде з Єгипту, бо час Сесострісового правління значно передує часові царювання Міноса".

Філософ з'ясовує, яка з інституцій і звідки бере початок, говорячи, що заснування сиситій — громадських трапез — найперше було узаконене в Італії згаданим вище Італом. Поділ на класи бере початок із Єгипту. Порядки, запроваджені на Криті Міносом, установлено значно пізніше від єгипетських, які запровадив уже згаданий нами Сесострісе. І Арістотель продовжує:

"І взагалі, треба йняти віру тому, що й решта установлень багато, а то й безліч разів була вже винайдена упродовж століть: потреба мати те, що необхідне (для існування), вчила, зрозуміло, (людей), якими

засобами слід розумно користуватися; коли ж перші потреби задоволено, то, цілком логічно, мали розвиватися прагнення надати життю більшої показності й задоволення. Так само (і треба цьому вірити) розвивалися й державні інституції".

Філософ робить висновок, схожий на цей, стосовно решти установлень і стверджує вірогідність того, що названі вище й керівні інституції винайдено вже багато чи безліч разів; бо коли припустити, що все суще неминуче пов'язане, на думку філософа, з вічним рухом небесної фігури, то й ці нижчі поняття пов'язані з вічністю. Так, наприклад, для заснування держави неминуче (і завжди) необхідні землеробство й решта, що стосується нормального існування. Усе ж винайдене спочатку завжди (винаходилося) з необхідності, оскільки засновувалося для доброго життя людей, тому цілком логічно набувало свого значення. Так само (можна говорити) і про всі державні утворення: треба йняти віру тому, що необхідне для існування було винайдене повністю на підставі розумних міркувань. Для забезпечення добробуту воно, за природними законами, з часом удосконалювалося. А потім Арістотель говорить:

"За доказ того, що всі ці установлення давні за походженням, править нам Єгипет: єгиптяни вважаються найдавнішим народом, а вони завжди мали і закони, й державну організацію. Тож і нам треба, з одного боку, достатньою мірою використати попередні винаходи, а з другого — постаратися заповнити те, чого в них бракує".

На підтвердження своєї думки філософ зауважує, що за доказ давнього походження цих установлень править нам Єгипет: і в найдавніші часи єгиптяни мали закони, державну організацію, якої додержуються й досі, як говорить про це Платон у першому розділі "Тімея". Ось чому тим, хто хоче управляти, треба скористатися їхніми інституціями (про які йшлося вище). Коли ж дещо випущено з уваги, треба постаратися самому винайти те, чого бракує. А далі Арістотель каже:

"Раніше було зазначено, що земельна власність на території держави повинна належати особам, котрі мають право носити зброю і брати участь у державному управлінні; з'ясовано було й те, чому селяни мають відрізнятися від воїнів і якою за розмірами та якістю повинна бути державна територія".

Філософ узагальнює визначення, говорячи, що земельна власність на території держави (як і сказано вище) повинна належати воїнському станові й тим, хто управляє державою, — законодавцям і жерцям; адже некорисно в найкращій державі надавати права громадянства селянам, торговцям і ремісникам. Була мова й про те, якою за розмірами та якістю повинна бути державна територія. І Арістотель говорить:

"Тепер слід мовити кілька слів про те, як вона має бути розподілена: хто мусить бути селянином і які якості він повинен мати. Ми, на відміну від інших, дотримуємось того погляду, що володіння земельною власністю не мусить бути спільним, але земля має надаватися на засадах дружби у загальне користування і кожен громадянин повинен одержувати від неї засоби існування".

Отже, з'ясувавши, які частини у державі основні й що некорисно селянам бути її частиною, оскільки їхнє головне завдання полягає в обробітку землі, філософ переходить до розгляду питання про поділ держави: хто ж мусить бути селянином і які риси він повинен мати. І тут спочатку Арістотель визначає поділ ґеґіону — яким чином це треба робити. Потім веде мову про те, хто і яким селянином повинен бути: "Коли вже говорити..." Стосовно першого твердження спочатку він висуває кілька узгоджених із поставленим завданням умов. Далі робить висновок про поділ ґеґіону. "Отже, необхідно..." По-третє, наводить пояснення: "Це робиться для того, щоб..." Щодо першого: спочатку Арістотель обумовлює своє завдання, і насамперед з питання про володіння. Потім говорить про громадські трапези: "Всі згодні з тим, що сиситії..." Далі — про витрати на здійснення релігійного культу: "А ще витрати..." Отже, спочатку філософ говорить, що після міркувань про територію держави треба з'ясувати, яким чином вона має бути розподілена; припускаючи, що володіти нею повинні обрані люди, з певними знаннями і досвідом, (зазначимо), що некорисно в добре впорядкованій державі усуспільнювати володіння, як це твердять Платон і його послідовники (про що йшла мова у другій книзі). Адже про суспільне майно дбають гірше, ніж про власне. Тому корисно, аби кожен володів своєю власністю як приватною і дбав про неї. Частину ж землі можна з почуття щедрості й дружби віддати іншим — у спільне користування. І ще: треба припустити, що в цій державі некорисно будь-кому з громадян мати потребу у продуктах та необхідних засобах існування. Держава ж бо — самодостатнє об'єднання, отже, становище громадянина визначається саме цим. Далі Арістотель каже:

"Всі згодні з тим, що сиситії в добре упорядкованих державах — корисна інституція. Чому й нам вони уявляються такими — про це ми скажемо згодом. У сиситіях повинні брати участь неодмінно всі громадяни, хоч біднякам і нелегко вносити із своїх коштів (на сиситії) встановлену частку та ще й вести господарство".

Філософ обумовлює існування сиситій трьома чинниками: по-перше, зручно, як ми з'ясували раніше, засновувати в найкращій державі громадські трапези. Причину цього ми розкриємо в наступній книзі. Вони-бо мають на меті поглиблювати дружні стосунки в об'єднанні. По-друге, необхідно, щоб у них брали участь як багаті, так і неімущі

громадяни, а то державне об'єднання, характерне для громадян, розпадеться. По-третє, треба взяти до уваги, що неімущим або небагатим людям не так просто без значних збитків для себе робити відповідні внески на їх улаштування і водночас своїм скромним статком утримувати сім'ю. Невелика власність має удвічі меншу самодостатність. І Арістотель говорить:

"А ще витрати на здійснення релігійного культу мають бути спільними для всієї держави".

Філософ ставить умову і стосовно витрат на виконання релігійного культу, а саме: треба взяти до уваги, що витрати на здійснення культових обрядів у святилищах, будівлях та інших призначених для цього місцях бере на себе вся держава, оскільки названий вище культ — загальнодержавний. І Арістотель веде далі:

"Отже, необхідно поділити всю територію держави на дві частини: одна з них повинна перебувати в загальному користуванні всієї держави, друга — у приватному. Своєю чергою, кожну з цих частин треба поділити навпіл: одна половина землі, що перебуває в загальному користуванні, повинна йти на служіння богам, друга — становить фонд на покриття витрат, пов'язаних з улаштуванням сиситій. Потім: одна половина приватновласницької землі має розташовуватись на кордонах держави, друга — прилягати до міста".

Філософ за названими умовами робить поділ (земельної власності), говорячи, що, оскільки істинність поставлених умов не підлягає сумніву, корисно в найкращій державі усю землю поділити: одну частину віддати під спільну власність, для суспільних потреб, другу — в приватну власність, для сімейного користування. Потім: кожна з цих частин ділиться, своєю чергою, навпіл: одна частина спільної власності призначена для служіння богам, друга — для витрат на влаштування громадських заходів. Одна частина із приватної власності йде на задоволення особистих потреб, друга — для потреб загальнодержавних, наприклад, для забезпечення охорони і прикрас. А потім Арістотель говорить:

"(Це робиться для того), щоб у всіх було по два наділи в кожній з обох ділянок. А ще при цьому дотримана була б засада рівноправності й панувала б згода на випадок війни з сусідами. Справді, там, де нехтують указаним порядком, одні землевласники легко перебігають до ворожого табору, другі ж недбало ставляться до охорони кордонів".

Отже, Арістотель з'ясовує причини такого поділу. Їх дві. Другу з них він (викладає там), де говорить: "Тому-то в деяких державах..." У першій частині філософ каже, що поділ земельних ділянок на дві частини, а тих, своєю чергою, ще раз навпіл, — доцільний і небезпідставний. У такому випадку всі громадяни однаковою мірою корис-

тувалися б кожною з ділянок, маючи їх як володіння, і брали б участь у громадських трапезах. А ще — усі володіли б своїми ділянками, як приватною власністю. Відтак у державі дотримувалися б засад рівноправності й справедливості, що, звичайно, розумно. Отже, слушно поділити всю землю у названий вище спосіб. І далі Арістотель говорить:

> "Тому-то в деяких державах існує закон, який не дозволяє прикордонним жителям брати участь в обговоренні питання про війни з їхніми сусідами, оскільки вони, живучи на кордоні, маючи на оці власні інтереси, не в змозі правильно міркувати. Отже, державна територія, з означених причин, повинна ділитися у вказаний вище спосіб".

Філософ наводить другий доказ: ділити володіння в державі корисно ще й тому, що, скажімо, у прикордонних землях це дає можливість жителям, котрі мають власні інтереси, дати відсіч ворогам. Тому дуже доцільно зробити поділ відносно сусідів вказаним способом, тоді у жителів буде бажання боротися з ворогами (коли ті зазіхатимуть на їхнє право власності). Доказом цього є таке: там, де не дотримуються зазначеного способу в поділі і всі володіння спільні, (прикордонні жителі) мало зважають на незичливість сусідів і не переживають, коли ті урвуть частину з державних володінь. Їх мало обходить втрата державного майна. Натомість там, де всі або майже всі володіння — приватна власність, вони особливо стежать за неприязним поводженням сусідів, і, оскільки їхнє благо полягає у власності, бояться втратити її, турбуючись про неї, далебі, дужче, ніж про державні (володіння). І тому в деяких державах закон зазвичай забороняє прикордонним жителям брати участь в обговоренні військових питань або якихось інших, важливих для держави, бо вони не зможуть дати правильну відповідь, керуючись здебільшого власними почуттями неприязні чи любові. Тому корисно, із вказаних вище причин, ділити територію держави саме в такий спосіб. І Арістотель продовжує:

> "Коли вже говорити про найбажаніший стан речей, то селяни мусять бути переважно рабами. Однак вони не повинні належати до однієї народності, мати запальну вдачу. Коли додержувати цих умов, від них буде користь у роботі й не треба буде боятися якогось заколоту з їхнього боку. По-друге, слід би доручити обробіток землі особам неелліпського походження — періекам, котрі наділені тими самими природними рисами, що й раби. З них ті, що проживають у приватних володіннях, повинні зараховуватись до розряду рабів приватних осіб, а ті, що проживають на власній землі, мають належати до державних рабів. Яким же чином використовувати рабську працю і чому краще всім рабам, у вигляді винагороди за їхню роботу, ґарантувати у майбутньому свободу, — про це ми скажемо згодом".

Філософ розтлумачує, кому і котрим (за якостями) людям належить бути селянами, говорячи, що в найкращій державі селяни, коли

вже йдеться про найбажаніший стан речей, повинні бути рабами: обробляючи добре землю, вони не можуть мати високого інтелекту, тому неспроможні будуть вдатися до якогось обману щодо своїх господарів. Але тут треба зважити на дві обставини. По-перше, вони не повинні належати до однієї народності і не жити в об'єднанні, бо тоді можуть переважати в силі громадян. По-друге, вони не повинні мати мужній дух, а то з більшою сміливістю повставатимуть. Отже, корисно, аби вони мали грубу фізичну силу, не відзначалися інтелектом, були слабкими та походили з різних племен. За таких умов вони дадуть більше користі, обробляючи землю, і не ремствуватимуть на своїх панів, чинячи підступи. Потім: корисно, аби вони за походженням були з різних країв, не належали до еллінів, — адже за природними якостями вони нічим не відрізняються від названих вище (рабів). Обробляючи ж земельні ділянки, що є власністю когось із громадян, вони теж повинні бути його власністю. А того, хто працює на державній землі, треба зараховувати до державних рабів. Далі: яким чином господар повинен ставитись до них, використовуючи їх у роботі? Краще було б у вигляді винагороди обіцяти їм за хорошу працю відпущення на волю. Про те ж, (до яких ще заходів удаватися) — бити чи бичувати, — мова піде в наступних розділах. І Арістотель говорить:

> "Вище було зазначено, що місто повинне мати якомога тіснішій зв'язок із материком та морем, а заразом і з усією державною територією".

Розглянувши, які умови ставляться до кількості населення у правильному устрої, філософ тепер хоче з'ясувати умови стосовно розташування міста і його будівель, а також регіону зокрема. Спочатку він конкретно визначає умови для розташування самого міста. Потім говорить про укріплення та будівлі: "Що ж до укріплень у місті..." Стосовно першого положення перераховує усе згадане про розташування міста. Далі продовжує з'ясовувати умови щодо розташування міста: "Коли ж прагнути..." Отже, спочатку він нагадує: вище вказувалося на те, що найкраща держава повинна (і це було б бажано для неї) мати якомога кращий зв'язок із морем та суходолом, бо за цих умов легше надати допомогу з обох боків, як у забезпеченні необхідними засобами для існування, так і для відсічі нападів із боку сусідів. А потім Арістотель каже:

> "Коли ж прагнути до того, щоб розташування міста було найкращим, — треба взяти до уваги такі чотири моменти: передусім, і це найголовніше, розташування міста має відповідати санітарним вимогам. При цьому зазначимо, що міста, повернуті на схід і в бік східних вітрів, більше відповідають санітарним вимогам; за ними йдуть міста, повернуті на північ, — їх добре проймає зимовим холодом. З інших умов берімо до уваги такі, які були б сприятливі для внутрішньої

політичної діяльності громадян і для їхніх військових справ. На випадок військових дій, місто повинне давати громадянам зручний вихід, а для ворогів бути важкодоступним і незручним для облоги. Потім: місто повинне бути забезпеченим від природи якомога більшими запасами води і джерелами; в супротивному разі їхню нестачу мають заповнювати водозбірні та водойми, спеціально обладнані для зберігання дощової води, так щоб ніколи не відчувалося нестачі на випадок, коли б громадяни, в разі війни, опинились відокремленими від решти території".

Філософ з'ясовує, які обставини треба врахувати для розташування міста з погляду його значення для держави і на випадок війни. І спочатку визначає їх. Потім він говорить про те, яка з умов особливо необхідна: "Оскільки необхідність..." У першій частині філософ торкається чотирьох моментів, на які слід звернути увагу з погляду вигідного розташування міста. З них перші два стосуються санітарних умов. Третій — військових обставин. Четвертий — нормального забезпечення необхідними засобами для існування. Отже, Арістотель говорить, що для розташування міста бажано зважати головним чином на чотири моменти. Перший: саме місто повинне бути повернутим на схід, оскільки звідти дмуть сприятливіші для здоров'я вітри, тобто з цим пов'язана ще одна вигода: здоров'я громадян. Східні ж вітри сприятливіші, оскільки вони йдуть переважно за сонцем, тому й містять у собі більше тепла (як твердить про це філософ у "Метеорології"). Завдяки теплу вони розганяють хмари й очищають повітря, а це справляє благотворний вплив на здоров'я і самопочуття громадян. Так, з одного боку, вологе й вогке повітря із заходу несе в собі різні захворювання; східні ж вітри холодніші і переважно не порив-часті, не залежать від сонця. А західні через холод, який вони несуть, згущують повітря, і тому виникають тумани, і повітря робиться важким. А ще через слабкість такі вітри не розганяють хмар, що не сприяє хорошій життєдіяльності організму, і тому міста, не захищені від західних вітрів, частіше таять у собі небезпеку для здоров'я. По-друге, корисно для міста бути повернутим і на північ, до північних вітрів, оскільки північні вітри сприятливіші для здоров'я. І пояснення цьому таке: північні вітри найхолодніші і найпронизливіші. А ще вони дуже свіжі, і тому не піддаються гниттю. І завдяки своїй потужності вони розвіюють хмари й тумани, очищаючи саме повітря. Завдяки холоду тепло скупчується в організмі, який закриває свої пори, тому цим самим можна запобігти гниттю. Відтак поліпшується засвоєння їжі, що сприяє здоров'ю. Навпаки ж, південний вітер — гарячий і пиловий, внаслідок чого повітря піднімається у вигляді пари, й в організмі відкриваються пори; силою ж цього вітру скупчуються хмари. Повітря, згущуючись, посилює гниття, послаблює засвоєння їжі організмом, що спричиняє хвороби. Тому південний вітер несприя-

ятливий для здоров'я. По-третє, місто треба розташовувати з огляду на його політичне значення та воєнні обставини. Отже, його розташування повинне бути таким, аби для громадян був зручний вихід (із нього), а для ворогів — важкий (до нього) доступ; отже, завдяки вигідному розташуванню міста, скажімо, відносно гір, чи водойм, чи штучних укріплень — мурів та башт, здобути місто буде надто складно. По-четверте: корисно розташовувати місто так, щоб воно не відчувало нестачі у джерельній чи річковій воді, придатній для пиття, бажано в самих укріпленнях. Коли ж це неможливо, потрібно створити необхідні запаси води у спеціальних водозбірнях. За цих умов місто не матиме потреби у водопостачанні, коли вороги перекриють нижні (під містом) водойми. Далі Арістотель говорить:

> "Оскільки необхідність турбуватися про здоров'я мешканців міста пов'язана безпосередньо з його відповідним розташуванням, то на другому місці стоїть завдання влаштувати в місті надійне водопостачання. До цього завдання треба ставитися з особливою увагою. Адже те, що ми вживаємо для свого організму в надмірній кількості, дуже часто справляє величезний вплив на наше здоров'я, а вода й стан повітря якраз належать до такого".

Про що треба потурбуватися, насамперед для здоров'я, філософ з'ясовує одразу. Потім він наводить другий доказ: "Тому, коли в тих містах..." Спочатку говорить: оскільки турбота про здоров'я мешканців міста — найперше завдання, то необхідно подбати про найліпший стан їхніх як душі, так і тіла. А це, своєю чергою, як видно, залежить від розташування міста. Так, східний чи північний вітри — сприятливі у цьому відношенні, тому місто має бути повернутим туди. А ще особливо цілющі для громадян свіжі вітри й легкі вітровії; вони чудово поліпшують стан здоров'я і самопочуття. Крім того, слід потурбуватися про водопостачання (тіло ж людини складається з води і кисню). Вода необхідна для приготування страв і пиття, повітря — для дихання, отже, і те, й те впливає на стан здоров'я. Тому громадянам (а значить, і державі) необхідно потурбуватися про водойми і чистоту повітря, причому, мабуть, про повітря більшою мірою, — адже при диханні повітря, по суті, в незмінному вигляді доходить до основи життя — серця. А потім Арістотель каже:

> "Тому, коли в тих містах, де з розумінням ставляться до цього, з'ясується, що не вся вода має потрібну для здоров'я якість, чи коли джерел у них замало, то треба відділяти воду, що йде на пиття, від води, що призначена для інших потреб".

Отже, філософ наводить друге твердження про водойми в державі: оскільки водойми необхідні для нашого існування, то в разі нестачі в ній води загалом чи належної якості треба відділяти ту воду, що йде для пиття, від тієї, яка призначена для інших потреб. І розумно її

використовувати: коли недостає води для пиття, то не віддавати її на якісь інші потреби. Так само й воду, призначену на щось інше, не вживати для пиття чи їжі, оскільки вона неякісна. І Арістотель продовжує:

> "Що ж до укріплень у місті, то вони не однаковою мірою корисні для кожного державного устрою. Наприклад, наявність акрополя годиться для олігархічних і монархічних держав, однакова укріпленість усіх пунктів — для демократичних; для аристократичних не годиться ні те, ні те, а найкраще, коли є декілька окремих укріплених пунктів".

Отже, Арістотель досліджує умови, що стосуються укріплень і будівель, і спочатку розмірковує про них. Але потім відмовляється від подальшого розгляду питання: "Однак зайве розглядати..." Щодо першого: спочатку він твердить, що до питання про укріплення та будівлі у місті ставляться по-різному. Далі говорить про органи влади, що опікуються позаміськими землями: "Адже в державі..." У першій частині він досліджує питання про укріплення й громадські будівлі. Наразі про те, що стосується основної діяльності держави: "Оскільки ж..." Щодо першого спочатку він говорить про це твердження, тобто що для різних державних устроїв характерні різні укріплення. Далі досліджує питання про їхнє розташування в найкращій державі: "Розташування приватних будівель..." У першій частині філософ твердить, що корисно і краще в державах з різним устроєм розташовувати укріплення по-різному. Так, за олігархії і за монархії корисно мати акрополь — укріплення у найвищому пункті міста, куди б можна було сховатися правителям у разі небезпеки, наприклад, під час повстання. У демократіях корисно будівлі розташовувати рівномірно, щоб ніхто, скориставшись надійністю укріплення, не брав штурмом інші з метою встановити тиранію, або одноосібну владу. За аристократичного ж ладу не годиться ні те, ні те (при ньому керують чеснотливі в інтересах загального блага); а натомість краще розташовувати укріплення в багатьох місцях, аби можна було проглядати увесь край. А потім Арістотель говорить:

> "Розташування приватних будинків (по вулицях) вважається кращим і кориснішим в інтересах практичного вжитку тоді, коли вулиці прямі, за найновішим, тобто Гіподамовим, способом. Для безпеки ж у військовому відношенні навпаки, кращим буде той спосіб забудови міста, що існував у давнину: вона була такою (через заплутане розташування будинків), що наймані війська з трудощами знаходили вихід, а нападникам важко було орієнтуватися в ньому. Тому (при забудові міст) слід дотримуватися обох систем, причому можна чинити, розташовуючи будинки у місті так, як роблять селяни, садячи виноградні лози: вони розташовують їх перехресними рядами".

Отже, Арістотель з'ясовує, яким повинне бути розташування приватних жител і укріплень. І спочатку він досліджує питання про розташування приватних жител. Потім говорить про громадські будівлі — мури й укріплення: "Таким чином..." Перше (розуміймо так): у давнину всюди укріплювали власні житла, бо ж часи були неспокійні, і робили їх грубо, оскільки мали незначний досвід. Пізніше, завдяки набутому досвідові, будували будинки витонченішої форми, приємніші на вигляд і з практичним ухилом. Отже, філософ говорить про розташування приватних жител і кінських стаєнь, де утримують коней, аби доступ до них був зручним, а сам вигляд приміщень тішив око; і щоб вони були пристосовані для певної мети: скажімо, для утримування тварин. З другого ж боку, розташування будівель за давнім способом мало свої переваги: з погляду безпеки вони були добре укріплені, — менш привабливі на вигляд, але ворогам важко було туди проникнути. Тому, розміщуючи будівлі в найбажаніший спосіб, кожна сім'я повинна брати до уваги ці дві умови: щоб вони були укріплені проти нападників, тобто щоб доступ до них, як і в давнину, був важким; щоб приміщення служили практичним інтересам, зберігаючи при цьому привабливий вигляд. Можна розташувати їх інакше, за зразком тих забудов, що в селян-виноградарів, котрі відособлено проживають біля виноградників і на полях. Помешкання ж предків були розміщені так, як описано раніше, оскільки вони були пристосовані до сімейної діяльності і проти тих, хто хотів чимось пашкодити. Далі Арістотель каже:

> "Таким чином, усе місто не повинне мати вигляду прямокутника, а тільки окремі частини і квартали, і це буде краще в інтересах міста, для його безпеки й загального вигляду".

Філософ досліджує питання про розташування цілої держави, і спочатку в загальних рисах. Потім говорить конкретно про мури: "Стосовно ж міських мурів..." У першій частині він твердить, що, подібно до того, як сказано про приватні житла, — корисно і їх розташовувати у відповідний спосіб. Тому логічно вважати, що укріплення у всій державі повинні бути розташованими так, аби ворогам нелегко було проникнути туди: тобто скрізь, де це можливо, споруджувати башти і рови, причому, маючи на увазі їхнє одне призначення (служити оборонною спорудою), не забувати й про їхній загальний вигляд, щоб вони були немовби прикрасою для держави і йшли в потрібному порядку. І Арістотель продовжує:

> "Стосовно ж міських мурів, то ті, хто заперечує їхню необхідність для міст, які відзначаються бойовим духом, міркують, одначе, по-старому, надто коли взяти до уваги, що такі хвальковиті слова спростовані реальністю".

Отже, Арістотель досліджує питання про міські мури. З одного боку, побутувала думка, мовляв, міські мури не потрібні в найкращій державі, оскільки вона складається з найкращих мужів; однак, покладаючись на їхню надійність, громадяни нехтуватимуть військовими справами, тому зайва міцність мурів присиплятиме пильність у багатьох. Ліпше натомість у справі оборони більше покладатися на хоробрість найкращих мужів, ніж на міцність мурів. Отже, видається, міцність мурів навряд чи дає користь державі. Тому філософ стверджує на самому початку, що такі міркування — не слушні, наводячи свої докази. Далі він потверджує, коли вони справді зайві й не відіграють особливої ролі в найкращій державі: "Певна річ, коли..." По-третє, робить із сказаного висновок про те, що у цій справі (у будівництві оборонних споруд) не треба легковажити, і наводить причини: "А коли так..." Щодо першого: ті, хто заперечує наявність мурів у добре облаштованій державі (тобто в якій наявна чеснотливість і проживають чеснотливі мужі), міркують надто по-старому, і ось чому: реальність засвідчує, що ті держави, які споруджували укріплення для прикраси, а не для оборони, покладаючись винятково на масу населення, були завойовані могутнішими сусідами. Тож такий погляд хибний. І далі Арістотель каже:

> "Певна річ, коли маєш справу з ворогом, який або однакової з тобою доблесті, або лише трохи переважає тебе в кількості, — не годиться захищатися за укріпленими мурами".

Тут Арістотель висуває твердження про те, відносно чого вони справді не потрібні, а відносно чого — необхідні. Потім він говорить: "Однак, коли..." У першій частині філософ розмірковує, що держава, де є доблесні люди, справді може обходитись без укріплень, коли ворог при цьому однакової з нею сили або трохи переважає. У зручному місці, де громадяни почувають себе певніше, вони, звичайно, можуть дати відсіч тим, хто однакової з ними сили або хто мало переважає їх. Тож у цьому випадку міські мури майже не важать, і не треба споруджувати їх у багатьох місцях, коли можна зробити це в одному, вдало вибраному. А ще для будь-кого, хто може покладатися на власні сили, ганебно уникати битви, ховаючись у зручних чи невідомих місцях. І Арістотель продовжує:

> "Однак, коли доводиться, припустимо, дійсно мати справу з ворогом, котрий перевершує тебе в кількості, і в хоробрості переважає, хай і не надто, притаманну людині хоробрість, — то, коли йдеться про власний порятунок, про звільнення від напастей і глумління, треба подумати про найбезпечніше й підходяще для військових завдань укріплення міста. І це особливо стосується нашого часу, коли досягнуто значних успіхів у вдосконаленні метальних снарядів та облогових машин".

Філософ доводить, що мури таки необхідні, надто коли супротивник значно переважає в кількості й доблесті. І він наводить три докази. Другий з них: "Вимагати ж, аби..." Третій: "А ще..." У першій частині Арістотель говорить: коли ворог переважає в кількості й доблесті тих, хто населяє державу, то оборонні укріплення особливо необхідні для цієї держави, яка поступається в силі, щоб вона мала змогу вчинити опір супротивникові різними способами, а також для багато чого іншого: аби уникнути й відбити удари метальних машин, винайдених для облоги, сховатися від хмари стріл. Філософ не просто вказує на необхідність мурів, а обґрунтовує це метою держави, яка полягає у процвітанні: тобто, щоб не зазнати шкоди чи несправедливості. А далі Арістотель говорить:

"Вимагати ж, аби не оточували міста мурами, означає те саме, коли б хтось радив шукати (для заснувавшя міста) місцевість, зручну для ворожих вторгнень, і звелів зрівняти всі пагорби або ж не оточувати стінами й приватних осель, мовляв, щоб мешканці в них не були боягузами".

Філософ наводить другий доказ, твердячи, що ставити умову, ніби не слід оточувати мурами міста (держави), а краще зрівняти їх із землею, означає те саме, що віддати наказ зрівняти усі пагорби, тобто природою укріплені місця для захисту від ворогів, і зробити місцевість зручною для вторгнень. Те саме можна говорити й про тих, хто не радить укріплювати власні будівлі: це означає, що не треба боятися злодіїв чи грабіжників, котрі можуть з'явитися згодом. Отже, такі поради (не оточувати мурами міста чи оселі) — не слушні. А потім Арістотель каже:

"А ще слід взяти до уваги: коли місто оточене мурами, можна користуватися ними по-різному — так, ніби їх і немає; та коли мури відсутні, — в тих містах цього зробити не можна".

Філософ наводить третій доказ, і міркує так: коли мури оточують місто, то доблесні мужі (в разі їх наявності) зможуть відбити напад супротивника з допомогою мурів і власної хоробрості, тобто зможуть використати їх проти ворога або обійтися без них (покладаючись на власну хоробрість). Коли ж мурів немає, вони покладатимуться тільки на власну мужність. Отже, краще для відбиття нападу користуватися багатьма способами (почергово), а не одним. Потім Арістотель говорить:

"А коли так, то треба не тільки оточувати місто стінами, але й дбати про їхній належний стан: це надасть містові гарного вигляду і стане у пригоді для його захисту в час війни як проти давніх, так і проти теперішніх способів облоги. Зважаючи на сучасний поступ у веденні наступальних воєн, при обороні міста треба вдаватися і до раніше

винайдених засобів, і так само вишукувати й винаходити нові. Адже на тих, хто добре підготовлений, не одважуються нападати".

Отже, Арістотель робить висновок, що треба дбати про надійність мурів, і з'ясовує причини цього. Він говорить: коли твердження в цьому питанні правильні, то зрозуміло, що не тільки слід оточувати місто мурами, а й дбати про те, аби вони мали пристойний вигляд і прикрашали місто. Взагалі, це полегшить оборону як проти давно винайдених, так і проти теперішніх (і майбутніх) способів облоги й вигнання ворогів. Так, нападники вишукують всілякі способи, аби здобути перевагу над оборонцями, вдаються до відомих засобів і застосовують нові; тому оборонцям необхідно подбати про захист, і при цьому вдаватися як до знаних способів, так і до нових, навіть заборонених. Коли ж ворог знатиме, що його супротивник добре підготовлений і спроможний дати відсіч, то не одважиться напасти на нього. Ніхто-бо не йде на ту справу, яка видається безнадійною. І Арістотель каже:

"Оскільки всі громадяни мають бути поділені на певні групи для сиситій і оскільки, з іншого боку, доводиться облаштовувати мури в зручних для цього місцях сторожами й вежами, то само собою зрозуміло, що деякі із сиситій треба влаштовувати в цих сторожах".

Філософ визначає становище громадян щодо основних видів діяльності. І спочатку — їхнє становище стосовно спільних заходів. Потім він говорить про те, що підпорядковується конкретним діям: "Оскільки..." Щодо першого положення: спочатку висловлюється про становище тих груп населення, котрі беруть участь у релігійному культі й громадських трапезах. Далі розглядає те, що стосується торгівлі: "Торговельний майдан..." Спершу філософ ставить завдання. Потім продовжує тему: "Це можна було б зробити..." У першій частині він говорить, що в досконалій державі оборонні споруди необхідні (як і мовлено вище). І їх треба, розділивши на спостережні пункти й вежі, розташувати у зручних для оборони місцях, не забуваючи при цьому про їхнє друге призначення — бути окрасою держави. А ще корисно в громадянському об'єднанні влаштовувати спільні трапези (сиситії): одні — у приміщеннях вартової служби, де збираються почесніші громадяни, інші, де збираються менш поважні, — у підходящих для цього місцях. А потім Арістотель говорить:

"Це можна було б зробити таким чином: будівлі, призначені для культу, й ті будівлі, куди збираються для сиситій найголовніші посадові особи, зручно об'єднувати на одному й тому самому придатному для цього місці. Окремо слід розташовувати тільки ті святині, для яких закон чи оракул передбачає окреме розташування. Саме ж місце (де слід розташовувати будівлі для виконання культу й сиситій) повинне являти собою площу, яка мала б достатні розміри, зручне положення і була б краще захищена порівняно із сусідніми частинами міста".

Отже, Арістотель продовжує розглядати питання. І спочатку він стверджує, якими повинні бути будівлі в тому чи тому місці. Потім говорить про місце будівель, призначених для громадян: "Вказане місце..." Стосовно першого: спочатку розглядає внутрішній вигляд будівель. Далі міркує, що треба розташувати в нижній частині міста: "Нижче цього місця варто..." Слід розуміти так: усе, що є, і те, що ми чинимо, знаходить свою причину в божественній благості й покровительстві. Оскільки ми зобов'язані складати божеству пошану і вдячність, то поєднувати це з рештою заходів не можемо. Вдячність і пошана засвідчується через виконання релігійного обряду, який треба здійснювати в певному і призначеному для цього місці. А тому в однорідній державі можна вибрати задля таких подій одне підходяще місце. Ось чому в давнину громадяни влаштовували громадські трапези, приурочуючи їх релігійному культові, тобто водночас складали пошану божеству. Цим і пояснюється те, що будівлі для сиситій були в тому ж самому місці, що й для виконання релігійного культу. Отже, філософ вважає, що ці будівлі, де поєднуються вказані вище заходи, корисно розташовувати у придатному й відомому місці: так, щоб сама місцевість (із цими будівлями) показувала важливість даного культу, пошану, яку складають учасники обряду Богові, та була єдиною і головною (для цих дійств) у цілій державі. А щоб уникнути поділу громадян (на окремі групи), закон повинен окремо визначити місце для інших святилищ (або це повинен зробити оракул), скажімо, для храму Аполона чи якогось іншого божества, що особливо вшановується племенем. Сама місцевість має відповідати двом вимогам: по-перше, бути на видноті, аби всі бачили чеснотливість (тих, хто складає шану). По-друге, щоб проглядалася з різних частин держави. Саме завдяки видноті розташування й переконливій чеснотливості бачать (моральний) стан тих, хто бере участь в обрядах. А далі Арістотель каже:

> "Нижче цього місця треба впорядкувати площу, яка іменується у (містах) Фессалії "вільною". Ця площа повинна бути прибраною від усяких товарів, і ні ремісник, ні селянин, ні будь-хто інший з таких людей не має права підходити туди, окрім тих випадків, коли їх покличуть посадові особи".

Філософ з'ясовує, якими повинні бути будівлі в нижній частині міста, говорячи, що для кращого провітрювання й очищення між цими й рештою будівель має розміщуватися площа, прибрана й чиста від усякого бруду, — навпроти тієї, куди збігаються всі вільні люди. Це місце мусить бути забороненим для всякої торгівлі, а призначене для відпочинку. Тому не слід допускати там різних збіговиськ, без чого не може обійтися торгівля. Натомість це місце — для осіб, що вдосконалюються у чеснотах, тому не треба допускати сюди торговців, земле-

робів та решту, що зайняті грубою фізичною працею, окрім тих випадків, коли в нагальній потребі їх викличуть до державної установи. Отже, це місце — повністю призначене для осіб, що вправляються у чеснотливості. І Арістотель продовжує:

"Вказане місце вирізнялося б особливою красою, якби випала можливість розташувати тут і гімнасії для осіб зрілого віку. Потрібно й ці будівлі, що надають краси містові, розподілити відповідно з віком людей, (що вправляються в них), причому при (гімнасіях для) юнаків мусять перебувати певні посадові особи; гімнасії ж для осіб старшого віку повинні розташовуватися поблизу того місця, де присутні посадові особи. Перебування на очах у державних службовців породжує істинну сором'язливість та острах, притаманний вільним людям".

Філософ розмірковує, яким повинне бути місце, і каже, що воно мало б особливо гарний вигляд, якби, крім святилища, можна було розмістити там ще й гімнасію для осіб старшого віку та окрему для молодших. Логічно було б, якби місця, де вправляються юнаки, розташовувалися біля місць, де присутні поважні пани й посадові особи; в такому разі у їхньому поводженні було б більше стриманості, а з другого боку — жінки теж поводилися б розважливіше, бачачи переміни в характері юнаків. Адже в присутності старших мимоволі породжуються острах і почуття сором'язливості — страх від переживання за уявно вчинене зло у майбутньому, і це стримує юнаків та жінок у їхніх діях. Острах може виявлятися по-різному: є острах вільної людини і рабський. "Вільний" острах — коли людина боїться знеславити своє ім'я як розсудливого. Рабський — коли людина боїться позбутися матеріального блага або зазнати зла. Тіло-бо певною мірою є раб відносно душі. Потім Арістотель каже:

"Торговельний майдан повинен відокремлюватися від згаданої нами площі й розташовуватися окремо: для нього слід вибрати місце, до якого зручно було б підвозити товари як морем, так і суходолом".

Отже, Арістотель міркує про розташування будівель, призначених для торгівлі, говорячи, що торговельна площа має розміщуватися в якомусь віддаленому місці, оскільки, як правило, майдан, де ведеться купівля-продаж, величезний і гамірний. Вказане ж вище місце, призначене для дозвілля, потребує чистоти, тому торговельний майдан треба розташувати окремо, чимдалі від цього місця; з огляду на різноманітність товарів, одну частину на ринковій площі відвести для продажу хлібних продуктів, другу — для взуття, третю ще для чогось. Завдяки цьому торгівля йтиме швидше, бо кожен знатиме, де і в якому місці продається чи купується той чи той товар. А далі Арістотель говорить:

"Оскільки особи, котрі стоять на чолі держави, діляться на жерців та урядовців, то й приміщення для сиситій жерців годиться роз-

ташовувати поблизу будівель, присвячених культові. Службові місця — для тих урядовців, котрі відають укладенням угод, розглядають карні та цивільні справи тощо, — а також агораномію і так звану астиномію треба розміщувати поблизу (торговельного) майдану в якомусь пожвавленому місці. Таке місце придатне для впорядкування на ньому площі для повсякденних потреб; за нашим-бо накресленням та, верхня площа призначається для дозвілля, а ця — для ділових зустрічей. І впорядковуючи державну територію, треба також керуватися цими правилами".

Отже, Арістотель говорить про розташування будівель для верховних осіб у державі: позаяк кількість частин у державі поділено на жерців, що здійснюють релігійний культ, і верховні власті, що піклуються про належний стан справ у об'єднанні, зручно було б їхні будівлі й місця для сиситій розміщувати поблизу святилищ, тобто недалеко від того місця, де чиниться релігійний обряд. І корисно мати це місце впорядкованим для притаманного жерцям споглядального способу життя. Службові ж місця для посадових осіб, що відають укладанням угод, карними справами, розглядом цивільних позовів, і для так званих агораномів та астиномів корисно розташовувати біля торговельного майдану або в певному людному місці, а таким є місце поблизу ринкової площі, придатне для залагодження щоденних справ. Верхня ж площа (як було сказано) призначена для дозвілля. І Арістотель каже:

"Адже в (державі) наявні посадові особи в сільській місцевості, котрі в одних називаються охоронцями, в інших — ілорами. Саме тут слід влаштовувати і службові місця: одні для охорони краю, інші — для сиситій. На державній території повинні розподілятися також і святині: одні — присвячені богам, інші — героям".

Отже, Арістотель веде мову про розташування зовнішніх будівель у місті і зауважує, що в регіоні так само службові місця треба розташовувати залежно від обов'язків державних інституцій. Адже скрізь у державі існують посадові особи, які мають потребу в службових місцях, де вони могли б збиратися; такі місця призначені і для окраси, і для оборони. Потім: спільні будівлі необхідно розташовувати в різних частинах регіону, аби зручно було чинити нагляд і мати склади для спільних благ. Також корисно в державі зручно розташувати святилища в різних частинах: одні — присвячені богам, інші — героям, що відповідало б племінним традиціям, за якими обожествляються душі особливо доблесних мужів. А потім Арістотель говорить:

"Однак зайве розглядати це питання в подробицях, бо ж усе це неважко придумати, та куди важче виконати на ділі: слова передають побажання, факти ж — справа випадку. Тому полишимо подальший розгляд цього питання".

Філософ виправдовується в тому, що припиняє подальший розгляд питання, і вважає, що сказаного досить, а решта — то вже деталі. Тим більше що саме питання не має складності, тож недоцільно зупинятися на ньому докладно. Неважко придумати, яким чином усе це слід улаштувати, здійснити ж на практиці — куди важче, оскільки прикладів (того, як виконуються такі заходи), — обмаль. Визначення й розгляд на рівні інтелекту — річ бажана, але здійснення цього на практиці залежить від випадку; мова про добробут громадян і повноту зовнішніх благ, необхідних для вказаного вище. Тому розгляд цього питання, яке можна відкласти на потім, наразі полишається. І Арістотель провадить далі:

> "Тепер поговоримо про сам державний устрій: з яких та наскільки якісних частин повинна складатися держава, що хоче стати щасливою і мати правильну систему правління. Благо скрізь і повсюди залежить від дотримання двох умов: 1) правильного визначення кінцевої мети всякої діяльності і 2) вишукування відповідних засобів, що ведуть до кінцевої мети. Може трапитися, що обидві ці вимоги суперечитимуть одна одній, і може статись так, що вони узгоджуватимуться між собою. Іноді-бо мету окреслено правильно, але засоби для її досягнення шукаються помилкові; іншого ж разу в розпорядженні є всі засоби, що ведуть до здійснення мети, але сама мета визначена невдало. Буває й так, що і засоби, й мета обрані неправильно, як, приміром, у медицині. Бо й справді, інколи лікарі не уявляють собі досить чітко, як вилікувати хворе тіло, і не знаходять належних засобів для досягнення мети. А в науці й мистецтві треба прагнути і до того, й до того, тобто визначати і мету, й засоби, які сприяють її досягненню".

Дослідивши питання про умови, які необхідно виконувати при встановленні найкращого державного устрою з огляду на мету й засоби її досягнення, філософ переходить до з'ясування того, з яких складників і з допомогою яких чинників утворюється найкраща держава. І в першому твердженні окреслює завдання, говорячи, що, після того як розкрито умови для існування найкращої держави, треба визначити, з яких і наскільки якісних складників утворюється держава, котра хоче бути щасливою і мати правильну систему правління. Далі продовжує: "Оскільки..." І тут у першому твердженні вказує, що громадяни, з котрих утворюється найкраща держава, повинні бути заповзятими. Потім з'ясовує, якими засобами можна досягти чесноти і скільки їх є, бо ж не досить знати тільки, якою повинна бути чеснотлива і завзята людина, а треба знати й те, яким чином досягти цього: "І хороші..." Щодо першого спочатку філософ показує, якою неминуче буде найкраща держава. Далі робить висновок, що громадяни в найкращій державі повинні бути заповзятими: "Нам же..." Бо становище громадянина визначається державою. Найкраща ж держава визначається найкращою метою. Спочатку філософ висуває

певні умови щодо неї. Потім показує, що необхідно для держави та яким за якістю воно повинно бути: "Оскільки..." У першому питанні він розглядає вимоги, потрібні для досконалості людини. Потім говорить, що не всі люди однаково ставляться до найкращої держави: "Отже, оскільки..." Стосовно першого (розуміймо так): як у Всесвіті існує благо у подвійному значенні — часткове й загальне, причому перше більшою мірою, ніж друге (про це пише Арістотель у дванадцятій книзі "Метафізики"), досконале благо складається із цих благ, так і в людині міститься одне універсальне благо у двоякому значенні: як мета і засоби, потрібні для її досягнення. І досконале благо людини складене з цих двох благ. Отже, припускаючи це, філософ говорить: дві умови необхідні для досягнення людиною блага: 1) визначення правильної кінцевої мети і 2) винайдення засобів, що ведуть до неї. Адже будь-що найкраще полягає у найкращій його меті. Буває так, що вони (засоби і мета) узгоджені й не узгоджені між собою. Неузгодженість виявляється, коли мета хороша, й наміри досягти її теж правильні, однак засоби, які обираються, — помилкові. Інколи ж буває навпаки: засоби, підпорядковані меті, вибрані правильно, однак мета й дії — помилкові. Нарешті, буває, що і одне, й друге вибрано неправильно. Так у медицині: іноді лікар ставить хибний діагноз, отже, не уявляє, яким чином вилікувати хворого. Тому й засоби, якими він користується, не дають бажаного результату. Та часом і мета, і засіб досягнення її обираються правильно, тоді й люди досягають — чи в мистецтві, чи в науці, чи в чеснотливості — найкращих результатів. І тому, аби досягти найбажаніших успіхів у всьому цьому, треба обирати правильну мету й засоби, орудуючи якими, досягають мети. Отже, зрозуміло: в будь-якому мистецтві чи науці (в теорії чи на практиці) найкраща людина — та, що ставить перед собою найкращу мету і вибирає найкращі засоби для її досягнення. А потім Арістотель каже:

> "Зрозуміло, що всі прагнуть до блага і щастя в житті, але одні мають змогу досягти його, іншим певна випадковість чи сама природа перешкоджає в цьому. Адже для доброго життя необхідні ті чи ті (зовнішні) сприятливі обставини — меншою мірою для осіб, що перебувають у кращих умовах, більшою — для тих, кому дісталися гірші. Нарешті, декотрі, хоч і їм дано можливість досягти щастя, шукають його від самого початку неправильно".

Філософ заявляє про те, що не всі люди однаковою мірою досягають найвищого блага чи щастя. Він говорить, що всі природно прагнуть до блага, до власної досконалості, але не в усіх є однакова можливість для досягнення його: одні можуть легко здобути благо, інші — ні. В останньому випадку на перешкоді стає або сама природа, тобто природні нахили до недисциплінованої поведінки, або якісь

зовнішні обставини, що не сприяють прагненням людини (досягти бажаного блага). Людина ж, опинившись у поганих умовах, не може добре діяти. Зрештою, ті, хто за своєю природою перебуває в кращих умовах, меншою мірою потребують сприятливих зовнішніх обставин. Ті ж, хто в гірших умовах, — більшою мірою. А декотрі так зіпсовані (неправильним способом життя), що, навіть прагнучи за своєю природою до блага, шукають хибних засобів. Тому й буває, що хтось зазнає невдачі у пошуках блага, або (просто) неправильно його уявляє, або неправильно добирає засобу для його досягнення, або через те й те. І далі Арістотель говорить:

> "Оскільки нашим завданням є визначення найкращого державного устрою, який полягає в тому, щоб держава мала найкращу систему правління, а останнє можливе тільки в тому випадку, коли державі буде надана можливість користуватися найбільшим щастям, то, зрозуміло, не слід випускати з уваги, що таке щастя".

Отже, Арістотель роз'яснює, якою повинна бути найкраща держава. І застерігає: спершу треба обумовити, що таке можливе за умови досягнення державою найвищого блага. Далі він говорить про це: "Вже в "Етиці..."" У першій частині філософ твердить: у наші наміри входить розгляд питання про найкращий державний устрій. А він полягає в тому, щоб держава мала найкращу систему правління і найкращий спосіб життя. І те, й те пов'язане з найвищим благом. Отже, нам спочатку треба розглянути, чим це обумовлюється. Найкращу-бо державу чи найкращий державний устрій ми визнаємо через благо. І Арістотель каже:

> "Вже в "Етиці" (коли наведені там докази можуть для чогось знадобитися) ми визначили, що щастя полягає в діяльності і в чесноті-ливості та в досконалому застосуванні її не у відносному, а в абсолютному розумінні".

Отже, Арістотель припускає свій засновок. І спочатку визначає поняття "щастя" і пояснює його. Потім доводить, якою повинна бути найкраща держава: "Насправді..." Щодо першого питання, спочатку він з'ясовує поняття "блага", беручи його з інших праць, зокрема з "Етики" (про що й говорить, вказуючи при цьому, коли такі визначення із доказами годяться для нашого твердження). Отож щастя — це діяльність на підставі досконалої чеснотливості (не припускаючи, що щастя є певна діяльність). Адже здібність — то певне потенційне і недосконале. Щастя ж ми називаємо досконалим благом. Чеснотливість — звершення дії, яка дає благо. Щастя і благо людини є чимось досконалим, проте не одна дія людини робить її щасливою, а багато в безперервному зв'язку. Безперервне звернення до якоїсь дії — це певне досконале, схоже на вправляння. Отже, визначення щастя, по

суті, збігається з тим, що сказано в "Етиці": щастя — це дія людини на основі досконалої чеснотливості й досконалого способу життя, тому й обумовлюється її досконале застосування. І Арістотель продовжує:

> "Кажучи "відносно", маю на увазі чеснотливу діяльність як щось необхідне (для досягнення щастя), під словом "абсолютно" — як щось прекрасне само по собі. Наприклад, візьмемо з галузі діяльності права: справедливо накладені покарання — чеснотливі дії, але ж як дії, викликані необхідністю, вони містять у собі прекрасне тільки в силу необхідності, і було б бажаніше, якби ні держава, ні людина не вдавалися до подібних дій. Навпаки, дії, спрямовані на складання шани чи досягнення добробуту, — це дії, найпрекрасніші з абсолютного погляду. Річ у тому, що дії першого виду спрямовані на усунення якогось зла, дії ж другого, навпаки, мають на меті творити благо".

Отже, Арістотель пояснює останню частину, не роблячи припущень. Очевидність її в тому (треба розуміти так), що мета (в даному випадку) має суть блага, але не просто, а в абсолютному розумінні: наприклад, лікування засобами, що дають насолоду. Інші ж лікувальні засоби містять у собі суть блага, однак не бажані, бо викликають гіркоту; тут ми маємо справу з небажаними, але необхідними для одужання ліками. У першому випадку засоби добрі самі по собі. Отже, філософ говорить, що правильна дія необхідна для досягнення (доброї) мети, хоч може й не містити в собі суті блага. В абсолютному ж розумінні він називає благом те, що саме по собі містить суть доброго, а не виходить з мети в діяльності права. Адже вироки засудженим, покарання їх походять із царини права й необхідні державі, інакше держава не процвітала б і об'єднання громадян не передавало б суті доброго — необхідної умови свого існування. Потім: вони бажані не в абсолютному розумінні. Певна ж річ, бажаніше було б, якби і громадяни, й держава не вдавалися до таких заходів. Але дії, спрямовані на захист прав (громадян) і забезпечення добробуту, бажані самі по собі в абсолютному розумінні. Філософ не пояснює, чому перші засоби (теж) бажані. Говорячи, що вироки і покарання є чиїмось рішенням і, зрештою, у відносному розумінні несуть у собі зло, — вони є благом щодо кінцевої мети; коли ж вони спрямовані на захист майнової власності й честі людей, то в цьому випадку, навпаки, вони містять у собі суть блага, оскільки самі по собі є певними диспозиціями для блага і породжують його. Честь-бо — складник духовного блага і полягає в тому, якою мірою хтось звершує великі, доблесні вчинки, керуючись засадами чесності. Майнове ж багатство — складник переважно тілесного блага. А потім Арістотель говорить:

> "Діяльна людина може витримувати з гідністю і вбогість, і хвороби, й решту злигоднів, що йдуть від долі, але блаженство полягає не в цьому, а в тому, що їм протилежне. Адже в "Етиці" встановлено також,

що щасливою людиною буде й та, для котрої, в силу її чеснотливості, благом служитиме абсолютне благо".

Отже, із сказаного Арістотель виводить твердження, якою повинна бути найкраща держава. І спочатку він розмірковує, яким чином діяльна людина користується і тими, й тими обставинами (сприятливими та несприятливими). Потім твердить, що використання цих дій на основі чеснотливості — ознака завзятості: "Отже, видно..." По-третє, він робить висновок, якою повинна бути найкраща держава: "З усього викладеного..." У першій частині філософ твердить, що діяльна людина, з досконалою чеснотливістю і належними прагненнями, добре користуватиметься і несприятливими обставинами. Тобто вона скеровуватиме бідність і хвороби, відсутність друзів тощо для мети, виходячи з того, що досконаліше блаженство полягає саме у протилежностях (наприклад, у наявності багатства, здоров'я і друзів). Адже краща діяльність обумовлюється цими обставинами, як і визначено нами в "Евдемовій етиці". Гарна й діяльна людина — та, для котрої благом є благо само по собі. Коли ж для якоїсь людини найкраще — не найкраще, то вона не буде ні доброю, ні завзятою; скажімо, нездорова та людина, для якої здоров'я не є чудовим станом. Але ж здоров'я з багатством містять у собі суть блага. Отже, діяльна людина використовуватиме їх правильно на засадах чеснотливості, тобто правильно судячи про всі обставини й діючи на підставі розуму; саме такими якостями й вирізняється добра людина. Правильно ж міркувати — означає усе (добре й погане) обертати на краще задля мети. Так, наприклад, бідність і хвороби — протилежності (багатству і здоров'ю). Заповзята людина використовує для блага і вбогість, і багатство кращим чином, ніж коли використовує для самої себе. Так само з їхніми протилежностями. Проте, допустивши бідність і хвороби, людина діятиме менш досконало, оскільки вони самі по собі не є благом. Коли ж вона діятиме з огляду на багатства і здоров'я, то буде досконалішою, бо ж вони містять у собі суть блага. Наприклад, буває, добрий швець із шкіри шиє гарне взуття, але із кращої шиє краще, з гіршої — гірше. Отже, сказане треба розуміти так: щастя саме по собі не існує у зовнішніх благах, — наприклад, у багатствах, — не існує в них самих або в їхньому використанні, тому ніхто не шукає блага через щось інше. Багатства ж шукають через щось інше, — приміром, через необхідність у засобах існування або на підставі чеснотливої діяльності. Отже, щастя не існує в них само по собі і не полягає у використанні його як самого по собі. Адже найкраще використання багатства — у його споживанні, як мовить Арістотель у першій книзі "Риторики". Видається, воно підлягає безпосередньому задоволенню тілесного блага, скажімо, використовується для підтримання природного існування організму чи принаймні для чогось такого. І тому

щастя — це дія на основі найдосконалішої чеснотливості. Добре ж використання багатства не є дією досконалих чеснот: наприклад, щедрість і великодушність (що належить до цих дій) — це найдосконаліші чесноти, якими є розсудливість і мудрість. Тож щастя саме по собі не полягає у використанні. Однак ці дії — немовби передумова самому щастю. Щастя само по собі полягає у найкращій інтелектуальній дії. Для будь-якої найкращої дії, споглядальної чи практичної, необхідні попередні умови: існування суб'єкта і його добрий стан. Вони ж, своєю чергою, неможливі без наявності того, що необхідне для життя й доброго стану, тобто багатства чи зовнішніх благ. Отже, багатство неминуче стає передумовою щастя, як споглядального, так і діяльного, хоч в іншому, специфічному розумінні, воно буде попередньою і необхідною умовою для діяльного чи загального блага. Оскільки воно — необхідна умова для чогось, то, мабуть, і підпорядковується йому самому, немовби меті, й відіграє роль інструмента в діяльності. Тому багатство підпорядковується щастю, немовби меті, й править засобом діяльності. Те ж, що підпорядковується меті або належить до неї як засіб діяльності, повинне бути співмірним або пропорціонованим із метою чи дією, але не переходячи середніх меж. Багатство ж, як необхідна передумова щастя, повинне бути співмірним із ним так, щоб не шукалося щось більше чи менше від необхідного (для його досягнення), однак багатств домагаються більше для діяльного чи загального щастя, ніж для споглядального. Для останнього ж досить, аби корисного вистачало для підтримання життя й доброго стану здоров'я. В розумінні діяльного чи загального щастя воно потрібне для полегшення практичної діяльності; причому наскільки діяльність досконаліша, настільки вони повинні бути більшими. Коли ж воно (багатство) перевищуватиме вказані межі, то внаслідок цього або повністю знищить благо, або принаймні применшить його; наприклад, коли розміри сопілки можуть бути завеликими такою мірою, що гра на ній даватиме спотворені звуки. Так само із багатством: коли його розміри трохи перевищать установлені межі, необхідні для досягнення досконалого щастя, то тією мірою зменшать і його (повноту); коли ж значною мірою (перевищать), то й блага такого не буде. Отже, щастя само по собі не полягає ні в багатстві, ні в його використанні (самому по собі). Однак, попри все, якою мірою саме воно і використання його буде недостатнім, настільки ж у відповідній пропорції зменшиться і щастя як досконалість. Саме це намагався (довести) Арістотель, твердячи, що завзята людина оберне на свою користь і бідність, і хвороби. Оскільки блаженство полягає у протилежностях, то, коли багатьох чинників не буде взагалі, так само і воно співвідноситиметься (з ними). Коли ж воно значною мірою перевищуватиме вказані розміри, то або буде необхідною передумовою для їхнього

існування (протилежностей) саме по собі, або через інше — скажімо, через приватну чи загальну власність. Однак це не стосується нашого твердження, де (філософ) дотримується поняття про належну співмірність. Але той стан існування попередніх умов здається бажаніший, оскільки він обумовлює їхні необхідні пропорції стосовно мети. Заодно з цим передбачається, що правильній діяльності людини заважають перешкоди: або її почуття, або зайві про них турботи. І далі Арістотель говорить:

"Звідси зрозуміло, що й у використанні цих благ така людина, звісно, діятиме чеснотливо і прекрасно в абсолютному розумінні. Через це й виникла думка, нібито справжні причини щастя полягають у зовнішніх благах. Але ж це все одно, якби причину блискучої гри на кіфарі вбачали скорше у самому інструменті, а не в майстерності кіфариста".

Отже, Арістотель стверджує, що діяльна людина пізнається за тим, як вона застосовує ці блага. Він говорить, що використання вказаних вище благ (багатства, здоров'я) засвідчує заповзятливість і чеснотливість людини. Вони самі по собі йдуть від її чеснотливості. Отже, це спонукало до думки, буцімто зовнішні блага, якими людина користується на основі чеснотливості, — причина її щастя. Однак думати так, це все одно що стверджувати, нібито ліра — причина блискучої гри самого музики. Подібні твердження безпідставні. Причина-бо гарної гри на музичному інструменті — майстерність виконавця, який відповідним чином перебирає струни. Ліра ж — засіб, або орган, що має рухливі струни. Так само й чеснотливість — основа щастя (як і майстерне володіння струнами). Отже, зовнішні обставини — тільки засіб, чи орган, яким користуються. А потім Арістотель каже:

"З усього викладеного вище випливає, що деякі з благ найкращої держави повинні існувати (самі по собі), інші ж має підготувати законодавець. Тому ми й відносимо до сфери добрих побажань наявність у державній системі всього, що тільки владна створити доля (бо вважаємо, що саме вона владна у цьому відношенні). Але зробити державу чеснотливою — це вже справа не долі, а знання й нескутої волі. Чеснотливість держави виявляється в тому, що чеснотливі громадяни беруть участь у державному управлінні".

Філософ робить висновок, якою повинна бути найкраща держава. Отже, найкраща держава має користуватися щастям. Щастя ж — діяльність або використання її на основі досконалої чеснотливості, що є передумовою дії діяльної людини. Отже, найкраща держава повинна мати повноту зовнішніх благ, користування якими викликане необхідністю. Правильне використання їх передбачає заповзятливість (у характері людини); і першою з цих ознак буде доля, яку ми називаємо володаркою подібних благ. Потім (як друга умова): законодавець

мусить подбати про порядок і звичаї в державі, які спонукали б до заповзятості. Заповзятість держави не викликана необхідністю долі, а засадами розумної політики, адже доля перебуває поза розумом. Діяльне ж знання скеровує і схиляє до рішення. І Арістотель говорить:

"В нашій державі всі громадяни беруть участь у державному управлінні. Отже, необхідно розглянути, яким чином людина стає чеснотливою. Адже коли припустити, що всі громадяни чеснотливі (загалом), а не кожен окремо взятий, то це було б навіть бажаніше (для держави), оскільки чеснотливість кожного зокрема тягла б за собою і чеснотливість усіх разом узятих".

На підставі мовленого Арістотель стверджує, якими повинні бути діяльні громадяни. Держава (на його думку) буде діяльною тільки в тому разі, коли громадяни, які беруть участь в управлінні, відзначаються заповзятістю. Адже держава є не чим іншим, як певним об'єднанням громадян, що керуються розумними засадами. Отже (як і доведено), коли найкраща держава повинна бути діяльною, то необхідно, аби й громадяни були заповзятими. Ми ж тепер припускаємо, що в найкращій державі усі громадяни беруть участь в управлінні. Тому надалі нам треба розглянути, яким чином громадянин стає діяльним, бо навіть коли він чеснотливий, треба щоб кожен із них (окремо взятий) був ще й заповзятливим. А ще краще та бажаніше було б, якби діяльними були всі разом узяті. Оскільки ж удосконалення (людини) в чеснотливості відбувається як сукупність наступних дій, то спочатку (як вихідний пункт) краще було б відштовхнутися від здатності людини до самої дії. Але те, що самі громадяни в сукупності є діяльними, означає, що кожен із них, узятий окремо, — заповзятий; в обох випадках це і бажано, й добре. Отже, буде краще й бажаніше, (коли усі громадяни в державі — заповзяті). Далі Арістотель каже:

"Люди стають заповзятими й чеснотливими завдяки трьом чинникам: природі, звичаям і розуму".

Отже, Арістотель стверджує, завдяки яким чинникам люди стають чеснотливими й заповзятими. Спочатку він перераховує їх. Потім говорить про те, якими повинні бути люди за природою: "Ми вже раніше визначили..." В першій частині філософ спочатку називає чинники, завдяки яким досягають чеснотливості. Далі обумовлює це: "Передусім треба..." У першій частині філософ говорить, що люди стають добрими й чеснотливими завдяки трьом чинникам: 1) природному нахилу до чеснот на підставі правильних суджень; 2) звичаям, що беруться до уваги в діяльності, й 3) розуму, який скеровує людину. А потім Арістотель говорить:

"Передусім треба народитися людиною як такою, а не якоюсь живою істотою, і мати притаманні людині фізичні та психічні риси".

Отже, Арістотель заявляє спершу про те, що для цього робить природа. Потім торкається звичаїв: "Але за певних умов..." Далі говорить про розум: "Тимчасом як..." У першій частині філософ твердить, що людині, котра повинна набувати рис чеснотливості й заповзятості, треба спочатку мати нахили від природи. Всі люди, що народжуються, повинні мати фізичні та психічні риси, (притаманні людині), а також інші природні дані: інтелект і розум, а не щось тваринне (нерозумне). Відтак, маючи такі риси, людина фізично, а отже, й психічно є добре організованою як жива істота. Якщо ж, з одного боку, фізичні дані — нормальні, то й психічні здебільшого теж. Адже душа, ніби щось одне (за суттю), буде як (один) вид в усьому (живому) і в людях і не набуває посилення чи послаблення, оскільки виступає як субстанційна форма, тож і різноманітність дії її самої та її властивостей виходить із властивостей тіла й матерії або чогось іншого. А далі Арістотель каже:

"Але за певних умов не буде ніякої користі від природних даних: звичаї змінюють людську природу, і внаслідок набуття звичок деякі з природжених якостей людини розвиваються або в кращий, або в гірший бік".

Отже, філософ стверджує, що і звичаї впливають на це. Оскільки (говорить він) деякі люди за певних умов не мають користі від природних даних, тобто вони не схильні до чеснотливості й інтелекту. Причина цьому — звичаї, які змінюють людину. Трапляються люди, котрі за природою своєю байдуже ставляться як до чеснотливості, так і до протилежного. Через звичай вони можуть змінювати характер своїх дій, розвиваючись (залежно від обставин) чи в кращий, чи в гірший бік. Але той, хто має природну схильність до чеснотливості, діє в цьому напрямі (тим більше, коли й звичаї спонукають до такого). Хто ж однаковою мірою схиляється до обох рис, — той вимагає більшого. Ті ж люди, котрі за своєю природою схильні чинити протилежне, не можуть стати добрими, як і в тому випадку, коли цьому перешкоджають складні й численні звичаї. І Арістотель говорить:

"Тимчасом як решта живих істот веде переважно природний спосіб життя і тільки деякі з них керуються ще й набутими звичками, людина кориться і голосу розуму, бо тільки вона обдарована ним. Таким чином, у людини всі три вказані чинники життя повинні узгоджуватися між собою. Тому часто люди чинять всупереч набутим звичкам і природі, прислухаючись саме до розуму, коли вже вони переконані, що чинити так, а не інакше, буде для них краще".

Арістотель стверджує, що (немалу роль у цьому) відіграє і розум, бо, на відміну від тварин, людина — це єдина жива істота, яка

керується ще й розумом, що виявляється у пам'яті, в уявленнях, якими вона користується у своїх діях. Деякі-бо тварини незначною мірою діють (як і люди) завдяки набутим звичкам (у яких розвинуті відчуття) — наприклад, пес, кінь, мавпа. Людина ж у своїх діях керується розумом, бо тільки вона з-поміж решти живих істот має розум, чим і визначає свої дії. Тому й необхідно, щоб усі ці три чинники — природа, звичаї, розум — узгоджувалися між собою. Завжди-бо наступне обумовлюється попереднім. У багатьох випадках люди діють всупереч природі та звичаям, прислухаючись до голосу розуму, коли вже переконані, що чинити якраз навпаки — краще. І ті, котрі схильні керуватися почуттями, усе ж таки, коли розум говорить інакше, чинять протилежне. Потім Арістотель каже:

> "Ми вже раніше визначили, якими повинні бути люди за своєю природою, аби ними міг легко управляти законодавець. Решта полягає у вихованні, завдяки чому люди одне засвоюють звичкою, друге — навчанням".

Отже, Арістотель з'ясовує, якими повинні бути люди, і продовжує тему. Далі розвиває думку: "Оскільки..." У першій частині говорить, що раніше було визначено, якими повинні бути в майбутньому добрі й чеснотливі люди (там, де мовлено, які риси характеру повинні мати правителі). Тепер же слід розглянути, яким повинне бути їхнє виховання на основі звичаїв і навчання. Привчаються до чогось завдяки прищепленню звичок, а навчаються — слухаючи і набуваючи умінь міркувати про щось. І Арістотель веде далі:

> "Оскільки всяке державне об'єднання складається із влади й підлеглих, то треба розглянути, різним чи однаковим повинен бути спосіб життя владущих і підвладних. Відповідно до того, як ми вирішимо це питання, неодмінно з'ясується, чи виховання тих і тих матиме різний чи однаковий зміст".

Тут Арістотель розвиває тему. Бажаючи з'ясувати, якими повинні бути громадяни, що здобули виховання, він досліджує питання, різний чи однаковий зміст матиме саме виховання для правителів і підлеглих у найкращій державі, тобто чи всім учитись управлінню й покорі. І далі розвиває головну тему: "А оскільки за нашим уявленням..." Стосовно першого він обумовлює свій засновок і спосіб розгляду. І продовжує розглядати те саме питання: "Якби..." У першій частині філософ говорить, що всяка держава складається із правителів та підлеглих. У всіх-бо державах громадянське об'єднання має природний або штучний характер, завдяки чому існує щось одне спільне або ж уявляється як різне: одне — правитель, інше — підлеглий (як і було показано в першій книзі). Тому нам треба розглянути, чи корисно в найкращій державі правителям і підлеглим вести різний чи однако-

вий спосіб життя. Зрозуміло, що, відповідно до поділу, який існує між ними, виховання буде різним, що, власне, ми й намагаємося тепер показати. Отже: якщо правителі й підлеглі — різні люди, то й виховання має бути різним; якщо ж однакові — відповідно й виховання має носити тотожний зміст. Суть думки: такі визначення стосовно правителів і підлеглих — правильні щодо діяльності. Різниця у визначеннях або їхня однаковість виражає різницю або однаковість тих, хто визначає. Отже, коли правителі й підлеглі відрізняються одне від одного, то й виховання у них буде різним; коли ж вони однакові — виховання матиме однаковий характер. А потім Арістотель говорить:

> "Якби владущі відрізнялися від підлеглих настільки, наскільки, за нашим уявленням, відрізняються боги й герої від людей, перевершуючи останніх насамперед своїми тілесними, а далі й психічними властивостями, то з безсумнівною яснотою можна було б твердити про перевагу владущих над підлеглими; відтак було б краще присудити одним і тим самим людям: одним завжди владувати, другим — завжди коритися".

Арістотель розвиває тему й спочатку досліджує, чи корисно одним і тим самим людям управляти й коритися, чи ні. Потім робить висновок про виховання: "Тому й виховання..." Щодо першого твердження, спочатку показує, за яких умов корисно одним завжди управляти, іншим — коритися. Далі міркує про те, що загалом краще та необхідніше одним і тим самим людям у певний період — управляти, в інший — коритися: "Але погодитися..." Стосовно першого (треба розуміти так): правитель ставиться до підлеглого, як джерело дії до предмета, що, приведений ним у рух, зазнає дії. Завдання правителя — привести в рух і скерувати (дії) підлеглого (у потрібне річище). Обов'язок же підлеглого — рухатися і керуватися подібним чином. Те, що приводить в рух і діє (на щось), перевершує (своїми властивостями) те, яке приводиться в рух і керується, оскільки перше — дія, а друге — здатність до дії. І тому правитель як такий повинен перевершувати підлеглого як такого. Перевага джерела дії відносно приведеного в дію виявляється, по-перше, у ставленні до його діяльності, головним чином, як форми. По-друге, такою мірою, якою існує співвідношення між матерією і формою. По-третє, наскільки належить до зовнішніх допоміжних чинників. Тому необхідно, аби перевага правителя щодо підлеглого, з огляду на мету, виявлялася б головним чином відносно форми, яка діє в цьому роді. Потім — наскільки належить до матерії і, нарешті, до (зовнішніх) факторів. Форма ж, на основі якої діє правитель у найкращій державі, — це правильне виховання, що ґрунтується на розумних засадах, — наприклад, розсудливість і громадянська чеснотливість. Причому структура матерії (організму) повинна відповідати цим засадам — наприклад, природний нахил і нормаль-

на будова тіла. А ще (тут певну роль відіграють) допоміжні фактори зовнішнього характеру — здатність і багатство (майнова власність). Отже, в найкращій державі правитель (коли це можливо) повинен перевершувати підлеглого і розсудливістю, й чеснотами, тобто душевними благами, а також фізичними властивостями й зовнішніми факторами. Ось чому філософ говорить у „восьмій книзі "Етики": не буде царем той, хто не самодостатній і не перевершує всіх. Отже, коли в державі або царстві знайдеться така людина, котра перевершує всіх усіма цими сторонами, то по справедливості годиться управляти тільки їй протягом того часу, скільки вона буде такою (перевершувати інших). Коли при заміні знайдуться такі самі люди, то корисно, щоб цей рід управляв (царством), як і мовлено в третій книзі. Коли ж знайдеться кілька мужів, котрі перевершуватимуть решту, корисно управляти їм довічно. Саме це й має на увазі (Арістотель), говорячи: якби у державі були люди, котрі настільки відрізнялися б від решти, наскільки відрізняються (на нашу думку) боги й герої від людей, то, будучи наділені найдосконалішою чеснотливістю, чи інтелектом, чи мораллю, вони відрізнялися б загалом від решти людей. Тому в першому факторі (природному) неабиякої ваги набуває будова тіла, тобто розташування частин організму, а саме: зріст, врода й нахил до чеснотливості. Далі йдуть душевні якості, у досконалості яких не доводиться сумніватися і які треба безперечно виявляти протягом усього життя. В такому випадку той, хто їх має (фізичні й душевні якості), повинен бути правителем, а той, кому їх бракує, мусить коритися. І далі Арістотель каже:

> "Але погодитися з таким формулюванням питання нелегко, та й справа в дійсності виглядає зовсім не так, як говорить Скілак про індусів, у котрих царі начебто такою мірою переважали своїх підданців. Отже, зрозуміло з багатьох причин, що всі повинні однаковою мірою мати право на почергову участь і у владуванні, і в покорі. Адже в цьому й полягав би принцип рівності для однакових. Зрештою, важко було б проіснувати державному ладові, побудованому на засаді, що суперечить поняттю права: всі мешканці держави (котрі не користуються громадянською рівноправністю), прагнучи до запровадження нових порядків, опинилися б заодно з підлеглими, — але ж неможливо, аби правителі настільки перевершували своєю чисельністю (всю решту), що могли б виявитися дужчими".

Отже, Арістотель стверджує, що краще й вигідніше для них почергово брати участь і в управлінні, і в послухові. Потім він говорить про те, що ролі в них мусять мінятися: "З другого боку...", — а також про те, яким чином корисно мінятися ролями: "Отже, якою..." Щодо першого (треба розуміти так): у цьому (описаному вище) випадку хтось мусить перевершувати всіх; таке трапляється надзвичайно

рідко, бо ж дуже нелегка річ, щоб у державі знайшлася людина, котра такою мірою перевершувала б усіх (громадян); і царів важко знайти зі схожими рисами, щоб вони, як, наприклад, Скілак в індусів чи герої (у давнину), перевершували весь народ. Отже, зрозуміло, що краще й необхідніше владувати й коритися почергово. На це існує багато причин. (По-перше), вони схожі за природою й однакові в чеснотах, тому справедливо всім користуватися спільними благами однаковою мірою. Управляти (в такому випадку) — честь, спільна для всіх, схожих у вказаних вище рисах, однак неможливо в один і той самий час управляти всім, а можливо одним — в один час, іншим — в інший. Потім: держава, що ґрунтується на засадах несправедливості, — неправильно впорядкована, бо, зазнаючи утисків, підлеглі робляться злими й невдоволеними, проймаючись бажаннями зруйнувати державний устрій. В державі, що ґрунтується на несправедливості стосовно схожих (у рисах) громадян, панує неправильний устрій, отже, вона сама по собі хистка. І той, хто стверджує: мовляв, правителі силою придушать невдоволених і обурених людей, — немовби спростовує своє ж твердження. Адже невдоволених у державі багато, і вони мають значну силу. Знайти ж стільки правлячих осіб, котрі переважили б їх усіх, неможливо. Отже, вони не будуть спроможними придушити рух невдоволених. А далі Арістотель говорить:

"З другого боку, не підлягає сумніву й те, що владущі повинні відрізнятися від підлеглих".

Тут Арістотель стверджує, що вони повинні певним чином відрізнятися одні від одних (в чому, зрештою, немає сумніву). Так, ставлення правителя до підлеглого є немовби рушієм у його діях і здатності. Отже, правитель — спонука і рушій, підлеглий — сама дія і здатність. У цьому саме і полягає певна відмінність. Тому законодавець і громадянин повинні мати на увазі, що одні — це одне, інші — щось інше, і знати, яким чином треба ставитись до влади й до підлеглих. І Арістотель каже:

"Тому законодавець має влаштувати так, щоб ті й ті брали участь і в урядуванні, і в послуху, як, до речі, було зазначено. Сама-бо природа встановила цю відмінність: вона зробила одну й ту саму істоту двоякою від народження — одну молодшою, другу зрілішою. Одним із них личить коритися, іншим — владувати. Ніхто, зважаючи на відповідний вік, не ремствуватиме на те, що він перебуває (за даних умов) у підлеглості, і не вважатиме себе (в даний час) могутнішим, якщо він знає, що за інших умов і він одержить свою дещицю в почестях, а саме — коли досягне відповідного віку. Отже, можна твердити, що за даних обставин одні й ті самі, а за інших — не одні й ті самі повинні владувати і перебувати в підлеглості".

Філософ розмірковує, яким чином одні й ті самі особи повинні бути при владі й чинити послух (зрештою, він нагадує, що раніше, коли йшла мова про складники держави, було сказано й про це). Адже природа, творячи людей одного й того самого роду спочатку молодшими, потім — старшими, через дозрівання дає нам спосіб, завдяки якому можна вирішити, що за даних умов хтось більшою мірою має управляти, ніж коритися. Зрозуміло й те, що коли якась особа перебуває в молодшому віці, їй більше годиться коритися: незріла людина недосконала, тому гірше виконує свої службові обов'язки — отже, повинна переважно коритися. Старша ж людина є досконалішою і в природних початках, і в чеснотах, і в інтелекті. Адже діти не можуть судити старших, як говориться у сьомій книзі "Фізики". Саме цим і визначається поняття "правлячої особи". Хтось, можливо, заперечить: юнакам притаманно виявляти непокору; однак таке твердження спростовується: жоден із добре вихованих юнаків не ремствуватиме, коли чинитиме послух у юнацькому віці; він не припустить і думки, ніби його особа вартніша осіб зрілого віку та предків, відчуваючи немовби острах. Отже, не маючи про себе занадто високої думки, він не чинитиме спротиву, виконуючи вказівки. Або (можна міркувати) інакше: (він коритиметься належним чином), плекаючи надію на почесті в майбутньому (наприклад, на те, що обійматиме державну посаду), тому й остерігатиметься робити щось наперекір і правильно судитиме про те, чому не треба противитися чиїйсь волі, коли не посідаєш якоїсь посади. Отже (згідно із нашим твердженням), можна сказати: одним і тим самим особам корисно управляти й коритися в один спосіб. В інший же спосіб (викладений щойно) одні й ті самі люди в молодшому віці коряться, а в зрілішому управляють. І Арістотель продовжує:

> "Звідси випливає, що виховання (владущих і підлеглих), з одного боку, повинне бути одне й те саме, а з другого — різне. Бо ж, на загальну думку, той, хто хоче справедливо управляти, повинен спочатку навчитися належним чином виявляти послух".

Тут Арістотель робить висновок про те, в якому співвідношенні мають перебувати (владущі й підлеглі) особи з огляду на виховання. Потім визначає владу, аби було видно, в чому вона містить щось спільне, а в чому — відмінне: "А всяка влада..."

Отже, спочатку він робить висновок, що в добре облаштованій державі одні й ті самі особи повинні й управляти, і коритися (це один спосіб утворення державного ладу); тому в одному випадку їхнє виховання має бути однаковим. У другому ж випадку воно повинно бути іншим: у найкращій державі правитель і підлеглий мають певне виховання, що, наприклад, ґрунтується на розсудливості й чеснотливості, завдяки чому одні добре керують, інші — коряться. А що і

правителі, й підлеглі будуть або одні й ті самі, або різні особи, то й виховання мусить бути або однаковим, або різним. Адже кажуть, що той, хто хоче повелівати, зобов'язаний спочатку нести послух і навчатися покори; ця умова необхідна для майбутнього (хорошого правителя). Отож, як мовилося у третій книзі, той, хто не побував у стані підлеглості, не управлятиме правильно. Далі Арістотель говорить:

> "А всяка влада, як про це йшлося у попередніх розділах, може здійснюватися, з одного боку, в інтересах владуючого, з другого — в інтересах підлеглого. У першому випадку ми маємо на увазі владу хазяїна над рабами, в другому — владу над вільними".

Отже, Арістотель визначає владу, аби було видно, в чому (як мовилося) вона передається, (що спершу й робить). Потім він з'ясовує, звідки виникає відмінність певних наказів при тій чи тій владі: "Відмінність деяких наказів..." У першій частині філософ говорить, що (як сказано у третій книзі) влада має двоякий смисл. З одного боку, вона виражає головним чином інтереси правлячих осіб, відтак інтереси підлеглих враховуються як щось випадкове. З другого боку, вона виражає інтереси підлеглих або спільні інтереси, що випливають з інтересів правителів. У першому випадку мова про владу панську, а саме: пана над рабами. За такої влади недоцільні почергові владування і покора; натомість одні й ті самі особи завжди управлятимуть рабами від природи, оскільки вони не схожі за своєю природою одні на одних. При політичній же владі корисно (як зазначалося) мінятися ролями: в один час управляти, в інший — коритися. Корисно одержувати й відповідне виховання, оскільки громадяни за своєю природою схожі, як вільнонароджені. А потім Арістотель говорить:

> "Відмінність деяких наказів полягає не в їхніх наслідках (для виховання), а в тих мотивах, які спонукали віддати ці накази. Тому багато з таких робіт, які, мабуть, повинні виконувати слуги, можуть чудово виконувати й вільні юнаки. Адже наші дії різняться між собою не стільки тим, мають вони в собі прекрасне чи ні, скільки тим, яка їхня кінцева мета, тобто заради чого вони чиняться".

Арістотель з'ясовує, з чого виникає відмінність у характері влади. Це розуміймо так: одні службові обов'язки почесніші, інші — не почесні й рабські. Почесні обов'язки можуть виконувати підлеглі при обох видах влади, хоч і з різною метою. Отже, (філософ) говорить про те, що одні накази — почесні, і вони годяться для рабів і для вільних, оскільки характер їхнього виконання однаковий. Тому їх виконують і вільнонароджені, і раби; щоправда, тут ідеться не про одну й ту саму мету, бо раб виконує наказ в інтересах пана, вільна ж людина — у своїх або загальних інтересах. Тому й буває, що бути підлеглим — честь для вільної людини. Багато ж із службовців, виконуючи обов'яз-

ки (як сказано вище), виконують як почесні, так і не почесні, оскільки це в інтересах начальника. Тут під словами "почесні" й "не почесні" обов'язки мають на увазі ті, що відрізняються від звичайних (природних) справ. А далі Арістотель говорить:

"Оскільки, за нашим уявленням, чеснотливість громадянина-правителя однакова за змістом з чеснотами найкращої людини, бо одна й та сама людина повинна спочатку побути в становищі виконавця, а тільки потім повелівати, то завданням законодавця й було влаштувати справи так, аби люди стали достойними, і вказати, який спосіб дій веде до цього та в чому полягає кінцева мета найчеснотливішого життя".

Довівши, що в упорядкованій державі виховання правителів та підлеглих побудовано на однакових засадах, Арістотель переходить до розкриття другого питання, а саме: яким чином і завдяки яким винаходам громадяни набувають послуху й заповзятості. І тут спочатку він ставить завдання та з'ясовує послідовність у питаннях. Далі розмірковує на цю тему: "Душа людини складається..." У першій частині філософ стверджує: ми ставимо передовсім завдання розглянути, яким чином і завдяки чому громадянин стає вихованим і заповзятим. Виховання ж і чесноти найкращого громадянина в ідеальній державі, завдяки чому досягають найвищого блага як мети, однакові за змістом із чеснотами державця. Так само і найкращі мужі: спершу, в молодшому й незрілому віці, їм належить чинити послух. А досягши зрілості, вони можуть управляти. Тож перед громадянами й законодавцем ставиться завдання розглянути способи й винаходи, завдяки яким люди удосконалюються і виховуються. Оскільки ж зміст таких завдань окреслюється кінцевою метою людського життя, то розгляньмо, власне, зміст самої мети. Відтак ми побачимо, яким чином і в який спосіб громадяни набувають рис вихованості й заповзятості. А потім Арістотель каже:

"Душа людини складається з двох частин. Одна з них наділена розумом від природи, а друга — ні, проте підкоряється йому (розуму). За нашим твердженням, людина вважається взагалі гарною залежно від володіння чеснотами обох цих частин. Кожен, хто згодний з нашим розподілом душевних здібностей, вочевидь визнає, в якій з обох частин душі треба шукати кінцеву мету (до чого прагне людина). Адже завжди гірше існує заради кращого. Цю засаду видно і в тому, що зроблено руками людськими, і в тому, що створено природою".

Отже, Арістотель продовжує розкривати тему. І спочатку він з'ясовує, яка кінцева мета людського життя. По-друге, стверджує, що для найвищого блага держави її громадяни повинні володіти усіма чеснотами: "Отже, оскільки..." По-третє, роз'яснює, завдяки чому і яким чином люди стають вихованими й чеснотливими: "Чим і завдяки чому..." І він тлумачить щастя через частини душі. Далі стверджує, що

людське життя й діяльність людини поділяються відповідно до частин душі (про що йшлося вище): "Потім: все людське життя..." Щодо першого, філософ вважає: щастя полягає в тому, що належить до розумної частини душі. Потім стверджує, що воно полягає у діяльності розумної і споглядальної частини душі: "Скрізь-бо кращим буде те..." Стосовно першого твердження (розуміймо так): кінцева мета людського життя зовсім не полягає у чомусь із того, що належить до тіла. Адже досконалість самого тіла залежить від душі, а здебільшого від тієї частини, яка вважається якіснішою. В самій душі можна бачити певну розумну її частину й загалом нерозумну. В діяльності нерозумної частини кінцева мета людського життя взагалі не полягає. Необхідно, аби вона пов'язувалась із чимось, що становить притаманні риси людини, що відрізняє її від чогось іншого, тому кінцева мета у людському житті є щось притаманне тільки їй. Нерозумна частина загалом є теж у кожній людині, але кінцева мета пов'язана не з нею, а з виявами тієї другої, розумної частини душі, досконалішої за своїми ознаками. Отже, (стверджує філософ), розумна частина душі має дві яскраво виражені риси: природжену здатність коритися розумові як певній реальності, — тобто дія, що підлягає йому, роз'язує питання на кшталт "що таке?", — або ж випливає як наслідок чогось розумного. А тому ознаки цієї частини душі такі: поміркованість, розважливість, мудрість, тобто певні моральні чесноти. Із стверджженого зрозуміло, у вияві чого полягає кінцева мета людського життя. Що ж до гіршої частини душі, з її протилежними рисами, вважаймо, що вона існує заради чогось кращого. Власне, ми бачимо це і в природних явищах, і в мистецтві. Так, у природі матеріальні частинки змішані, поєднані між собою, і там, де поєднання досконалі, якийсь її вид чи рід буде теж досконалим, — наприклад, рід живих істот. Те саме можна сказати і щодо мистецтва: колоди й каміння (самі по собі не є чимось досконалим, але, сполучаючись), утворюють, приміром, гарний будинок, а той, у свою чергу, — певний вид оселі. Смисл тверджень такий: гірше в будь-якому роді містить у собі деяку здатність (чи потенцію) за особливих умов набути досконалого вигляду. А краще, власне, і становить певну досконалість, до того ж реальну. Отже, можна окреслити таке співвідношення: недосконалість відноситься до досконалості як здатність до чогось реального й можливого. Сама ж здатність передбачає якусь дію у якомусь роді. Тому здатність за смислом пов'язана з певною недосконалістю у діяльності. А ще певне гірше (вважай, досконале) виявляється через певне краще. Останнє пов'язане із частинами розумної душі, її виявами. Отже, краще виявляється через щось інше. Тобто розумне, виявляючись, становить певний смисл розумного, а тому його досконалість і є певним родом досконалості. Отже, коли справедлива

думка, що рід чогось виявляється через щось інше відносно чогось, то розумна частина душі виявляється через певне щось (наприклад, чеснотливі дії) відносно чогось (наприклад, у реальних стосунках між громадянами). А тому її досконалість і становить її ж мету, пов'язану з нею. І Арістотель продовжує:

> "Скрізь-бо кращим буде те, що наділене розумом. А розум, за прийнятим нами поділом, буває двояким: діяльний і споглядальний. Мабуть, що й та частина душі, (яка не обдарована розумом, але здатна йти слідом за ним), повинна ділитися на дві частини. Діяльність і цієї другої частини душі, скажімо так, відповідно співвідноситься з діяльністю першої частини (тобто обдарованої розумом). І ті, хто здатен взагалі володіти обома частинами душі, повинні віддавати перевагу діяльності тієї частини, яка краща за своєю природою. Адже кожен завжди віддає найбільшу перевагу тому, досягнення чого є найвищою метою".

Арістотель стверджує, що кінцева мета людського життя полягає в діяльності споглядальної частини душі, і зауважує, що розумна частина душі за своєю сутністю ділиться на дві частини, як, зрештою, ми й звикли ділити: одна з них практична, яка розмірковує про загальні й можливі (для здійснення) справи, інша ж — споглядальна, яка має справу здебільшого з природою сутностей і чимось неможливим. А що діяльність ділиться подібним чином і співвідноситься одна з одною, то необхідно, аби діяльність цієї частини душі теж ділилася, щоб одна була практичною, друга — споглядальною. І вони співвідносяться між собою, тож діяльність кращої частини душі (за її природою) буде кращою сама по собі та бажанішою від тих, що співвідносяться якось інакше з ними, або з усіма (видами) діяльності, або принаймні з двома. Сама ж діяльність залежить від природи (даної частини); отже, досконалішою буде та, що випливає з кращої частини, і вона буде бажанішою за будь-яку з них, оскільки завдяки їй можна досягти найвищого і найдосконалішого блага. Ця ж діяльність досконаліша за своєю природою. Тому на підставі цього висувається твердження: діяльність кращої та досконалішої частини душі бажаніша, ніж іншої, взагалі, оскільки містить у собі більше досконалого відносно мети. Але споглядальна частина душі краща й досконаліша за своєю природою, ніж діяльна, що видно із суті об'єкта. А досконалішою і кращою вважається та частина інтелектуальної душі, чий об'єкт має більше зрозумілого. Природа чогось досконалого, звичайно, зрозуміліша. Споглядальна ж діяльність (або інтелектуальна) досконаліша за своїм змістом, ніж виробнича діяльність, отже, вона зрозуміліша й досконаліша. А ще є об'єктом (виробничої діяльності) — досягнення повного і реального блага, до того ж можливого, а тому через її мінливість виникає багато непорозумінь. Об'єкт споглядань – природа незмінних понять, тому в них більше зрозумілих ознак, таких, що віддаленіші від

руху матерії. Отже, споглядальна частина душі довершеніша та прекрасніша від діяльної (або виробничої). Звідси випливає, що діяльність її самої досконаліша та бажаніша і повніша за смислом у досягненні мети. (Зазначимо насамкінець, що) своїм твердженням філософ розкриває тільки більший засновок даного силогізму. Далі Арістотель говорить:

> "Потім: все людське життя розпадається на заняття й дозвілля, на війну і мир, а вся діяльність людини спрямована почасти на необхідне й корисне, почасти — на прекрасне заняття. Перевага тут повинна віддаватися так само, як при вказаних частинах душі та обумовленій ними діяльності: можна віддати перевагу війні заради миру, заняттям — заради дозвілля, необхідному й корисному — заради прекрасного".

Отже, Арістотель стверджує, по-перше, що все людське життя й діяльність людини розпадається, як душа, на відповідні співвідносні між собою дії. Потім він спростовує протилежну за змістом думку декотрих учених: "До всього цього..." І спочатку говорить: як дії та об'єкти пропорційно діляться відповідно до своїх потенцій і співвідносяться між собою, як і самі потенції, — так і людське життя, тобто розумне спілкування (дія душі, що містить розум), теж ділиться пропорційно до частин душі, названих вище, — на заняття для здобуття моральних чеснот (що належать переважно до іншої частини), і на дозвілля, себто на вправляння у споглядальних чеснотах, що буває переважно під час відпочинку. Що ж до військових занять, мирної діяльності та практичних справ людини, то всі вони безпосередньо діляться на необхідні й корисні відносно мети і блага. Тому слід вибирати (як і у випадку з частинами душі) — от як розумна частина душі через участь розумного (як сутності) й споглядального. Тож воюють заради миру, а чеснот набувають на дозвіллі, займаючись спогляданням, оскільки (твердить філософ) недоречно ставити за мету досягнення необхідних і корисних благ — вони-бо є такими самі по собі. А потім Арістотель каже:

> "Усе це повинен брати до уваги політичний діяч, його законодавча робота мусить узгоджуватися і з частинами душі, і з обумовленою ними діяльністю, навіть більше: вона повинна мати на увазі здійснення вищої мети. Достеменно таким чином законодавець мусить діяти і при встановленні відповідного способу життя й розпорядку відповідних занять. Треба, щоб громадяни мали можливість займатися своїми справами і (у випадку необхідності) вести війну, але, що бажаніше, насолоджуватися миром і (правильно) користуватися дозвіллям, чинити все необхідне й корисне, а ще більше — все прекрасне".

Тут Арістотель вносить дві поправки у вигляді висновку. Друга: "І тому..." У першій частині він говорить, що політичний діяч і законодавець, законами і звичаями спрямовуючи громадян до набуття чес-

нот, повинні подбати про те, щоб закони узгоджувалися з усім викладеним вище, наприклад, із частинами душі. Отже, закони повинні скеровувати громадян до вияву чеснотливості на підставі розумних міркувань, навіть більше: закони повинні встановлювати усе краще й розумне, що пов'язане з метою, — наприклад, узгоджуватися з головнішою частиною душі та її діяльністю; ми ж бо бачимо, що природа перебуває у більшій згоді з прекраснішим. Так само й щодо способу життя, приміром, спілкування й розкладу повсякденних занять: слід спрямовувати до всього корисного, що само по собі є благом. Треба, щоб громадяни мали можливість діяти на основі діяльної чеснотливості: скажімо, воювати не для того, аби потім марнувати час, а щоб користуватися дозвіллям та спокоєм, що дає куди більшу користь, ніж звичайне марнування часу. Необхідно також, у згоді з метою, чинити корисне, що само по собі є благом. Для досягнення цього всього вони мають потребу в звичаях, які схиляли б їх до відповідних дій і виробляли звички, а також у розумних законах, що скеровували б їх до цього. Далі Арістотель говорить:

> "І тому, маючи на увазі цю мету, треба запровадити й відповідне виховання для дитячої та інших вікових груп, що мають у цьому потребу".

Отже, Арістотель робить висновок у вигляді другої поправки. Він з'ясовує, що із схожих дій засвоюються схожі звички, а діяльність скеровується законами, тому важливо в такий спосіб привчити людей ще в молодому віці. А ще неабияку користь матиме держава, де діти виховуватимуться в дусі законів і привчатимуться до послуху. Так само й ті, що в зрілішому віці, мають потребу в вихованні та прищепленні звичок. Адже звичні обов'язки приємніші, тому їх виконуватимуть із більшою охотою і легкістю. І Арістотель продовжує:

> "Ті еллінські держави, що тепер користуються, на загальну думку, найкращим упорядкуванням, і ті законодавці, що встановили ці державні устрої, запроваджуючи відповідні порядки, мабуть, добивалися не найвищої мети і не рахувалися з тим, що заведені ними закони та встановлений ними характер виховання не мали на меті розвитку всіх чеснот. Ці законодавці, навпаки, досить недоречно скеровували всю свою увагу на розвиток таких чеснот, які, на перший погляд, обіцяють їхнім володарям користь і неабиякий зиск. Та й пізніші вчені, подібно до цих, висловлювали таку саму думку, як і перші: вихваляючи устрій лакедемонців, вони захоплюються тією метою, яку свого часу поставив собі його засновник: пристосувати все в законодавчій системі для здатності громадян до війни".

Філософ відкидає протилежну думку декотрих учених. Спочатку він торкається самого погляду й доводить спростування. Потім висуває чиєсь твердження (припущене вище): "Оскільки необхідно..."

свого царя Павсанія, котрий, маючи царські достоїнства, а також володіючи значним багатством і маєтками, пройнявся бажанням установити одноосібну владу. Отже, цей характер влади не найкращий. А далі філософ говорить:

> "Таким чином, жодна із вказаних нами засад, жоден із наведених законів не містять у собі ані державної мудрості, ані користі, ані істини. Навпаки: законодавець повинен прагнути прищепити в душах людей, що поняття "найвище благо" і в державному, і в приватному житті — одне й те саме. І не варто мізкувати з цього погляду про військові справи, а саме: як поневолити тих, хто не заслуговує на рабське становище. А спершу (слід подумати про те), аби самим не опинитися в такому становищі, прислуговуючи іншим. Далі: щоб громадяни домагалися верховної влади, маючи на меті підлеглих, а не задля встановлення деспотичної влади над усіма. По-третє: щоб вони панували над тими, хто за своєю природою повинен служити".

Отже, Арістотель робить протилежний за змістом висновок, твердячи: із викладених міркувань зрозуміло, що жоден із наведених вище законів і положень, які стосуються згаданого способу управління, не належить до громадянських, тобто не є ані досконалим за змістом, ані вигідним громадянам, ані істинним у собі, оскільки він не впорядкований для найкращої мети, як гадають його творці. Адже поняття "найвище благо" у приватному і громадському житті — одне й те саме, і тому законодавець повинен прищепити в душах людей громадянські прагнення. І стосовно громадян та супротивників установлювати закони так, щоб вони не обертали на рабів тих, хто не є рабами за природою. Бо така форма влади, суперечачи природному нахилу, не проіснує довго й не користуватиметься приязню. Та перш за все (законодавці) повинні домагатися того, аби вони самі не перетворилися на чиїхось рабів, живучи мов пікчеми. Потім: коли вони домагаються влади, то слід мати на увазі користь підлеглих, а не власну вигоду, — тобто щоб їхнє правління не набрало вигляду деспотії. Адже саме в цьому полягає відмінність між деспотичною і громадянською формами правління. Бо правитель, правлячи мов деспот, має на меті тільки власну вигоду; інтереси ж підлеглих для нього — випадкове явище. Натомість правитель у громадянському об'єднанні, як сказано в третій книзі, чинить навпаки. Нарешті, законодавці повинні вказувати, яким чином слід управляти тими, хто за своєю природою має служити. І це справедливо. Проти таких часом варто іти війною, коли вони бунтуватимуть. І Арістотель продовжує:

> "Отож законодавець мусить докладати зусиль переважно для того, аби його закони, що стосуються і військової справи, і всього іншого, мали на увазі забезпечити громадянам дозвілля (необхідне для державної діяльності) і мир. Адже більшість держав, що звертають увагу

на військову підготовку, тримаються, поки ведуть війни, і гинуть, як тільки досягнуть панування. Подібно до криці, вони втрачають свій гарт під час миру. А винен у цьому буває законодавець, що не виховав у громадян уміння користуватися своїм дозвіллям".

Філософ певним чином обумовлює своє твердження. Як і було сказано вище, законодавець мусить більше докладати зусиль, щоб забезпечити мир (що вважається слушним і логічним), а не думати про війну, і дбати більше про мирні часи. Адже ми бачимо, як більшість держав, поки підтримують бойовий гарт, процвітають, а коли підкорили противників і забезпечили собі мир, — державний устрій у них руйнується. З одного боку, воїни, як сказано раніше, наділені багатьма бойовими якостями: стриманістю, хоробрістю, щедрістю, побожністю, — завдяки чому в них рідше чіпляться неподобства. Живучи ж у мирних умовах, вони втрачають можливість підтримувати військовий вишкіл належним чином, віддаються насолодам, прагнуть до наживи, завдяки чому (вважають вони) можна пожити розкішно, тому втрачають почуття справедливості й чинять бунти. Ведучи розманіжений і спокійний спосіб життя, вони збирають докупи, немов іржу, бридкі звички й звичаї. Вправляючись же у військовій справі, воїни очищаються своїми доблесними діями, немов залізо, з якого зішкрібають іржу; і, як мовить Сенека, хоч і втративши бойовий гарт, такий воїн сяє. Причиною їхнього розтління буває те, що законодавець не передбачив для них почесних занять на той час, коли вони віддаються відпочинкові, повернувшись із бойового походу, — наприклад, таких, як вивчення різних, пов'язаних із філософією, наук. Ці численні чудові заняття очищають людину, надають їй твердості (як про це говорить філософ у десятій книзі "Етики"). А потім Арістотель каже:

"Оскільки для людей кінцева мета і в їхній державній діяльності, і в приватному житті виявляється однаковою і оскільки звичайно одне й те саме призначення буває і в найкращої людини, і в найкращого державного устрою, то зрозуміло, що (в державі) мусять бути в наявності чесноти, що сприяють досягненню дозвілля (необхідного для політичної діяльності)".

Отже, Арістотель стверджує, що держава і її громадяни для досягнення найвищого блага повинні мати одну мету: діяти на основі чеснотливості. Далі робить висновок із висунутого твердження, додаючи при цьому для переконливості доказ: "Отже, з цієї причини..." Щодо першого, спочатку він доводить, що щаслива людина повинна мати усі чесноти, необхідні для проведення дозвілля. Потім доводить, що необхідно мати усі чесноти, які стосуються і дозвілля, і занять: "Метою ж..." Стосовно першого (розуміймо так): оскільки існує кінцева мета, то мусить існувати й те, що само по собі пов'язане з метою. Наприклад, гра на флейті: для цього перш за все необхідно,

щоб були флейти. Кінцева мета будь-якої людини — споглядання чогось зрозумілого. Достеменно така мета і в усякій найкращій державі (як доведено на початку сьомої книги). Для цього треба мати, по-перше, найдосконаліший інтелект і через нього діяти. Далі: мати недосконалий інтелект як передумову для споглядання сутностей, пізнання яких є шляхом до пізнання першого, зрозумілого. По-третє, мати душевні прагнення, завдяки чому регулюються бажання, щоб людина не відхилялася від (споглядання) перших, зрозумілих предметів і не переймалася почуттями та нерозумними спонуками. І ще: чесноти, за допомогою яких набуваються зовнішні блага як необхідні, повинні узгоджуватися з метою та усувати перешкоди на шляху до неї. Отже, коли існує кінцева мета будь-якого громадянина чи держави, то неминуче повинні існувати попередньо всі такі чесноти. Тому філософ твердить: кінцева мета одна й та сама, здається, в усіх людей, оскільки люди, і в абсолютному відношенні, і будь-хто взятий окремо, вважаються як одна людина. І кінцева мета діяльності найкращого громадянина та найкращої держави — однакова, як і доведено раніше в сьомій книзі. Досконале споглядання таких перших і зрозумілих (предметів) відбувається під час звільнення від зовнішніх (обставин): цьому головним чином і підпорядковуються всі чесноти, що забезпечують спокій людини та звільнення її від зовнішніх обставин. Зрозуміло, отож, що для найвищого блага людини або цілої держави неминуче повинні існувати наперед усі чесноти, які забезпечують звільнення від турбот чи спокій. А потім Арістотель говорить:

> "Кінцевою ж метою війни, як ми вказували неодноразово, є мир, а метою роботи — дозвілля. З-поміж чеснот до дозвілля й користування щастям ведуть не тільки ті, що у своєму кінцевому підсумку мають на меті надати це дозвілля, але й ті, кінцевий підсумок яких полягає в роботі. Адже для того, щоб мати можливість насолоджуватися дозвіллям, треба володіти багатьма предметами першої необхідності. Тому в державі громадянам належить бути і поміркованими (у своїх вимогах), і мужніми, й терплячими. Як у тому прислів'ї: "Дозвілля — не для рабів".

Філософ стверджує, що необхідно мати передумовою всі чесноти, які ведуть до дозвілля, і говорить про те, що не веде їх до цього. Спершу з'ясовує це. Потім розглядає питання, що одні чесноти ведуть до дозвілля, другі — ні, треті і ведуть, і не ведуть: "Ті ж, що..." У першому твердженні філософ згоджується, що, як було сказано, усі підпорядковані дозвіллю чесноти є передумовою для щастя будь-якої держави. Але до дозвілля із спогляданням ведуть усі чесноти: і які забезпечують, і які не забезпечують його. Отже, всі вони є передумовою для щастя. Він припускає менший (засновок) цього силогізму, нагадуючи те, про що часто говорилося вище. Так, метою війни

є досягнення миру. Ніхто ж бо не воює заради війни, а саме заради миру, як і сказано про це у десятій книзі "Етики". Мета ж діяльності полягає не у заняттях, а саме в дозвіллі. Отже, те із занять необхідне й корисне у дозвіллі і в заняттях для дозвілля та для насолоди, яке міститься в ньому. Мета полягає в цих видах діяльності або в тих, які ведуть до цього чи усувають перешкоду на шляху до цього. Якщо ж комусь доводиться присвячувати дозвіллю значний час, то для блага держави та будь-якого громадянина він обов'язково має бути скромним, справедливим, мудрим і мати решту чеснот, що призначені для дозвілля, наприклад, хоробрість, наполегливість, а також ті, що не призначені для дозвілля. Маю на увазі, що держава, яка хоче бути щасливою, повинна мати чесноти, призначені для дозвілля переважно вільних людей, не рабів, котрих дозвілля не торкається (як мовиться у прислів'ї). А потім Арістотель говорить:

> "А ті, хто не вміє дивитися сміливо у вічі небезпеки, стають рабами своїх нападників. Отже, трудове життя вимагає мужності й терплячості, а життєві зручності потрібні для занять філософією; поміркованість і справедливість повинні виявлятися в обох випадках, але переважно вони необхідні для мирного життя і дозвілля. Адже війна сама по собі примушує бути справедливим і поміркованим; насолода ж добробутом, супроводжена миром, і дозвілля скорше сприяють розвиткові в людей зарозумілості. Отже, ті, чия діяльність виявляється у найкращих вчинках, хто насолоджується усім тим, що вважається щастям, повинні мати неабияке почуття справедливості та скромності; це стосується й тих людей, котрі, за висловом поетів, мешкають на острові блаженних. Таким людям, мабуть, тим більшою мірою будуть необхідні розвинуті любов до мудрості, поміркованість і справедливість, чим спокійніше у них життя та більші блага, якими вони користуються".

Отже, Арістотель торкається питання про чесноти, що зумовлюють або не зумовлюють дозвілля чи мають на увазі те й те, і намагається довести, що ці чесноти — необхідні для військових занять, а не для дозвілля, щоб завдяки їм уберегтися від рабства. Інші ж, ті, що не налаштовують людину на перенесення небезпек під час війни, наразі не обов'язкові. Рабами стають ті, на кого нападають і хто неспроможний виявити хоробрість чи стійкість. Отже, самодостатність у чеснотах необхідна не для споглядання під час дозвілля. Споглядання — необхідність самого (дозвілля). Для будь-якого часу в пригоді стають стриманість, чим вгамовують свої бажання, справедливість, чим люди керуються у своїх діях щодо інших (людей); однак ці чесноти необхідніші для мирного, ніж для воєнного часу, коли дозвілля відсутнє, адже тут стриманість може тільки зашкодити, бо, як мовить поет, без відпочинку слабне лук Купідона. Натомість (під час війни) можна набути багато чеснот (як про це говорилося у другій книзі). І навпаки: розкошування благами в мирні часи веде до

несправедливості. Володіння ж багатствами робить людей зарозумілими і несправедливими. Вважаючи, що вони мають усе, такі люди певні, ніби всі блага полягають саме у володінні власністю (про це йшлося у другій книзі "Риторики"). І тому вони робляться пихатими, зневажливо ставляться до решти. Тому особи, котрі хочуть жити щасливо й насолоджуватися всім, що належить до володіння, повинні відзначатися неабиякою скромністю й мати почуття справедливості, немов жителі островів блаженних (про що пишуть поети). А вони твердять, ніби існують якісь острови, де душі достойних людей живуть і після смерті. Саме для таких людей особливо стає у пригоді філософія. Предметом її є з'ясування кінцевої мети і набуття скромності, завдяки чому вгамовуються бажання і виробляється справедливість, якою регулюються дії щодо іншої (особи). І філософи наголошують на тому, що щастя полягає у повноті саме таких благ. А далі Арістотель говорить:

> "Тому, очевидно, й держава, яка прагне до щастя й чеснотливості, повинна мати вказані чесноти. Коли ганебно взагалі не вміти користуватися благами, то ще ганебніше не вміти користуватися ними в час дозвілля, і безглуздо (твердити), ніби достойні люди тільки ті, хто не має дозвілля (для державної діяльності), хто веде війни, а ті, хто насолоджується миром і дозвіллям, — стають подібними до рабів. Отже, розвивати свою доблесть треба не так, як це робиться в Лакедемоні. Щоправда, лакедемонці, як і решта греків, вважають найбільшими одні й ті самі блага, але від решти греків вони відрізняються тим, що, на їхню думку, здобути ці блага можна завдяки одній чесноті — доблесті. Та оскільки ці блага є чимось більшим, то й насолода від них — також більша, ніж насолода від цієї чесноти; і що через неї буває — також зрозуміло".

Арістотель підсумовує сказане, додаючи (ще один) переконливий доказ: зрозуміло, що держава, яка хоче бути щасливою і чеснотливою в абсолютному розумінні, повинна мати всі чесноти, що і стосуються, і не стосуються дозвілля. Бо соромно людині, котрій притаманний розум, не мати здатності керуватися розумними міркуваннями, а користуватися внутрішніми й зовнішніми благами. А ще ганебніше, коли вона не може користуватися ними, збувати час на дозвіллі, чимдалі од військових занять: адже за таких умов, маючи перед собою менше перешкод, вона може досягти більшого. Бути обтяженими зовнішніми благами й воювати — це усуватися від чеснотливих справ, а жити в мирі — це вести рабське, таке, що суперечить розумові, життя, і тому немає необхідності державі, яка хоче гараздувати, такою мірою (як це робили лакедемонці) домагатися чеснот, — наприклад, відважності, що потрібно для війни. З одного боку, вони не відрізняються (від решти греків) якимось іншим ставленням до всіляких благ, але не вірять (на відміну від решти), ніби благо людини полягає

не в цій чеснотливій (доблесті), а у виявах (інших) чеснот. На їхню думку, всяке благо можливе через одну якусь чесноту (тоді як інші вважають інакше). Тобто самі лакедемонці міркували, буцімто найвище благо людини полягає в доблесті (тоді як решта вважала, що переважно в діях мудрості). З цього, отже, зрозуміло, що в людині існують деякі більші блага, ніж ті, які залежать від війни. І ті, від чого насолода, є чимось більшим, ніж володіння власністю, і ті, що здобуваються самостійно, а не через якісь інші засоби, — теж щось більше. І Арістотель каже:

> "Але яким чином і за допомогою яких засобів можна домогтися користування благами — ось це й треба розглянути. Вже раніше ми визначили, що для цієї мети потрібні природні нахили, звичаї та розум. Якими повинні бути люди за своєю природою — визначено вище. Залишається, отже, розглянути, чи варто починати виховання з розсудку, чи з прищеплення звичок. І те, й те виховання повинні якнайкраще узгоджуватися між собою, оскільки не виключено, що розум, визначаючи найкращу мету, припуститься помилки, і те саме може статися з прищепленням звичок".

Після того як філософ з'ясував кінцеву мету людського щастя, він переходить до питання про те, завдяки чому і з допомогою яких засобів люди досягають досконалості відносно мети. І в першому твердженні спочатку обумовлює своє завдання та порядок розгляду. Потім розвиває свою думку: "Тут насамперед зрозуміло..." У першій частині філософ говорить, що, з'ясувавши кінцеву мету людського життя, треба розглянути, завдяки чому та яким чином людина стає чеснотливою і заповзятою щодо мети. Раніше ми визначили три необхідні для цього умови: природний нахил, звичай і розум, що (як сказано раніше) необхідні для досягнення чеснотливості й справедливого управління. І тому тепер залишається розглянути, які риси матимуть особи, виховані на основі звичаїв і дисципліни. Однак спочатку розгляньмо: чи слід починати виховання на основі розсудку або інтелекту, чи на основі звичаїв або бажань? Чи слід спочатку прищеплювати душевні якості? Чи вдосконалювати тіло? (Можемо сказати): все це має узгоджуватися насамперед з тим, що за природними нахилами дано спершу, а що потім. Адже буває, що розум не раз помиляється й відхиляється (на підставі гаданої схожості з метою) від найкращої мети, суперечачи самій природі, а то діє якнайкращим чином раніше, ніж це встановлено природою. Отже, спершу треба розглянути питання про природні нахили й визначити їх згідно з природними (законами). І Арістотель продовжує:

> "Тут насамперед зрозуміло, що в даному випадку, як і в решті, початок дається народженням і що мета (цього народження), своєю чергою, є початком іншої мети. Для нас (людей) розум і свідомість —

мета, до чого прагне природний розвиток людини; тому ми й повинні народження людини та прищеплення їй звичок узгоджувати з цією метою".

Арістотель продовжує тему. І спочатку висуває твердження, що чеснотливі й заповзяті (в майбутньому) люди повинні мати до цього схильність, дану від народження, і перш за все тілесну, а не стосовно душі й бажань чи інтелекту. Потім він говорить про те, яким чином співвідносяться нахили: "Отже, коли..." Спочатку філософ твердить, що народження людини і звичаї треба підпорядкувати розуму й інтелектові. Потім з'ясовує, що нерозумне бажання є пізнішим, ніж інтелект у досконалій дії: "Далі: подібно до того..." По-третє, робить висновок, що спочатку треба подбати про нахили тіла, а не душі, нерозумних бажань, а не інтелекту: "Тому-то й турбота..." Отже, Арістотель твердить, що в усіх пов'язаних із метою випадках необхідно всі початки узгодити з нею, а відтак — між собою. Зрозуміло й те, як і в інших випадках, породжених природою або мистецтвом, що народження бере початок від певної засади, спершу недосконалої, і набуває розвитку в напрямі досконалості й мети. Метою такого роду є межі певного руху, що починається від певної досконалості. Тому-то в людини народження починається від чогось недосконалого і прямує до чогось досконалого й до мети. Межами і природною метою такого роду є розум та здоровий глузд у дії, не в потенції. Тож народження самої людини, її початки, прагнення й нахили слід узгоджувати із розумом та інтелектом і між собою. А потім Арістотель каже:

"Далі: подібно до того, як душа й тіло — два (первні, що становлять природу людини), достеменно так ми розрізняємо в душі дві частини: частину, що не має розуму, й частину, обдаровану розумом; і ці частини, своєю чергою, мають дві властивості, з яких одна — бажання, а друга — свідомість. І подібно до того, як виникненню тіла передує виникнення душі, так і частина душі, що не має розуму, утворюється раніше обдарованої розумом частини. І це зрозуміло на прикладах: стан збудження, вольові прагнення, а також вияви пристрастей притаманні навіть новонародженим дітям, тимчасом як розсудливість і мисленнєві здібності, природно, у них з'являються тільки з віком".

Філософ доводить, що незнання (як нерозумний первінь) при народженні йде попереду діяльного інтелекту, говорячи: тіло й душа — різні первні, адже тіло становить суть матерії та суб'єкта, а душа — суть дії; так, ми бачимо, що душа людини має дві частини, з яких одна містить суть руху та суб'єкта, друга ж — суть головної спонуки, тобто нерозумне бажання, що регулюється суттю (цієї спонуки). З них двох дві засади відрізняються числом. Перша — моральні чесноти, друга — інтелектуальні. Одні з цих — бажання, другі — інтелект або розум. Отже, як тіло, вияв народження, йде попереду душі, так і нерозумне

бажання (передує) інтелектові й розуму в дії. І це видно з того, що душа містить у собі властивість гніватися: адже воля і бажання притаманні дітям ще від народження. Інтелект же і розум у дії виявляється лише з віком. Хтось заперечить: мовляв, буває, що нерозумне бажання в людини не регулюється розумом само по собі; однак воно регулюється сутністю розумного. Але ж розумне (скажімо так) саме по собі існує раніше, ніж регульоване розумом. Тому те, що рухає, існує раніше, ніж те, (що приводиться в рух). Тоді просте передує складному, наприклад, білість білому. І можна додати до цього: коли ми говоримо про щось як існуюче раніше, маємо на увазі спочатку субстанцію, а потім досконалість. Відтак інтелект іде попереду бажання — як те, що рухає, передує тому, що приводиться в рух, а форма — природі. Однак у цьому випадку, з процесом народження, не так. Якщо матерія йде попереду (у виникненні) форми, то бажання може розглядатись як нахил, регульований розумом, тому виникає воно раніше, ніж інтелект чи розум, що визначають його. Коли ж (бажання являє собою) регульоване в дії, то воно йтиме слідом (за розумом), як складене (йде за) простим. Саме так, очевидно, на підставі міркування і розв'язується питання. А потім Арістотель говорить:

> "Тому-то й турбота про тіло має передувати турботі про душу, а потім, після тіла, слід потурбуватися про виховання нахилів, із тим щоб виховання їх служило вихованню розуму, а виховання тіла — вихованню душі".

Із мовленого Арістотель робить висновок, що турбота про тіло має йти попереду турботи про душу, а вироблення (правильних) нахилів (бажань) має передувати інтелектові. Подібно до того, як спершу треба шукати й розміщувати засоби, що ведуть до мети, а не саму мету, — так і тіло для досягнення мети треба підпорядковувати інтелектові й розуму, як доведено раніше. Нахили ж належать (до розуму), як матерія до форми. Отже, зрозуміло, що спочатку слід потурбуватися про тіло, а не про душу. Далі — про вироблення нахилів на підставі інтелекту, і з допомогою того й іншого подбати про все, що належить самій душі. Усі-бо частини душі й навички підпорядковуються досконалості на основі інтелекту. А далі Арістотель каже:

> "Оскільки законодавець від самого початку повинен дбати про те, щоб фізичні сили вихованців досягли найвищої досконалості, то передусім йому належить потурбуватися про шлюб та про риси, які мусять мати особи, що вступають до шлюбу".

Арістотель твердить, яким чином і з допомогою чого можна досягти чеснотливості. І спочатку — як досягається тілесна досконалість та

досконалість у бажаннях. Далі, на початку восьмої книги, він говорить, яким чином досягають досконалості в інтелекті й розумі: "Отже, оскільки..." У першому твердженні спочатку філософ припускає силогізм і порядок розгляду. Потім розвиває тему: "Вагітні..." У першій частині він твердить, що найкращий законодавець повинен спершу домагатися й визначати, яким чином і з допомогою яких засобів громадяни можуть досягти досконалості в будові тіла. Останнє залежить від добрих природних даних, а це, своєю чергою, пов'язане (що треба розглянути) із шлюбом — тобто віком (тих, хто бере шлюб) і часом (тривалості шлюбу), а також рисами (характеру) тих, хто зв'язує себе для подружнього життя. І Арістотель говорить:

> "Законодавець при цьому повинен мати на увазі самих наречених, а також їхній вік: наречені повинні підходити одне одному за віком, і їхня снага має бути однаково спроможною, а то вийде так, що чоловік у змозі породжувати дітей, а дружина не може вже народжувати, або навпаки: дружина спроможна народжувати, а чоловік не має снаги. Таке становище викликає взаємні докори і чвари".

Арістотель розвиває тему. Добре життя громадян, як мовилося, насамперед залежить від природних даних тих, хто народжується, а потім — від здатності жінки вчасно народжувати. По-третє: залежить від нормального харчування і прищеплювання звичаїв малятам. Спочатку філософ з'ясовує, яким чином діти можуть виховуватися для доброго життя в майбутньому. Потім він говорить про те, яким чином народжувати: "Що ж до..." Далі — про те, яким чином виховувати дітей: "Встановивши..." У першому твердженні спочатку він розмірковує, коли слід вступати у шлюбний зв'язок. Потім говорить про те, якими повинні бути у фізичному відношенні ті, хто бере шлюб: "Отже, про час..." У першому твердженні спочатку з'ясовує, в якому віці треба брати шлюб (чоловікові й жінці). По-друге, говорить про тривалість шлюбного життя: "Майже усього цього..." Стосовно першого, спочатку наголошує, що все це має відбуватись у певний час і в певному віці. Далі з'ясовує, в який час і в якому віці це слід робити: "Потім: законодавець..." Перший висновок філософ виводить із причини суперечок: із вікової різниці між тими, що беруть шлюб. По-друге, виводить твердження про заміщення дітьми батьків: "Потім: законодавець..." По-третє, говорить про те, що сприятливо впливатиме на майбутнє дітей: "Нарешті, повертаючись..." У першій частині він каже, що законодавець, дбаючи про майбутнє юнаків і дівчат, повинен видавати закони й постанови щодо шлюбу, визначаючи, в який час їм слід брати шлюб, відповідно до зрілості їх самих, — тобто тоді, коли вони досягають повної зрілості й здатності до народжування, — а також тривалість шлюбу, а саме: протягом якого часу він можливий із природного погляду, тобто тоді, коли він відповідатиме

періоду розквіту природних сил. (Для цього необхідні умови), щоб обоє (чоловік і жінка) мали природну снагу: аби, з огляду на тривалість їхнього життя, вони могли разом народжувати, а не виходило так, що потенції в них різні, тобто одне має снагу, друге ж — не здатне народжувати, чи навпаки. Таке буває внаслідок ранньої юності або глибокої старості, що призводить до (сімейних) чвар і розладу. Так, якщо люди беруть шлюб невчасно, коли одне може народжувати, а друге не може, — через вік виникають взаємні чвари. І тоді вони шукають іншого статевого акту, в чому немає смислу. Тому, аби уникнути чвар і розходжень, шлюб між ними повинен укладатись у відповідному для цього віці й з огляду на тривалість їхнього шлюбу. І Арістотель веде далі:

"Потім: законодавець мусить брати до уваги той час, коли діти мають заступати батьків, і не допускати надто великої різниці в роках між батьком і дітьми; інакше, з одного боку, почуття вдячності від дітей до своїх батьків утратить практичний сенс, а з другого — батьки не зможуть стати своїм дітям у пригоді. Але й не слід допускати, аби батьки й діти за віком були дуже близькі між собою: ця вікова близькість викликає неабиякі складнощі, бо, з одного боку, в такому випадку діти, майже ровесники своїх батьків, ставляться до останніх з меншою пошаною, а з другого боку — і в домашньому спілкуванні часто виникає багато приводів до сварок".

Отже, Арістотель наводить другий доказ, говорячи: укладення шлюбу у відповідному віці важливе ще й для того, аби діти змогли замінити у свій час батьків. Згідно із законом, батьки, природно, мусять дбати про своїх дітей, годувати їх і виховувати, аж поки вони досягнуть зрілого віку; достеменно так, коли батьки втрачають фізичну здатність до роботи, діти повинні доглядати їх, подаючи їм усе необхідне. Але, з одного боку, коли батьки народжують дітей у похилому віці, останні неспроможні допомогти їм, тим більше що вони у таких батьків будуть фізично слабкими. Отже, у похилому віці не варто брати шлюб через втрату природних даних, які з особливою силою виявляються саме в молодості. З другого ж боку, надто молоді батьки матимуть своїх дітей майже за ровесників, і ті менше боятимуться їх, чинячи, скажімо, якесь зло на їхніх очах. А ще вони часто заявлятимуть про свої права на все те, що стосується взаємних інтересів, оскільки не поступатимуться в цьому випадку силою; отож, коли син зажадає від батька допомоги в скрутну хвилину, той може висунути зустрічні вимоги, і навпаки. А далі Арістотель каже:

"Нарешті, повертаючись до нашого вихідного погляду, законодавець постійно повинен пам'ятати про те, щоб фізичні дані народжених дітей відповідали його (законодавця) намірам".

Філософ наводить третій доказ, твердячи: те саме можна показати на підставі вже висловлених міркувань, коли ми починали про це мову. Шлюб повинен укладатися тоді (в такому віці і в такий час), коли фізичні дані дітей найкраще відповідають досягненню чеснотливості й намірам законодавця (і, як видно, це вдасться, коли все відбуватиметься вчасно та у відповідному віці). Отже, найголовніша турбота (законодавця) у цій справі — (стежити за тим), аби шлюб укладався у визначений час. Він додає "майже", мабуть, тому, що один і той самий час не годиться для всіх через різноманітність природних умов. І Арістотель говорить:

> "Майже усього цього можна досягти, коли зважити на таку обставину: крайня межа статевої снаги у чоловіків сягає сімдесяти років їхнього життя, у жінок — п'ятдесяти; тому статеве співжиття повинне від самого початку відповідати вказаним межам".

Філософ намагається визначити, у якому віці можна народжувати дітей і що станеться, коли шлюб узято надто швидко і невчасно. Спочатку він припускає певні необхідні твердження, аби з'ясувати силогізм. Потім говорить: "З огляду на викладені..." — з чого робить висновок. У першому твердженні філософ спочатку торкається питання, якою буде крайня межа для народження. Далі показує, що ранні шлюби не сприятливі для народжування (дітей): "Ранні ж шлюби..." У першій частині він говорить: як і в решті випадків, період народжування дітей теж має свою крайню межу. Але у всіх випадках трапляється й так, що шлюб, взятий у відповідний час, може виявитися невдалим (про що йдеться у першій книзі "Про небеса і світ"). У чоловіків межа для народження визначена віком 70-ти років, причому у близькому до цієї позначки віці природна снага послаблена. І все ж у декотрих чоловіків ця межа вища, а в декотрих — нижча, через властивості самої матерії (тіла) та з інших причин. Здатність же жінки народжувати обмежена переважно 50-річним віком: (як бачимо), жіноча снага за природою триває менше часу від чоловічої. Тому, щоб уникнути незлагод у шлюбному житті, корисно взаємно послабити статеву снагу, коли вік подружжя наближається до вказаної позначки, порівняно з початковим періодом співжиття. І далі Арістотель каже:

> "Ранні шлюби несприятливі щодо дітей. В усіх тварин перший приплід від молодих батьків буває слабкий, народжуються здебільшого самиці, й до того ж низькорослі. Те саме спостерігається і в людей. І це підтверджується тим фактом, що у всіх державах, де поширені ранні шлюби, населення буває фізично слабосиле й дрібне".

Філософ доводить, що шлюб у ранньому віці шкідливий. І ділить (твердження) на чотири частини, згідно з чотирма логічними доказа-

ми, які наводить. Другий з них: "А ще під час пологів..." Третій: "А ще під час пологів..." Четвертий: "Причому фізичні сили..." Отже, спочатку він наводить перший доказ, пов'язаний з міркуваннями про народжування, говорячи, що шлюб у ранньому віці (чоловіків чи жінок) обертається шкодою для народжування дітей. І міркування слушне: в усіх-бо тварин малята, народжені в ранньому віці, слабкі й недосконалі, бо незрілість народжених походить від недосконалості природних початків (у надто молодих батьків), причому жіноча незрілість впливає на це частіше, ніж чоловіча. Новонароджені мають кволе тіло, оскільки природна здатність жінки (в такому віці) через нестачу тепла недостатня, і тому всі частини тіла не набувають викінченого вигляду, викривлюючись натомість від надмірного холоду й вологи, перетворюючись на свою протилежність. Далі: новонароджені від жінок (незрілого віку) бувають спотворені за формою, малого зросту. Розширення фігури вимагає значної кількості тепла, тому через його нестачу її розвиток уповільнюється. Те саме (що й про тварин) можна твердити про людей, і доказом цього є таке: в тих державах чи краях, де юнакам і дівчатам дозволяють брати шлюб і входити в промискуїтет, народжуються діти, дрібні за розмірами й недосконалі тілом, отже, меншою мірою придатні для військових справ. І Арістотель продовжує:

> "А ще під час пологів молоді жінки страждають більше, і дуже багато з них гине. Ось чому дехто пов'язує з цим фактом дану трезенцям відповідь оракула, яку тлумачать так, що у них багато молодих жінок гине внаслідок раннього заміжжя, а не "збирання незрілих плодів".

Філософ наводить другий доказ на підставі прикладу, говорячи, що жінки, вагітніючи в незрілому віці, під час пологів зазнають мук і дуже часто вмирають, то через скорочення членів, то через слабкість у силах. Наскільки-бо менше сил у людини для вчинення опору, настільки дужче відчуваються болі; адже бачимо, що один і той самий вантаж важче нести слабкішим. У молодших же (людей) (як ми припускаємо) менші фізичні сили, тому буває, що дужчі болі призводять до смерті. Ось чому стародавні греки тлумачили відповідь оракула (на запитання), як зарадити їхньому лихові, що в них багато молодих жінок помирало в молодості, в тому розумінні, що плід не набував свого кінцевого вигляду через незрілість. А потім Арістотель говорить:

> "І задля набуття стриманості корисно видавати заміж дівчат у трохи старшому віці, оскільки, вступивши у статеві зносини в ранній молодості, вони виявляють велику нестриманість".

Філософ наводить третій доказ, пов'язаний із чеснотливістю, твердячи, що статевий зв'язок у надто молодому віці дає менше користі,

тож вступати в нього треба у старшому віці. Дівчата-бо, звикши до статевих зв'язків у юності, стають нестриманими. Адже те, до чого вони привчені, — приємніше, і тому вони схиляються до приємнішого. А далі Арістотель каже:

> "Причому фізичні сили молодих людей, що вступають у статеві зв'язки у період дозрівання сімені, уповільнюються у своєму зростанні, мабуть, і в своєму розвитку, оскільки і для дозрівання сімені потрібен певний час, по завершенні чого це дозрівання припиняється".

Філософ наводить четвертий доказ, говорячи, що фізичні сили у чоловіка в незрілому віці внаслідок статевих актів (коли саме тіло розвивається) зменшуються і недорозвиваються. Перетравлена їжа — основа харчування, розвитку й народження. Сам же розвиток (у цілісному вигляді) пов'язаний у юнаків з необхідним для цього харчуванням і не залежить від зайвого, теж підпорядкованого народженню. І тому, коли вони часто вступають у статевий акт, те, що повинне переходити в розвиток, перетворюється на сім'я. Таким чином, завдається шкода розвиткові організму. Адже для досягнення зрілості новонародженим тваринам потрібен певний час, який може відхилятися від встановленого. Розвиток одразу уповільнюється, якщо їжа, необхідна для харчування, перетворюється більшою мірою, ніж це належить, на речовини для вироблення сперми. Недозріле тіло зазнає шкоди щодо своїх розмірів, оскільки відбуваються процеси усихання й охолодження. Відтак філософ говорить у книзі про причини довголіття. Часті статеві акти призводять до швидкого старіння; тому мул живе довше, ніж ті (тварини), які народжують його, — бо менше викидає сперми. У страусів-самців вік короткий, оскільки вони частіше вступають у статеві акти. Далі Арістотель говорить:

> "З огляду на викладені міркування, найкраще годилося б дівчатам брати шлюб у 18-річному віці, а чоловікам у 37-річному або й трохи раніше. При взятті шлюбу в цьому віці фізичні сили подружжя будуть у розквіті, і такий розрахунок дуже добре збігатиметься для подружжя з тим віком, коли їхня статева спроможність припиняється. А ще й час, коли діти вступлять у самостійне життя, якраз припаде на ту пору, — діти будуть у періоді свого розквіту, з умовою, звичайно, що шлюб виявиться плідним. Тимчасом як батьки, наблизившись до 70-річного віку, підупадуть на силі".

Арістотель робить висновок, у якому віці зручно брати шлюб, твердячи, що, із вказаних причин, крайня межа шлюбного життя для чоловіків — 70 років, для жінок — 50 чи близько цього; в багатьох випадках подружжю корисно не мати (взаємно) статевої спроможності (що й доведено раніше): статеві акти під час дозрівання тіла шкідливі. Фізичні сили жінок переважно набувають дозрівання у 18 років (чи близько цього), чоловічі ж у 30 (із невеликою поправкою в

один чи другий бік). Отже, одружуватися корисно тоді, коли жінці виповниться 18 років чи близько цього, чоловікові ж — 36 або близько цього. В такому випадку вони одружуються у зрілому віці (у фізичному або статевому відношенні); потім шлюб у принагідну пору сприяє нормальному народженню дітей: що зріліший вік пошлюблених, то досконалішим буде новонароджений. Далі діти заміняють батьків, досягши зрілості, коли батькам виповниться: матері 36—54 роки, а батькові 54—72 роки, тобто коли останні підупадуть на силі. Тут треба розуміти й таке: хоча чоловіки й жінки належать до одного й того самого виду, однак тривалість життя в них неоднакова, вона не відповідає суті їхнього виду як чогось загального, а фізичним можливостям, які значно більші у чоловіків, ніж у жінок, через надмірну кількість тепла (в чоловічому організмі). І в них досконаліша тілобудова для засвоєння інших якостей, тому тривалість життя у чоловіків значно довша за природою, ніж у жінок. Відтак для свого дозрівання вони потребують довшого періоду (такою мірою, якою їхня зрілість досконаліша). А втім, через спотвореність матерії може траплятися навпаки. Встановлені філософом межі (18 років для жінок, 36 — для чоловіків) мають, на його думку, підстави з багатьох сторін. По-перше, у такому співвідношенні (2:1) чоловічий організм природно перевершує жіночий у фізичній силі. Хтось, однак, закине: мовляв, вступати до шлюбу треба не з огляду на це (тобто на вік), а насамперед на надмір статевого сімені, що має місце значно раніше, ніж це визначає філософ, тобто в період юнацької зрілості. А ще він, говорячи про це, користується положеннями закону про шлюб, які визначають вік тих, хто одружується: жінки (мають право на це, починаючи з 18 років, чоловіки — з 36-ти). Відтак розуміймо, що філософ керується тут (ведучи мову про нормальну фізичну зрілість пошлюблених і стан новонароджених) поняттями про державне благо. За його словами, фізична зрілість зумовлює і статеву спроможність, тому треба, щоб не було заподіяно якоїсь шкоди під час дозрівання організму через надмір викидів сперми або чогось такого, і щоб особи чоловічої статі досягли кращого розвитку (тілесного), народжуючись від розвиненіших у фізичному (а відтак і духовному) відношенні батьків, і щоб нормальна будова тіла сприяла такому ж душевному станові, внаслідок чого вони дужче прагнутимуть до чеснотливості й політичної діяльності. Звичайно, бувають випадки, коли щось у чомусь корисно вчинити повільніше або швидше, себто розвиток організму набуде прискорення чи уповільнення, — скажімо, коли уникати розпусти з чужинцями абощо. Хоч у декого викид статевого сімені відбувається раніше, і з цього виходить, що таке явище покращує або полегшує здатність до породження (дітей); от як, приміром, встрявання в суперечку (не полегшить і не покращить справи), так

само й тут: чийсь перехід від недосконалого до досконалого раніше від звичайного навряд чи дає змогу досягти цієї досконалості. Наприклад, хтось може грати на кіфарі певним чином, але це не означає, далебі, що він грає пречудово, скорше навпаки. Отже, передчасне й народжує незріліше, а те, що робиться пізніше, — зріліше. Так само і в справі з народженням (як говориться у дев'ятій книзі "Метафізики"). Закони не визначають, що найкращий шлюб у 12 років для жінки і в 14 для чоловіка, тобто в період дівчачої і хлопчачої зрілості, але припускають, що це може статися; тобто це ґрунтується на підставі загальних і логічних міркувань або приймається як неможливе. І Арістотель продовжує:

> "Отже, про час укладання шлюбу вже сказано. Що ж до найбільш підходящої для цього пори, то, як показує досвід (і ми можемо це визнати), зима — найкращий час для вступу в шлюб. Подружжя, до речі, мусить у питанні про статеве життя дослухатися настанов лікарів і натурфілософів, оскільки перші можуть дати належні поради щодо розвитку фізичних сил, а останні можуть повідомити про вітри, причому більше вихваляючи північні, а не південні".

Філософ стверджує, що добрий шлюб залежить ще й від клімату і погоди. Це треба розуміти так: гарні якості в маляти розвиваються від добрих природних основ, які, своєю чергою, зазнають певного впливу кліматичних умов. Про це пише і Порфирій. А клімат пов'язаний з порами року та вітрами. Ось чому, розглядаючи питання про природні основи, треба пов'язувати їх із кліматом, зміною пір року й вітрами. Відтак він твердить, що, з огляду на всі ці моменти, зима — найсприятливіша пора для укладання шлюбу. Через холод пори (в організмі) закриваються, затримуючи тепло всередині, завдяки чому фізичні сили набувають міцності. Влітку ж навпаки: організм діє відкрито, віддаючи тепло. Більша ж кількість тепла та кращі фізичні сили сприяють статевим актам, внаслідок чого народжуються (діти). Звичайно, у цій справі слід радитися із так званими натурфілософами та лікарями. Так, останні дадуть цінні вказівки щодо пір року й залежності від них фізичних сил. Натурфілософи запевнятимуть, що північні й східні вітри кращі за південні й західні для розвитку організму (достоту як раніше було сказано про розташування міста). А потім Арістотель говорить:

> "Стосовно ж того, які фізичні дані батьків можуть бути найкориснішими для народжуваного потомства, то докладніше це питання можна з'ясувати в книзі про педономію. Проте, в загальних рисах: для здоров'я і сили чоловіка як батька зовсім не треба мати фізичну міць атлетів; з другого ж боку, не годяться тут і люди з надто ніжною статурою, неспроможні виконувати важкі роботи; тут слід дотримуватися середини (між двома крайнощами)."

Філософ роз'яснює, які фізичні сили повинні мати ті, хто бере шлюб. І спочатку говорить про кількісний бік справи. Далі порівнює з гімнастикою: "Організм..." У першій частині він стверджує, що усім, хто бере шлюб, необхідно й корисно мати дані, які стосуються педономії (образно кажучи, досить і того, про що говориться тепер). Зрозуміло, що фізичні сили атлетів (а вони в них неабиякі) — це не свідчення досконалості організму, насамперед через надто великі його розміри і, внаслідок розширення фізичних частин тіл, значну втрату статевої снаги й тепла. Та й з огляду на здоров'я, а отже, й на розвиток інтелекту і розуму, (атлетизм навряд чи корисний багатьма сторонами). Не кажучи вже про те, що для громадянського об'єднання і (його доброго існування) потрібен добрий стан як організму, так і душі. З другого боку, і недосконалість, і хворобливість організму потребують особливого догляду, тому й цей варіант можна відкинути (як не найкращий для шлюбного життя). Прийнятнішим буде скорше середній варіант — тобто бажаніше для об'єднання, коли людина наділена фізичними й розумовими якостями в середніх розмірах, тоді й новонароджені успадкують ці властивості, що теж бажано. А далі Арістотель каже:

> "Організм (громадянина) повинен бути витривалим до праці, але не завдяки виснажливим вправам, і цей розвиток має бути не однобічним, як буває з атлетами, а пов'язаним із діяльністю вільнонароджених людей. Це стосується однаковою мірою як чоловіків, так і жінок".

Отже, Арістотель міркує, які властивості необхідні організму для працездатності, твердячи: для доброго розвитку організму людина повинна мати гарну статуру й витривалість, чого можна досягти фізичними заняттями, мета яких — розвиток фізичних властивостей і вироблення тепла, що виділяється завдяки рухливим вправам. Проте не треба вдаватися до непосильних занять, бо тоді ослаблюються фізичні сили. Тому необхідно вправлятися чи працювати не тільки в якійсь одній царині (як, наприклад, атлети вправляються з метою перемогти на змаганнях), але в багатьох різних сферах, з якими пов'язане життя громадян і вільнонароджених. Отож достойний громадянин повинен для своєї ж користі вправлятися у багатьох заняттях, тоді він з більшою легкістю і приємністю працюватиме. Вказане стосується і чоловіків, і жінок, однак (зазначимо) заняття повинні бути підходящими для кожної статі (чоловічої і жіночої) окремо. І Арістотель говорить:

> "Вагітні жінки також мають стежити за своїм організмом; вони не повинні байдикувати, їсти щось важке для перетравлення. Щодо першого, то законодавець може легко цьому посприяти, видаючи відповідні приписи: ходити у певні дні для виконання релігійних обрядів на честь божеств, що допомагають у пологах. Духовне життя

(вагітних жінок), на противагу їхньому фізичному життю, має бути спокійним: адже плід, який вони носять у собі, бере живлення від жінки так само, як рослини живляться від ґрунту, з якого вони виростають".

Арістотель стверджує, що треба турбуватися про вагітних жінок, кажучи: законодавець повинен подбати про організм вагітних жінок. Адже народжувані діти підтримують своє існування, беручи від жінки їжу, яка в утробі надходить через призначені для цього судини. Як, приміром, рослини з допомогою коріння беруть від землі поживні речовини, так і дитина бере їжу в жіночому організмі, з необхідності розміщуючись (в утробі) відповідно до розташування їстівних сполук, якими вона харчується головним чином на початку. І тому для здорового покоління корисно потурбуватися про нормальну діяльність організму жінки, а надто про те, щоб від надмірного сидіння він не втратив рухливості, як це часто трапляється з жінками, бо через відсутність тепла й вологи у них буває погане травлення їжі; відтак оніміння (організму) передається і на плід в утробі. Потім: не можна допускати, щоб харчування було низькоякісним, бо тоді тільки видається, нібито шлунок чимось наповнюється. Далі: легке травлення сприяє загальному посиленню організму. Тому жирів у їжі повинно бути мало, або ж краще обходитися без них. Ущемлення жінки легко можна позбутися, коли законодавець видасть постанову про те, що народжувати дітей — почесна справа: вони уникатимуть безплідності (як це робили стародавні). Далі: треба щоб жінки робили прогулянку щодня або, скажімо, двічі-тричі на тиждень до якогось оракула, аби пошанувати богів, що допомагають під час пологів. Кажуть, що стародавні народи вважали богів помічниками у цій справі, уявляючи їхні наднебесні тіла чи якісь сили всередині людини. Нарешті, для нормального розвитку дітей слід доручати жінкам якісь неважкі роботи. А немовлятам, котрих одразу беруться виховувати, корисне споглядання; тому працювати породіллям багато не слід, щоб мати, зайнята безперервною роботою, не відволікалася від виховання, а втома не перешкоджала спогляданню. Адже необхідно, щоб пов'язана з інтелектом мисленнєва діяльність зосереджувалася на суб'єкті, який не повинен перевтомлюватися. А потім Арістотель каже:

> "Щодо питань, пов'язаних із "нехтуванням" новонароджених дітей та їхнім голодуванням, то нехай чинним буде той закон, що жодної калічної дитини годувати не слід. Що ж до числа дітей, то у випадку, коли встановлені звичаї забороняють нехтування когось із новонароджених, воно й не повинне мати місце".

Отже, Арістотель розмірковує, яким чином треба дбати про дітей, і стверджує, що з однаковою турботою ставитись до всіх дітей не слід — через їхню недосконалість або надмірну кількість. Спочатку він

торкається питання, як треба ставитись до калік і до зайвих. Потім говорить про те, яким чином треба виховувати дозрілих і необхідних для об'єднання дітей: "Коли ж діти..." У першому твердженні філософ вказує, яким чином треба ставитися до калік. Потім — як треба ставитись до дітей, число яких перевищує необхідну кількість: "Адже кількість..." У першій частині говорить: деякі діти бувають із недостатньою розумовою здатністю або з тілесними вадами, тому вони дають менше користі для дій інтелекту і для держави. Отже, законодавець повинен видати закон, згідно з яким таких дітей недоцільно годувати; тобто вони не варті тієї турботи, що треба виявляти до фізично й розумово здорових. Такий закон має певну мету: що дужче пов'язаний (з метою) новонароджений, то більше уваги треба приділити йому, і навпаки. Так, зрештою, ми бачимо, що природа більше турбується про досконалих. Здорові фізично й розумово діти більше пов'язані з досягненням мети, тому про них і треба більше турбуватися. Каліки (у фізичному й розумовому відношенні) якимось чином пов'язані з метою (людського життя), але не такою мірою, щоб виявлялася досконалість. Тому, звичайно, треба подбати й про них, але не однаковою мірою, як про досконалих (фізично і розумово). Отже (кажучи загалом), наскільки кожен новонароджений пов'язаний з метою, так треба й піклуватися про нього. Тут ідеться про мету людського життя, яку має на увазі філософ. І Арістотель продовжує:

> "Адже кількість, що народжується, суворо визначена. Коли ж у подружжя має народитися дитина понад установлене число, то треба зробити викидня, перш ніж зародок цілковито визрів; злочином проти Бога й державних настанов буде вчинення викидня, коли зародок уже повністю дозрів".

Філософ повчає, що треба робити, коли майбутня дитина буде понад установлену кількість. Це розуміймо так: держава — самодостатнє об'єднання, тому громадяни як самодостатність теж не повинні жити в бідності; отже, в державі остерігаймося бідності; (а це можливо), коли розділити всю спадщину батьків, якщо є багато дітей і спадкоємців, унаслідок чого кожен із синів стане убогим, особливо в третьому або четвертому поколінні, що ми й бачимо насправді. Проте філософ не схвалює закону чи звичаю про те, щоб батьківська спадщина переходила до сина: по-перше, тому, що старший у сім'ї — один, молодших же багато, і тоді вийде так, що більшість вільнонароджених будуть скорше бідними, а не багатими. По-друге, маючи володіння, вони є частиною держави; не маючи ж їх — вони не належатимуть до розряду громадян (як і сказано раніше). Тому, коли молодші сини не успадкують чогось від батьків, то більшість їх не матимуть права громадянства і будуть вигнані з держави. По-третє, молодші сини, як і перші, можуть мати добрі фізичні дані та здатність

учинити щось велике. Не маючи можливості діяти згідно із своїми здібностями, вони вдаватимуться до бунтів, грабежів, розбою, вбивств, приставатимуть на бік ворога. Звичайно, все це виходить за межі здорового глузду. Отже, припустивши, що всі повинні мати частку в спадщині, філософ спершу пропонує, для уникнення зайвої кількості дітей, закон чи звичай, що має місце у деяких народів. Потім наводить свідчення з цього питання, відповідно до завдання, яке ставить перед собою: "Встановивши..." У першій частині він говорить, що для уникнення зайвої кількості дітей закон чи звичай у деяких народів забороняє залишати когось із немовлят понад установлене число, мотивуючи це тим, що добробут громадян залежить від певної кількості їх: у разі перевищення її (від визначеного числа) держава зубожіє. Оскільки ж знищувати дітей — суворий захід, то філософ заявляє, аби пом'якшити провину, що жінки, котрі мають народжувати (зайвих) дітей, повинні робити викидня, причому ще до того, як визріє плід в утробі. Робити ж аборт після визрівання плоду вважається убивством і злочином. Отже, Арістотель не стверджує, ніби робити викидня — його особиста порада, а спирається на закони, чинні в деяких народів. І (не говорить про те), що доцільно робити аборт узагалі: оскільки в деяких народів заведено вбивати зайвих дітей, то він радить чинити це раніше ніж визріє плід. Хоч дія ця сама по собі не є доброчинною, але містить менше зла. А потім Арістотель говорить:

> "Встановивши початковий вік для чоловіка й жінки, від якого вони можуть брати шлюб, треба визначити і той крайній вік, до якого їм годиться виконувати в інтересах держави їхні подружні обов'язки. Адже діти старих батьків, як і діти надто молодих, з'являються на світ недосконалими і у фізичному, і в інтелектуальному відношенні, причому (діти) батьків-перестарків — слабкими. Тому (краще за усе визначити цю крайню межу), узгоджуючи з інтелектуальним розквітом здібностей людини. Ця пора у більшості людей, як кажуть декотрі поети, що вимірюють людське життя "седмицями", збігається з п'ятдесятирічним віком. Таким чином, хто переступив цей вік на чотири-п'ять років, той повинен відмовитися від народжування дітей".

Отже, Арістотель наводить свідчення, пов'язане із своїм завданням, беручи до уваги визначений для народження вік. Тут він вирізняє три моменти. Спочатку говорить, яким чином визначається вік, коли можна народжувати, водночас уникаючи зайвої кількості дітей. Із чого робить висновок, що статеве поєднання поза встановленим віком з метою народжування дітей — недоцільне: "І видається..." Далі говорить про те, що неприпустимі якісь побічні зв'язки: "Стосовно ж побічних..." У першій частині філософ зазначає: початковий вік чоловіка й жінки для (вступу в шлюб) і народження дітей — відповідно 37

і 18 років. Крайня ж межа — 70 і 50 років. Однак необхідно визначити середні межі, коли можна народжувати дітей, і водночас для зменшення народжуваності обмежити цей вік. Зрозуміло, що діти 70-річних батьків і 50-річних матерів недосконалі тілом та інтелектом через послаблення фізичних сил у тих, хто народжує, причому в оберненій пропорції. Так само й діти надто молодих батьків дуже кволі тілом від слабкості фізичних сил (у батьків). За твердженням філософа, в цьому (середньому) віці у них відбувається виділення тепла, і вгамовано почуття, й багато іншого (недосконалого) усунуто з часом. У них інтелект досягає належного стану, душа заспокоєна, керується досвідом і розсудливістю, як мовиться у сьомій книзі "Фізики". Це стосується більшості випадків. Тому й визначено цей вік для народження. Зрозуміло й те, що дехто з поетів позначає це седмичним числом, маючи на увазі період розквіту здібностей людини. Отже, у чоловіка він збігається з 37-55-ти, а в жінок — 18-37-літнім віком. Саме в цей період кожна із статевих груп досягає природної досконалості. Відтак народжуються здорові діти і в меншій кількості. А далі Арістотель каже:

> "І видається, можна продовжувати співжиття лише в інтересах свого здоров'я чи з якоїсь іншої, подібної причини".

Філософ робить висновок, що народжувати дітей поза визначеними межами не слід; співжиття можна продовжувати задля власного здоров'я або заради якоїсь іншої мети. Трапляється, інколи в посудині насіяно забагато насіння, що, природно, ускладнює зростання рослин, (тому зайві) вириваються; так само і з тілом. Зайву масу сімені там чи в якихось інших частинах тіла скидають із допомогою коїтусу і цим полегшують природний розвиток, що сприятливо позначається на здоров'ї. І Арістотель говорить:

> "Стосовно ж побічних зв'язків чоловіка або дружини, то такі зв'язки ніде не вважаються пристойними, поки існує те, що називається законним шлюбом. І якщо буде викрито когось у злочинному зв'язку впродовж часу, коли можна народжувати дітей, то винуватець має відповідати за це як громадянин, відповідно до існуючого положення".

Отже, Арістотель заявляє, що таке поєднання не повинне відбуватися в якихось побічних зв'язках. Це розуміймо так: статеві зв'язки між чоловіком і жінкою, котрі перебувають у шлюбі, природні й мають на меті народжування дітей, їх годування й виховання. Але для цього потрібна взаємна згода, і не через якийсь невеликий проміжок часу, а коли вони фізично й інтелектуально визріли. Так, особа чоловічої статі стає зрілою в 37-літньому віці, що вже зазначав філософ, тому, вступивши до шлюбу в цьому віці, вона як батько буде старшою за народженого на 37 років. Ще через стільки ж років (у

74-річному віці) для неї характерна природна старість і нездатність народжувати, чоловік наближається до своєї кончини. Тож зв'язок чоловіка й жінки протягом усього життя визначено природою, і служить він вихованню зрілого потомства. Усякі статеві зв'язки поза цим — неприродні. Тому філософ і твердить: мовляв, закон повинен не допускати якихось побічних зв'язків; коли ж допускається, що хтось має доступ до певного зв'язку, який за своїм змістом не є розпустою, а після змішання ті, хто вступив у зв'язок, не залишаються разом через незгоду в питанні про виховання дітей, — це породить зло, і потомство не досягне досконалості. Отже, ніяких побічних зв'язків, окрім шлюбних, не слід допускати. Адже це негативно позначиться на потомстві, що виростатиме в непевності й зазнаватиме несправедливості. Особливо таке неприпустиме в період найбільшого розвитку дітей, бо тоді можливі відносно них непоправні помилки. Коли ж хтось виявиться таким, (що чинить подібне), його треба покарати відповідно до вчиненого ним гріха (навіть відшмагати, як говорить філософ в одному місці). Тим більше що з цим пов'язана несправедливість, і особливо тоді, коли вік (чоловіка й жінки) припадає на народжування дітей. І Арістотель провадить далі:

> "Коли ж діти з'явилися на світ, то дуже важливо поміркувати над тим, які харчі потрібні для зміцнення їхніх фізичних сил. Спостереження за тваринами і тими племенами, які ставлять своєю головною турботою розвиток у собі войовничої вдачі, свідчать, що годування молоком зміцнює фізичні сили дітей, і що вина, яке спричиняє захворювання, треба (під час годування дітей) уникати взагалі".

Філософ міркує, яким чином треба піклуватися та оберігати дітей після їхнього народження. І спочатку торкається початкового періоду їхнього життя, що триває до третього року. Потім радить, що робити в наступну вікову пору, до п'яти років включно: "Далі, в наступну..." По-третє, роз'яснює, як турбуватися про дітей наступної вікової групи, 5-7-річного віку: "Коли ж мине..." У першому твердженні Арістотель спочатку вказує на те, чим слід годувати дітей. Далі говорить про розвиток фізичних сил і прищеплення звичок: "А ще в такому..." У першій частині він твердить: коли діти з'явилися на світ з материнської утроби, зрозуміло, треба визначити, яке харчування необхідне для розвитку тіла й решти частин. Їжа-бо, перетравлюючись, переходить у фізичні сили. Так, запах корму ми відчуваємо у молоці, а вина — в оцті; сила ж від молока міститься в крові, що утворюється від нього. З другого боку, як властивості чоловіка й жінки від поєднання залишаються в суміші, хоч і руйнуються за формою, так і властивості того, з чого породжується щось інше, залишаються якимось чином у цьому породженому: воно-бо зазнає впливу природних дій, протилежних за змістом. Зрозуміло, отож, на

прикладі живих істот і різних племен, що турбота про потомство полягає ось у чому: для доброго стану здоров'я і розвитку фізичних сил дітям необхідне у великій кількості молоко. Багато живих істот годують певний час новонароджене потомство молоком. Як твердить Арістотель, (те саме стосується і племен, де особливо дбають про дітей). Годування у цей період — головна турбота, і в цьому її зміст і форма — одне й те саме. Тому, наскільки їжа схожа на те, з чого породжується інше, настільки вона корисніша для годування. Молоко ж дуже схоже на менструальний процес, завдяки чому народжується дитина. Надмір-бо їжі призначений природою саме для менструацій: (перетравлюючись), вона надходить до грудей і забілюється в молоко. Тому й найкраща їжа для новонародженого — молоко. І більшою мірою материнське, ніж тваринне; до того ж ліпше з материнських грудей, ніж чиїхось, оскільки молоко матері краще за природними якостями. Виходячи з цього, Авіценна каже, що в уста немовляти годиться вкладати грудні соски, аби уникнути будь-якої шкоди. Власне материнське молоко не годиться давати дитині одразу ж після її народження, а лише тоді, коли комплекція (тіла) набуде після пологів звичного стану. Не можна давати малюкам вина, бо це може спричинити захворювання, оскільки воно здатне до випаровування внаслідок тепла й вологи, тому вражає верхні частини тіла (легені, бронхи тощо). Особливо ж це шкодить голові, бо, коли дитина п'є, звідти випаровується значна кількість тепла. Через це закриваються пори й дихальні канали, внаслідок чого виникає епілепсія, інші захворювання — наприклад, почервоніння. Не варто давати вина й матерям-годувальницям (про що твердить Арістотель), принаймні споживати його можна у зовсім невеликій кількості, до того ж розбавлене водою. А потім Арістотель каже:

> "А ще в такому юному віці корисно розвивати рухливість. Аби уникнути пошкоджень тіла, тепер деякі племена користуються механічними пристроями, що запобігають різним вивихам у дітей".

Філософ з'ясовує, яким чином слід турбуватися про рухливий спосіб життя дітей і прищеплення звичок. І спочатку радить, чого їх треба навчати. Потім висловлюється щодо холодних кліматичних умов: "Корисно також..." У першій частині він говорить, що дітей одразу після їхнього народження необхідно привчати до рухливості як великих, так і незначних частин тіла, скажімо, рук, ніг тощо. Постійна рухливість посилює виділення природного тепла в організмі. Віддаючи зайву вологу, тіло просушується і міцнішає. Авіценна додає, що разом із рухом треба подбати і про музику, звуки якої тішать слух (причину цього розглянемо згодом). До того ж, аби органи тіла через спливання зайвої вологи не втрачали заданої (природою) форми, деякі народи зазвичай користуються механічними пристроями, з

допомогою чого фізичні частини немовби зв'язуються і не піддаються спотворенням. Так, вони користуються колисками для того, щоб тіло розвивалось у правильному напрямі, і круглою шапочкою, щоб голова формувалася належним чином. У цьому віці слід випростувати органи тіла: ті, що призначені для розширення, розширювати, а ті, що для звуження, — звужувати, аби надати фігурі належної форми; руки й лікті підводити до колін; гомілки й куприкові кістки обв'язувати; голову ж, одягнувши круглу шапочку, закривати. В таких умовах дитина добре себе почуватиме і буде здатною до рухів, мов воскова фігура. А потім Арістотель говорить:

> "Корисно також ще від юних літ привчати дітей до холоду: це чудовий засіб і для здоров'я, і для гарту у військових справах. Тому-то в багатьох варварських племен існує звичай купати немовлят у холодній воді, а, наприклад, галли закутують дітей у легкі ковдри. Взагалі, все, до чого можна привчати дитину, краще робити "від самих пелюшок", але привчати поступово. Та обставина, що в організмі дітей міститься більше тваринного тепла, чудово сприяє привчанню їх до холоду".

Отже, Арістотель стверджує, що дітей треба привчати до холоду: помірний холод добре загартовує дітей у ранньому віці. Це корисно як для здоров'я, так і для майбутніх військових занять. Привчені від юних літ переносити холод, вони не зазнаватимуть труднощів у зрілішому віці, скажімо, коли виникне необхідність узяти участь у військових заняттях: тоді вони меншою мірою потерпатимуть від хвороб. А ще від перенесеного холоду в їхньому організмі збільшиться кількість тепла, й тіло набуде міцності. Тому в багатьох варварів існує звичай, згідно з яким новонароджених обливають холодною водою. В інших закутують у холодні ковдри (наприклад, у західних галлів). Кажучи в загальних рисах: усе, чим можна дітей загартувати, краще робити із самого початку, коли організм у них піддатливий. Адже неабияке значення має для дитини привчання до чогось, тому краще привчати її до всього (про що мовить Арістотель у першій книзі "Етики"). І Арістотель підсумовує:

> "Ось такі й подібні турботи виникають щодо дітей ще в зовсім ранньому віці".

Арістотель говорить про наступну, другу вікову групу і стверджує, що для перенесення холоду корисно привчати дітей ще в ранньому віці спершу переносити помірніший холод, згодом більший і більший, аби зміцнити організм; це саме стосується й спеки та решти обставин. Однак треба остерігатися, щоб організм не зазнавав надмірного холоду абощо. Адже (зважаймо), що організм у дітей через тендітність і м'якість може привчитися до будь-чого, що не впливає на нього надмірно шкідливо (скажімо, не занадто суворий холод). Отже, у

цьому віці найкраще виявляти турботу саме в такий спосіб. А потім Арістотель каже:

> "Далі, в наступну вікову пору, до п'яти років, коли, зрозуміло, не годиться навчати чогось дитину чи обтяжувати її якоюсь роботою, що могла б завадити її зростанню, треба дозволяти їй рухатися стільки, скільки необхідно, аби організм не бездіяв. З цією метою слід забавляти дитину, відповідно до її віку, різними заняттями, а також іграми, причому ігри мають відповідати гідності вільної людини, не повинні надто втомлювати дитину чи бути зовсім непристойними".

Філософ розмірковує, яким чином треба піклуватися про дітей у наступному віці, що починається від трьох років. І тут спочатку веде мову про те, чого слід навчати. Потім про те, чого слід остерігатися: "Зовсім небезпідставно..." Спочатку він стверджує, що в цьому віці треба привчати до певних рухливих занять. Потім говорить про те, що стосується слуху: "Щодо розповідей..." У першій частині Арістотель зазначає, що в наступній віковій групі, яка триває від трьох до п'яти років, коли ще про навчання чи виховання через ніжність організму й незрілість фізичних сил говорити рано, як і про всяку важку роботу, що може порушити розвиток організму, — в такому віці слід привчати дітей до незначних рухливих занять: внаслідок нагрівання організму волога випаровується, й тіло робиться діяльним. Рухливі заняття — це певні дії, ігри, причому ігри повинні прищеплювати дітям риси не рабів, а вільнонароджених. Так само не треба перевтомлювати дітей (забавами чи іграми) або насильно примушувати їх до цього, щоб фізичні сили у своєму розвитку не спотворювалися. І Арістотель говорить:

> "Щодо розповідей і казок, слухати які доцільно в такому дитячому віці, то подбаймо про їхній добір; і це обов'язок тих посадових осіб, котрі називаються педономами. Все це немовби готує дитину до наступних занять, тому й ігри дітей мають наслідувати те, чим вони займатимуться згодом усерйоз".

Філософ з'ясовує ще одне, чим корисно займатися в цьому віці, — усім тим, що стосується слуху, — і радить вправляти дитячий слух невеликими розповідями й казками, корисними для розвитку їхнього мовлення й мислення. А про це нехай потурбуються органи влади, добираючи відповідні й досконалі за змістом твори. А ще, слід мати на увазі: все, до чого привчиться дитина у цьому віці, — до рухливих занять, діяльності, ігор, слухання оповідань і казок, розвитку уяви, — все це є тим шляхом, по якому дитина просуватиметься далі, тобто розвиватиме свої навички і вміння. І до чого вона привчена спочатку, до того й прагнутиме згодом, бо ж набуте і засвоєне приємніше. І Арістотель продовжує:

"Зовсім безпідставно забороняють декотрі законодавці дітям голосні вигукування й плач — і те, й те сприяє їхньому зростанню та певним чином є для них немовби гімнастикою: затримування дихання розвиває силу при роботі, а це буває з дітьми, котрі кричать".

Філософ веде мову про те, що́ дітям безпідставно забороняється. І спочатку запевняє, що стримувати дітей від плачу — безпідставно. Потім роз'яснює, якого оточення повинні уникати діти: "Педономи повинні..." Отож спершу він говорить, що декотрі громадяни чи законодавці безпідставно у своїх постановах або законах постановляють стримувати дітей від плачу, — адже це означає затримувати дихання. Плачучи, дитина посилює і змінює роботу дихальних органів. Затримуючи повітря, вона зосереджує його всередині, зміцнює органи. Скупчення ж фізичних сил посилює їхню роботу при розсіянні. Отже, сильне дихання має значення для розвитку організму тощо. А потім Арістотель говорить:

"Педономи нехай стежать за тим, як діти проводять час, а також за тим, щоб вони якомога менше перебували в оточенні рабів; у цьому віці, тобто від п'яти до семи років, діти повинні виховуватися в домашній обстановці. Зрозуміло й те, що діти не повинні ні чути, ні бачити нічого з того, що не відповідає гідності вільнонародженої людини".

Тут філософ спочатку вказує на те, від якого оточення і від чиїх очей треба відводити дітей. Потім виправдовується за намір полишити розгляд цього питання з огляду на його зрозумілість: "І вони, далебі..." Далі відкидає протилежну думку: "Зрештою, можливо..." У першому твердженні він спочатку остерігає від спілкування з рабами. По-друге, говорить про непристойні розмови: "Та й узагалі..." По-третє — про виставлення нікчемних зображень: "Отже, якщо ми заборонимо..." У першому твердженні йдеться про те, що вихователі дітей, у чиї обов'язки входить стеження за їхніми діями, повинні подбати і про правильний добір засобів виховання. Перш за все, вони самі повинні бути немовби правилом для вихованців, тобто регулювати їхні нижчі, невпорядковані сили; тому на вихователів покладається надати цим силам розумного значення. А ще вони повинні стежити й за іншим: щоб діти в такому віці якомога менше спілкувалися з рабами. Адже в цьому віці, аж до семи років, вони неминуче стикаються з ними в домашній обстановці і приймають їжу в приміщенні, де перебувають раби. Спілкуючись же з рабами, слухаючи їх і бачачи, як вони говорять і діють, діти набувають певного нахилу до рабського мислення й рабських дій. Перейнявши від них певні звички (саме у цьому віці), вони згодом із великими труднощами позбуваються їх, оскільки засвоєне завжди приємне, й вони схиляються до цього. А далі Арістотель каже:

"Та й узагалі законодавець нехай усуне з держави всяке лихослів'я, тому що з поганої звички лаятися розвивається і схильність до вчинення проступків. Особливо не допускаймо лихослів'я в середовищі молоді: треба, щоб вони не говорили самі й не чули від інших чогось подібного. Коли ж усе-таки виявиться, що хтось говорить або робить заборонене, то вільнонароджену людину, але ще не прийняту в сиситії, треба відшмагати, а якщо вона вже старша за віком, — позбавити її громадянських прав, бо такі провини притаманні тільки рабам і несумісні з гідністю вільнонародженої людини".

Тут філософ виводить тезу, мовляв, остерігаймося лайок, і говорить, що законодавець повинен потурбуватися, аби в державі не точилися непристойні розмови, особливо про фізіологічні поняття тощо, бо вони позбавлені смислу й честі. Адже, коли хтось легковажно вилається, його слова підхоплять інші: часто-бо якась ганебна лайка входить у свідомість людини, і в неї з'являється нахил учинити подібне. Особливо (попри всезагальність і обов'язковість закону) не можна допускати до цього юнаків чи вести подібні розмови у їхній присутності, щоб вони не вживали таких слів, не чули від інших чогось такого. Адже все, що вони чують, бачать або ж люблять у цьому віці, здається для них гідним подиву, немов якась новація, тому воно особливо запам'ятовується і викликає захоплення. Отже, такі захоплення треба усувати, щоб у них не виникало відповідних нахилів. Коли ж хтось чинитиме так (тобто переступатиме межі пристойного й забороненого) і виявиться вільнонародженим, що не узгоджується з його достоїнством, — такого слід покарати, позбавивши місця на громадських трапезах та інших почесних заходах, і відшмагати батогами за переступ. Якщо це буде хтось старший за віком і володітиме певними званнями, — його треба покарати, мов раба, такого, що не гідний свого становища через непристойне поводження і дії. А коли переступ учинено привселюдно, така особа заслуговує більшої покари, ніж приватна особа: за те, що своїм учинком дає привід (робити те саме) підданцям, котрі вірять, ніби це — щось хороше, і тому й самі чинитимуть так, бачачи, що́ та особа робить і говорить. І Арістотель каже:

"Отже, оскільки ми забороняємо нікчемні розмови в державі, то, очевидно, не можна допускати в ній виставляння непристойних картин чи сороміцьких вистав. Таким чином, начальники нехай подбають про те, аби жодна картина чи статуя не являли собою показу чогось безсоромного, за винятком хіба тих випадків, коли закон допускає такі непристойні моменти під час святкування культів певних божеств. Складати належні почесті закон, зрештою, дозволяє тільки особам, що досягли певного віку, причому і за себе, і за дітей, і за дружин. Закон повинен також заборонити юнакам бути присутніми в ролі глядачів на виставах ямбів і комедій до тих пір, поки вони досягнуть віку, коли їм дозволено буде брати участь в сиситіях, сидячи разом з іншими".

Філософ вказує, що треба остерігатися чогось непристойного, тобто у державі слід викорінювати всякі нікчемні вчинки та розмови. Зрозуміло також, що не можна допускати молодь до картинних виставок (із сороміцьким змістом) чи до вистав нікчемних п'єс, оскільки саме вона (молодь), бачачи їх, закарбовує у своїй пам'яті та уяві, мов щось дивне. Уява ж звичайно виробляє відповідні бажання та риси. До рис характеру належать фантазія і розуміння. Отже, як мовить Арістотель у книзі "Про рухи тварин", мотивами для них (фантазії та розуміння) будуть ті нікчемні видовища. Тому владі нехай стежать за тим, аби не виставлялися сороміцького вигляду скульптури й картини. Це дозволяється, зрештою, у приватних місцях, не привселюдно, під час святкування певних культів, пов'язаних із розпусними поняттями, — показом статевих членів тощо. Відправляти такі культи закон дозволяє батькам і особам, що досягли відповідного віку. Юнаки ж не повинні бачити таких видовищ, як і трагедії на сільську тематику, аж до тих пір, поки вони досягнуть віку, коли їм дозволено брати участь у громадських трапезах, тобто коли в них остаточно братиме гору розум. Потім Арістотель каже:

> "І вони, далебі, зможуть бути учасниками цього, і в такому випадку можна сподіватися, що одержане до того часу виховання зробить їх несприйнятливими до шкоди, яка заподіюється від таких видовищ. Тепер ми говоримо про все це побіжно; згодом треба буде підійти до цього питання уважніше й точніше визначити: чи не слід узагалі заборонити (молоді) відвідини театру; коли ж випустити його з уваги, то (подумати), яким чином оминути суперечливі моменти, що постають перед нами в цьому питанні. Тепер ми згадали про це, оскільки воно уявляється нам необхідним".

Отже, Арістотель з'ясовує, за допомогою чого можна з меншими труднощами досягти бажаного, та водночас і виправдовується за намір розглянути це питання згодом. Тож він говорить: виховуючи молодих у такому дусі, тобто забороняючи слухати непристойні розмови, брати участь у пиятиці, чинити щось ганебне, (можна сподіватися), що вони в майбутньому не сприйматимуть цього всього, бо, навчені певних правил, знаходитимуть задоволення в них, не схиляючись до чогось такого. Однак сказано про це побіжно. Згодом (обіцяє філософ) це розглядатиметься докладніше: чи треба давати дітям певне виховання, чи ні? Коли ж ми ставимо питання, чи треба, виникає й інше: а яке виховання? З допомогою яких засобів? Допіру ми згадали про те, що викликане необхідністю. І Арістотель продовжує:

> "Зрештою, можливо, актор-трагік Феодор не так уже й погано міркував, твердячи, що він не дозволяв жодному акторові, навіть із числа третьорядних, виступати на сцені раніше нього, Феодора, оскільки

глядачі вже від перших слів акторів складають гарне чи погане враження про них. Те саме можна говорити й про спілкування з людьми та з довкіллям: ми завжди любимо перші враження. З цієї причини й треба оберігати молодь від зв'язків із різним злом, особливо з тим, у чому полягає всіляке пікчемство чи що розпалює погані пристрасті".

Філософ наводить одне свідчення як ілюстрацію, що перші враження (тобто те, що ми чуємо чи пізнаємо) — особливо приємні; їм ми віддаємо перевагу і обстоюємо їх як приємну річ. І він говорить, що Феодор — актор-трагік — (свого часу) не хотів, аби хтось виходив раніше від нього на сцену, навіть коли то був примітивний (лицедій). Це пояснювалося так, що слухачі більше люблять тих, від кого першого щось почули. З цього видно, що перші пізнання — особливо любі нам, як набуті раніше від усіх. Зрозуміло, що те саме трапляється, і коли людина засвоїть собі певний спосіб розмови й діяльності. В обох випадках звичка схиляє до чогось схожого. Адже все те, що ми робимо вперше, — чи щось бачимо, чи чуємо у юному віці, — все це ми любимо дужче, оскільки знаходимо в ньому більше задоволення, захоплюючись, мов чимось незвичайним. І те, що ми дужче любимо, здебільшого й чинимо. Тому, коли в цьому віці дітям дозволити слухати комедії чи трагедії, — вони дужче схилятимуться у майбутньому до того, що показують їм у цьому віці, хай навіть це буде якесь неподобство. Отож треба чимдалі відсторонювати дітей від усього непристойного й ганебного, привчаючи їх до чогось протилежного або караючи за переступи. Особливо шкідливе непристойне, пов'язане з розпаленням пристрастей, пиятикою і обжерливістю. Подібні бажання в людях бувають прищеплені ще з юності — виходячи із міркувань філософа (друга книга "Етики"). А потім Арістотель говорить:

"Коли ж мине п'ять років, то наступні два, до семи, діти повинні бути присутніми на уроках із тих предметів, які їм згодом доведеться вивчати самим".

Як виховувати дітей у наступному періоді — від п'яти до семи років? Філософ говорить про це стисло: наступні два роки, тобто до семилітнього віку, дітей слід навчати предметів, які згодом їм доведеться вивчати самим. Коли, приміром, вони вправлятимуться у верховій їзді, то треба, щоб у цьому віці вони вивчали цей предмет, коли ж музику — то щоб починали розвивати музикальний слух. Засвоївши такі науки, вони матимуть і нахили до них (у майбутньому). І Арістотель завершує:

"Все виховання треба поділити за віковими особливостями на два класи: 1) від семирічного віку до статевої зрілості і 2) від настання статевої зрілості до 21 року. Звичайний спосіб поділу вікових груп на седмиці, можливо, й непоганий, однак і цей поділ треба узгоджувати з природними особливостями. Всяке-бо мистецтво, в тім числі й мис-

тецтво виховання, має на меті заповнити те, чого людині бракує від природи. Отже, спершу слід розглянути, чи треба встановлювати правила у вихованні дітей; потім: чи корисніше покласти це на державу, чи на приватних осіб, — а це нині спостерігається у більшості держав; і, нарешті, (з'ясувати), в чому полягає зміст виховання".

Продовжуючи говорити про виховання, філософ ділить його на два періоди 1) від 7-літнього віку до статевої зрілості (тобто до 14 років) і 2) від статевої зрілості до 21 року. Ті ж учені міркують неправильно, котрі увесь період виховання ділять на седмиці (тобто перший період від одного до семи років, другий від семи до чотирнадцяти). Адже періодизація виховання мусить узгоджуватися з природним розвитком, відповідно до чого (особливостей мовлення і природних особливостей) відбувається поділ на дрібніші періоди (як сказано: від одного до трьох; від трьох до п'яти), що, здається, виправдано. Далі, з огляду на розвиток мовлення і спосіб життя, треба вирізнити період тривалістю в 7 років, тобто додержуватися седмичного принципу. Причому розвиток мовлення й життєвих уподобань триває довше, аж до 37-ми років, — тому й міряти потрібно не тільки седмицями, а й більшими періодами; це саме стосується й інших. І тому седмиці в цій справі не годяться: треба зважати на природний розвиток. Всяке-бо мистецтво чи виховання в дії покликане заповнити прогалину природи: воно заповнює її настільки, наскільки вистачає реальних знань, надаючи матерії такої форми, до якої вона придатна за природою. Тому навчати треба тих предметів, до яких суб'єкт придатний. Отже, слід розглянути, по-перше: чи вдаватися до якихось інших засобів щодо виховання дітей, і, по-друге: чи потрібно покласти обов'язок виховання дітей на державу, чи на приватних осіб, як роблять тепер у багатьох державах. Реальність показує, що корисно покласти це на державу. По-третє, розглянути, в чому полягає зміст самого виховання. І про це Арістотель поведе мову в наступній книзі, одразу ж, таким чином, визначаючи її зміст. Тому це завдання, поставлене філософом у восьмій книзі, окреслюється тут (у сьомій книзі).

ВИСНОВКИ ДО СЬОМОЇ КНИГИ

— Ті вчені, котрі досліджують питання про найкращу державу, повинні розглянути питання: що таке найкраще і найбажаніше життя. Бо суть і мета найкращої держави — прагнути до найбажанішого для всіх громадян життя.

— Щасливій людині треба мати зовнішні (тілесні) і внутрішні (душевні) блага. Ніхто-бо не стверджуватиме: мовляв, блаженною є та людина, котра не наділена до певної міри чеснотливістю, помірковаиістю, чи почуттям справедливості, чи розсудливістю або в котрої немає статку, чи друзів, чи поганий стан здоров'я тощо.

— Щастя полягає більшою мірою в чеснотливих діях, ніж у багатстві й зовнішніх благах. Адже люди домагаються зовнішніх благ і зберігають їх із допомогою чеснот, а не навпаки. Так само зовнішні блага мають за мету як певний інструмент; і душевні блага корисні такою мірою, якою перевищують (зовнішні), чому й мають назву "почесні" та "корисні". Далі: відстань між характером (цих благ) залежить від відстані, що існує між цими благами з огляду на переваги, які дає це благо. Оскільки ж душа перевершує тіло й багатства, то й душевний стан буде кращим за всякий інший стан. І в цьому полягає блаженство. А ще ці блага народжені задля душі, але душа не існує задля них. Тому ми вважаємо божество щасливим і блаженним, і не через певне із зовнішніх благ, а само по собі, бо таким воно є за своєю природою.

— Трапляється, що щастя будь-якої людини визначається рівнем чеснотливості та розсудливості, а також рівнем діяльності на підставі обох чинників.

— Випадкові блага і щастя різняться між собою. Причина зовнішніх благ — усміх долі. Щастя ж не залежить від цього. І ніхто від усміху долі не стане справедливим і поміркованим.

— Держава (і з цим згодні всі) не може бути блаженною без чеснот і розсудливості. Адже досягнення блаженного життя громадян у державі пов'язане лише з чеснотливими ділами, а це можливо, коли чинять добро. Доброчинна діяльність пов'язана з чеснотливістю та розсудливістю.

— Чеснотливість є те саме, що й доброчинна діяльність; зміст чеснотливих і держави, і кожної людини — однаковий, оскільки чеснотливість підпорядковується для схожої за змістом діяльності.

— Отже, найкраще життя кожної людини, взятої окремо, і всіх разом пов'язане з чеснотливістю, а також до такої міри із зовнішніми благами, щоб можна було доводити справедливі дії до кінця.

— Життя вільнонародженої людини краще за змістом, коли вона прагне до споглядання, а не панування. Користуватися ж рабом, наскільки він раб, — не є чимось славним. Споглядати — найпритаманніше людині задля самої себе.

— Не вважаймо, ніби найкраще в абсолютному значенні — мати владу й панувати; натомість найбажаніше — перевершувати у чеснотливості. Адже правлячі особи чинять добрі діла тільки в тому випадку, коли перевершують решту такою мірою, якою чоловік перевершує жінку, батько — синів, а господар — рабів. А хто управляє інакше (в якісному відношенні), той настільки ж відхиляється від чеснот; якщо ж дії будуть кращими завдяки чеснотливості та активній діяльності, то почесно наслідувати їх і коритися їм.

— Той, хто управляє, мусить не тільки мати чесноти, але й здатність, завдяки чому він буде діяльним.

— Споглядальне життя не існує поза діяльністю. Адже самозаглиблюватись — теж певна дія. А що вона — найкраща і найпритаманніша людині дія, то таке життя буде найкращим. Відтак і щастя, пов'язане з добрими діями, полягає у цій найкращій дії.

— Таке споглядальне життя можна вважати тут діяльним, як і не слід стверджувати, що зовнішні дії — от як розумування й розмірковування — не належать до діяльності (наприклад, архітектура). Оскільки діяльний інтелект залежить від правильного прагнення до самої мети, то прагнення досягти правильної мети встановлюється через інтелектуальне споглядання, як перше, що керує; і його діяльність є найкраща.

ПРО РОЗМІРИ ДЕРЖАВИ

— Треба робити так, щоб держава була великою; про розміри держави не варто судити за числом її мешканців. Натомість зважаймо на здатність держави діяти у притаманному порядку: великою можна вважати ту державу, яка здатна досягти найбільшого у своїй діяльності. Далі: вона не може складатися з якої-завгодно кількості (населення) — наприклад, рабів, чужинців, поселенців, — але з числа тих, хто є частиною держави. Коли такі переважають у державі — це ознака її як великої держави. Адже велика й велелюдна держава — не одне й те саме; до того ж не вважаймо великою державу, що дуже густо заселена, бо добре керувати такою кількістю населення — досить складна річ. Адже закон — певний порядок, отож неможливо, щоб за наявності великої кількості людей панував порядок. Це радше здатність божества, що містить ціле (в його сукупності). Законами ж неможливо управляти добре. Так само існують певні межі у розмірах держави; достоту як у тварин є межі (у споживанні) рослинної їжі. Інакше окремі з них, незначні або величезні, втратять свою здатність.

— Тому й розміри держави не повинні бути безмежними, а мати певні крайні позначки, щоб була вона самодостатньою для існування, заради чого її й створено. І маса населення повинна бути такою, аби правитель міг знати усіх громадян, правильно судити їх і давати доручення службовим особам за їхнім достоїнством; а ще, аби вони не мали змоги приховувати підступи чужинців та поселенців проти держави (що можливо за умови існування їх великої кількості).

— Держава повинна (бути з родючими землями), мати вдосталь усього, ні в чому не знати нестачі, що є умовою для самодостатності. Кількість же, розміри її повинні бути такими, аби мати змогу прогодувати мешканців, котрим притаманна поміркованість і щедрість.

ПРО РОЗТАШУВАННЯ ДЕРЖАВИ

— Розташування держави мусить бути таким, аби ворогам було важко вчинити напад, а громадяни мали змогу вторгатися в чужі (краї). Так само треба, щоб і місцевість, де розташована держава, легко проглядалася, тобто, щоб була змога і розпізнавати, й надавати допомогу.

— А ще вона повинна прилягати до суходолу й моря — аби мати можливість надавати допомогу та ввозити продукти. Коли ж, як міркують декотрі вчені, розташування біля моря невигідне через те, що держава (в такому випадку) заполоднюється іноземцями, які можуть зруйнувати державну систему, то цьому можна запобігти або законами, або заснуванням гавані й поселення (навколо міста), щоб чужинці не мали доступу до міста й водночас перебували недалеко від нього.

— Корисно також мати морські сили, бо ж доводиться і допомагати сусідам, і відстрашувати їх. Розміри й кількість морських сил треба узгоджувати із звичаями держави. Моряки не повинні бути частиною держави, бо ними звичайно стають люди з нижчих верств, котрі не бажають коритися.

— Мешканці країв із холодним кліматом, наприклад, у Європі, користуються постійною свободою і вирізняються мужністю. Натомість вони з труднощами опановують науку про державу й не можуть владарювати над сусідами, оскільки не наділені значною мірою здібностями і майстерністю.

— Ті, що народжуються в місцях із теплим кліматом, наприклад, в Азії, відрізняються здібностями, проте їм бракує мужності, тому вони постійно коряться і служать (завойовникам).

— Мешканці ж середніх регіонів, наприклад, греки, мають і мужність, й здібності. Відтак вони живуть на свободі, й найкраще сприймають науку про державу, і здатні повелівати усіма.

— А втім, це стає зрозумілим, коли поглянути на спільну небесну фігуру. Однак буває, що сказане вище може мати різновиди, тобто те, що фігури сузір'їв набувають різного положення, блукають у цих регіонах і по-різному розташовуються відносно гір, моря та болотистих місць. Так само (зрозуміло) й про неоднакові дії інтелекту, на який небесні явища не можуть впливати.

ПРО НЕОБХІДНІ ЧАСТИНИ ДЕРЖАВИ

— Селяни необхідні в державі для вирощування продуктів; ремісники — для виготовлення багатьох інструментів, у чому мають потребу воїни, котрі зброєю примушують коритися непокірних властям та відбивати вторгнення нападників. Потрібні також і багаті люди, що володіють майном: і для неімущих, і для війни; необхідні й жерці,

котрі виконують релігійні культи, і судді, що чинять суд для встановлення законності й розв'язування суперечок.

— У найкращій державі ремісники й торговці не повинні бути громадянами, бо спосіб життя у них протилежний чеснотливості, без чого держава не досягає блаженства.

— Не випадає також бути громадянами й селянам, оскільки для громадянства треба користуватися відпочинком і дозвіллям, чого бракує їм, аби набувати чеснот і вести політичні справи.

— Може статися й так, що воїн і радник у державі — одна й та сама особа, але не одночасно: оскільки природою дано, що в молодому віці людям притаманна мужність, а в старшому — розсудливість, то, як ведеться, воюють у молодшому віці, у старшому ж — вирішують справи в інтересах держави.

— Їм необхідно мати майнову власність, бо для справжнього громадянства притаманно мати певні зручності.

— Можна говорити взагалі, що ніякий людський рід не може бути частиною держави, якщо він не виявляє певною мірою чеснот: адже щастя (як відомо) можливе на основі чеснотливості. Держава не буде щасливою тільки в окремій своїй частині, а лише коли всі її громадяни — щасливі.

— Жерців не можна відносити ні до землеробів, ні до ремісників, ні до поденників. На них-бо (з боку громадян) покладено обов'язок складати шану богам. Отож вони не можуть бути громадянами.

— Обов'язки здійснення культових обрядів можна покладати й на тих, хто має інтелектуальне дозвілля, чи хто після виснажливих трудів звільнений від військової служби, чи на радників.

— Із сказаного вище стає очевидно, що до громадян перш за все слід відносити воїнів, потім — радників і насамкінець — жерців. Так само очевидно, що в державі необхідні ремісники, торговці, землероби, але вони не є частинами держави. Воїни ж, радники й жерці — частини держави. А без чеснотливості вони не можуть бути такими.

ПРО ПОДІЛ ДЕРЖАВИ

— Територію (держави) необхідно поділити на дві частини: одну —державну, другу — приватну. Державна частина, своєю чергою, ділиться: на ту, прибутки з якої ідуть на здійснення релігійних культів, і ту, витрати з якої ідуть на влаштування громадських трапез, установлених для зміцнення дружніх зв'язків між громадянами. З приватної половини одна частина повинна призначатися на задоволення власних потреб. Прибутки ж з іншої мають іти на державні потреби (наприклад, для війська тощо).

— Обробляти поля повинні раби, але не всі вони малодушні й грубі фізично, не всі без інтелекту, — так вони будуть корисними для

виконання робіт і не викликатимуть страху; або ж (працювати на полях) повинні варвари, бо вони схожі на тих, про кого сказано вище.

ПРО ПОБУДОВУ ДЕРЖАВИ

— У розташуванні міста треба враховувати насамперед умови для здоров'я (громадян): це означає, що місто слід будувати у бік сходу, бо вітри, які дмуть звідти, сприятливіші для здоров'я. Повітряні потоки, нагріваючи хмари, розганяють їх і очищають повітря. По-друге, місто повинне бути повернутим у бік півночі, бо північні вітри теж сприятливіші для здоров'я. Просуваючись суцільним потоком, вони розганяють випари; від їхнього холоду пори в організмі закриваються, зосереджуючи тепло всередині організму, і таким чином збільшується кількість природного тепла.

— Розташування міста повинне бути зручним для ведення військових і державних справ, причому треба мати багато водойм та водозбірень; коли ж бракує природних джерел, то необхідно підготувати водозбірні та водойми дощової води; це на той випадок, щоб під час, скажімо, облоги не бракувало водних припасів. Далі: треба брати воду для споживання й для інших потреб окремо.

— У державі, де панує хтось один або декілька осіб, корисно мати фортецю й укріплені місця. В тих (державах), де панує народ, доцільно вибирати рівнинні місця. Аристократичній державі не підходить жодне (з цього), а скорше гористі місцевості.

— Будівництво приватних будівель має ґрунтуватися почасти на стародавніх звичаях. По-перше, щоб був доступ до будинків у тому разі, коли виникне необхідність надати допомогу, а також щоб мати прикриття; почасти будівництво має вестися за новими зразками, щоб будівлі мали приємний вигляд та були зручнішими для ведення інших справ.

— Культові споруди і найважливіші громадські трапези повинні теж мати належне розташування: насамперед щоб були на видноті перед усіма найближчими частинами держави. Для них потрібно облаштувати майдан, вільний від усякої торгівлі, й туди не слід пускати ні ремісників, ні селян, ні решти таких, окрім тих випадків, коли їх покличуть посадові особи.

— Ринок для торгівлі повинен бути в іншому місці, де до нього є легкий доступ з боку суходолу й від моря — для ввезення усіляких товарів.

— Посадові особи повинні мешкати поблизу міської площі, у відомому (для всіх) місці.

КИМ МОЖУТЬ БУТИ ДОБРІ Й ЗАПОВЗЯТІ ГРОМАДЯНИ

— Є дві умови, за яких можливе удосконалення діяльності. Одна, як і було з'ясовано, полягає у вмінні коритися для досягнення мети. Інша в тому, щоб знаходити у своїх діях те, що приводить до мети.

— Добре й щасливе життя — бажане для всіх, але одні здатні досягти цього, інші — ні, через якийсь випадок чи природно. Тому необхідно вдаватися до певних допоміжних засобів, аби досягти добробуту.

— Щастя — практична й досконала діяльність в абсолютному розумінні, а не взяте з реальності. І розуміймо це в абсолютному смислі, тобто те, що в собі самому містить покращення. Поняття "з реальності" означає те, що є, власне, удосконаленням із необхідності.

— Отже, держава з найкращим управлінням повинна з необхідності прямувати до чеснотливої діяльності. Тож необхідно, аби в найкращій державі громадяни були заповзятими й добрими в абсолютному розумінні. І добрими в тому розумінні, щоб вони розумно ставилися до будь-яких благ.

— Отже, для щастя необхідні чеснотливість і зовнішні блага. Повелителька ж зовнішніх благ — удача. Отже, необхідно, щоб законодавець, готуючи закони, брав до уваги й зовнішні блага, і блага, які ґрунтуються на чеснотливості.

— Добрими й заповзятими громадянами стають за трьох умов: природно, завдяки звичаям і розуму. Але розум притаманний людині; решта живих істот живе переважно за природою. А ще, мало буває людей, котрі живуть, керуючись звичаями і розумом одночасно. Та лише людина має розум. Тому корисно, коли ці три умови узгоджуються: часто-бо люди діють поза звичаями і природою, керуючись розумом, коли переконуються, що краще діяти інакше.

КОМУ НАЛЕЖИТЬ ПОВЕЛІВАТИ

— Повелівати завжди краще тим особам, котрі, як вважають, відрізняються від решти до такої міри, як боги й герої від людей; тобто, щоб, по-перше, вони відрізнялися тілом, по-друге, духом, і щоб їхня перевага була безсумнівною. Коли ж складно знайти таких людей, то справедливо буде, коли всі почергово повеліватимуть і коритимуться; інакше через відсутність справедливості державі загрожуватиме знищення.

— Повелівати повинні старші, молодші ж — коритися; адже ніхто не обурюватиметься, коли останні, зважаючи на вік, коритимуться старшому. Особливо в тому випадку, якщо він досягає віку, коли сам має намір брати на себе почесні обов'язки. А ще ж той, хто хоче пове-

лівати, має спочатку побути підлеглим; справедливо, якщо молодші коряться, аби мати змогу на старості з честю повелівати.

— Законодавець повинен подбати про прищеплення навичок до чеснотливості.

— Законодавець зобов'язаний також виховати достойних людей — аби вони, управляючи частинами душі, самі володіли здоровим глуздом, тобто могли коритися розумові, — і дбати про те, щоб життя людей минало в заняттях і дозвіллі, у війнах і в мирі, а також у необхідних корисних та почесних (справах). Саме в цьому й полягає усе людське життя.

— Оскільки війну ведуть заради миру, а заняття бувають заради дозвілля, то необхідні й корисні справи виконують задля почестей; з другого боку, (оскільки) нерозумна частина (існує) заради розумної, а розумна діяльність, своєю чергою, заради споглядання, то законодавець повинен звернути увагу на ці чинники, щоб скеровувати (життя) більшою мірою до миру, дозвілля, почесних справ і споглядальної діяльності.

— Особливих напучувань вимагає виховання дітей та осіб інших вікових груп. Звичаї ж прищеплюють їм прагнення до заповзятої діяльності, в чому вони можуть знаходити задоволення.

ПРО ЗАКОН, ЩО СКЕРОВУЄ НА ВІЙСЬКОВІ СПРАВИ

— Не варті похвали ті закони, що, здається, підштовхують до війни. Життя при таких законах — не нормальне. А ще не заслуговує на схвальне ставлення той законодавець, котрий повчає, як треба вести переможні війни і панувати над сусідами. Такі наміри приховують у собі неабияку шкоду, бо подібні дії він зможе скерувати проти власних громадян з наміром запанувати над ними. Так само і війна буває не задля самої себе, а заради миру. Тому законодавець повинен більше прагнути до миру.

— Військові справи годиться вести не з такою думкою, щоб поневолити тих, хто цього не заслуговує, а дбати про те, щоб самим не опинитися в рабському стані. По-друге, влади треба домагатися задля користі підлеглих. По-третє, треба намагатися встановити своє панування над тими народами, котрі призначені для рабства.

— Законодавець, складаючи закони, повинен передбачити військові справи і встановити законами, щоб в умовах миру громадяни могли добре жити на дозвіллі і, здобувши панування, не втратили блиску в мирні часи.

ПРО НЕОБХІДНІ ЧЕСНОТИ В УМОВАХ ВІЙНИ І МИРУ

— Деякі з чеснот — необхідні: на війні — мужність і певна стійкість; на дозвіллі — певна мудрість. За тих і тих умов (війни чи миру) — поміркованість і справедливість.

— Усі необхідні на війні чесноти корисні й на дозвіллі. І війну ведуть заради дозвілля, а найважливіші чесноти в мирних умовах і на дозвіллі — поміркованість і справедливість. Адже, насолоджуючись усякими речами, громадяни живуть немовби у стані блаженства, тому легко стають нестриманими й несправедливими.

ЗАКОНИ ПРО ШЛЮБ

— Законодавцеві необхідно потурбуватися більше про тіло, ніж про душу, й про бажання швидше, ніж про розум. Оскільки тіло в народженні йде попереду душі і нерозумна частина передує розумній, то від самого початку законодавець повинен потурбуватися про шлюб.

— Треба подбати й про те, аби шлюб брали тоді, коли чоловік і жінка здатні народжувати; коли ж ця умова відсутня (хтось із подружжя не здатний), то між ними виникатимуть чвари і розлад.

— Так само треба звернути увагу й на те, аби шлюб брали в такий час, щоб батьки мали змогу допомогти своїм дітям, а діти, ставши дорослими, змогли віддячити своїм старим батькам.

— Так само треба зважити й на те, аби шлюб брали у певному віці й діти були значно молодшими від своїх батьків; (коли різниця між ними у віці буде незначною), вони не шануватимуть своїх батьків, вважаючи їх немовби рівними собі, і в управлінні домом та між ними, наче між однолітками, виникатимуть сварки.

— Ще зважаймо й на те, аби шлюб брали у віці, коли чоловік і жінка мають певну зрілість, а також з огляду на одночасне зникнення статевої спроможності: чоловік (втрачає її) у 70 років, жінка — у 50.

— Треба звернути увагу й на те, аби шлюб брали не в занадто молодому віці. В усіх-бо живих істот новонароджені — незрілі, й частіше народжуються особи жіночої статі, ніж чоловічої, причому зовсім невеликі на зріст. Доказом цього є те, що в усіх державах, де зазвичай шлюб беруть у дуже молодому віці, тіло людей непридатне й невеличке. А ще трапляється, що під час важких пологів жінки-малолітки частіше вмирають. Пізніший шлюб корисний і для стриманості, бо, спізнавши статеве життя в юності, люди робляться нестриманими. Так само й людське тіло в осіб чоловічої статі уповільнює свій розвиток, якщо вони вступають у статеві акти в період дозрівання.

— Особи жіночої статі повинні брати шлюб приблизно у віці 18-ти років, чоловічої ж — у 36. У цьому віці і ті, й ті відзначаються здоро-

вим станом тіла, на схилі віку одночасно втрачають здатність народжувати.

— Краща пора року для шлюбу — зима; а ще — північні вітри сприятливіші для народження дітей, ніж південні.

— Статура, корисна для стану здоров'я і народження дітей, не повинна бути такою, як в атлетів: у них-бо велика й важка. (Вона не повинна також) бути й низькорослою та хирлявою. Натомість треба, щоб вона являла собою щось середнє між цими станами. Так само людський організм не повинен бути обтяженим виснажливою працею; людина як така покликана не стільки виконувати важку роботу, як займатися політичною, громадською діяльністю.

ПРО ВАГІТНИХ ЖІНОК, ВИХОВАННЯ ДІТЕЙ І ЇХ КІЛЬКІСТЬ

— Вагітні жінки повинні також турбуватися про свій організм, а саме: не вживати гострої та неякісної їжі.

— Для уникнення надмірної кількості дітей шлюб треба брати в той визначений час, який ми з'ясували, а вступання в статеві акти поза шлюбом має бути заборонене. Той же, хто чинить це, заслуговує на відповідне покарання.

— Немовлят треба годувати молоком, адже воно подібне до тієї речовини, з якої народжується дитина. І ні в якому разі не можна давати їм вино, бо воно спричиняє хвороби.

— Треба пильнувати, аби члени (тіла) не спотворювалися через тендітність.

— Корисно також привчати дітей одразу ж до холоду. Це сприяє і станові здоров'я, і майбутньому веденню військових справ. Тому в деяких варварських племен існує звичай немовлят одразу занурювати в крижану воду або закутувати в мокру ковдру, що й роблять галли.

ПРО ВИХОВАННЯ ДІТЕЙ

— До п'ятирічного віку, коли діти ще не придатні для виховання, їх не треба змушувати до виконання тяжких робіт, аби не виникли перешкоди для розвитку їхнього організму; однак повинні існувати до певної міри рухливі заняття, щоб тіло уникло кволості, — це можна робити головним чином з допомогою ігор, причому не складних і не зовсім легковажних.

— Треба привчати дітей до слухання казок, аби згодом, у майбутньому, вони могли вести розмову. Ігри теж повинні бути такими, щоб нагадували дії, які виконуватимуться пізніше.

— Слід також не забороняти плачу: стиснення дихальних органів втомлює організм, що буває під час стогнання.

— Треба забороняти спілкування з рабами: оскільки до семиліт-нього віку діти харчуються вдома, слід постановити, щоб вони у цьому віці уникали перебування серед рабів, розмов з рабами і всього рабського.

— Далі: в державі треба викорінювати лайливі слова — з безсоро-мних розмов виникають зухвалість і ганебні вчинки.

— Дітям слід якнайсуворіше заборонити говорити й слухати щось сороміцьке і так само дивитися на спотворені дії та картини, заборо-нивши виставляння цього роду картин і статуй.

— Молодшим також треба заборонити дивитись ямбічні й траге-дійні вистави.

— Отже, слід викорінювати в дітях усе ганебне. Оскільки все найперше нас тішить більшою мірою, то ганебні речі можуть видатися їм приємнішими і кращими, й діти вправлятимуться у них згодом.

— Від семирічного віку треба навчати дітей (потрібних їм) предме-тів і заранні робити так, щоб вони споглядали ті предмети, яких їх навчатимуть згодом.

Книга восьма

"Те, що законодавець повинен з особливою увагою ставитись до виховання молоді, — в цьому ніхто не сумнівається, адже в тих державах, де цим нехтують, державному устроєві завдається шкода. Для кожної системи правління необхідна й відповідна система виховання; кожен державний лад має свої відмітні риси, що сприяють його збереженню і визначають його від початку; наприклад: демократичний характер устрою — демократію, олігархічний — олігархію. І завжди кращий зміст обумовлює існування кращого державного устрою".

З'ясувавши, яким чином і з допомогою яких засобів треба фізично гартувати молодь (мова йде про третю вікову групу, обмежену строком до семи років), філософ тепер ставить перед собою завдання (визначити), яким чином необхідно розвивати інтелект у юнаків у двох наступних вікових групах, обмежених 21-м роком, і за звичним порядком цю книгу ділить на три частини. Спочатку він розкриває зміст виховання дітей у найкращій державі. Потім говорить про загальнодержавний характер виховання: "Оскільки..." Насамкінець веде мову про предмети і зміст виховання у ній (найкращій державі): "Не можна..." У першому твердженні спочатку Арістотель робить висновок, що жоден із тих, хто більш-менш тямить у справі виховання, не матиме сумнівів у тому, що законодавець, дбаючи про благо держави, повинен найбільшою мірою піклуватися про виховання і здоров'я своїх громадян, насамперед юнацтва. Відтак він доводить це на прикладі. Потім наводить другий приклад: "А ще..." У першій частині він дає таке пояснення: обов'язки законодавця полягають саме в тому, аби стан справ у державі не викликав занепокоєння (у громадян), тобто законодавець зобов'язаний своїми діями сприяти її процвітанню. Нехтувати ж вихованням юнацтва і полишати цю справу на самоплив, потурати примхам юнаків означає завдавати державі шкоди, спричиняти її занепад. Отже, суть думки: для держави буде неабиякою користь, якщо юнакам прищеплюватимуть риси патріотизму, виховуватимуть їх у дусі відданості державному ладові, — тож зміст виховної роботи повинен узгоджуватися із характером державного устрою, як, наприклад, матерія мусить узгоджуватися із своєю формою. Адже звичаї будь-якої держави і характер її державного устрою не суперечать засадам, на які вона спирається і які

оберігають її. Вдале поєднання матерії з формою означає плекання (цієї) форми, збереження її у виплеканому вигляді. Так, приміром, ми бачимо, що звичаї (того чи того) народу спрямовані своїм змістом здебільшого на встановлення і процвітання державного устрою: в олігархів — олігархічного і так само в решті випадків. Причому досконаліші звичаї завжди дужче утверджують, зберігають державу, сприяють її процвітанню, подібно до того як краща будова матерії породжує свою кращу форму. Тож очевидно, що прихильне ставлення юнаків до державного устрою сприяє його зміцненню. І навпаки, неприязнь, зневага до нього розвалює сам устрій, призводить до його занепаду. Тому законодавець повинен потурбуватися про виховання юнаків у дусі прихильності до даного устрою. А потім Арістотель говорить:

> "А ще для застосування всіх (природних) можливостей (людини) в роботі необхідне певне попереднє виховання й набуття відповідних навичок (до того чи того виду) діяльності. Отже, зрозуміло, що для прищеплення чеснот треба проводити виховну роботу".

Отже, Арістотель наводить другий доказ: мовляв, як у виявленні здібностей та вмінь людини в її мистецькій діяльності, так і для набуття (політичних) чеснот і досвіду необхідно, аби матерія заздалегідь була належним чином спрямована і сформована (для цього), тобто вихована й привчена. Це видно на прикладі споглядальних занять: усяке-бо мистецтво і всяка наука виникає з набутого попереднього пізнання. Так і в виробничих заняттях, наприклад, у ткацтві, аби виткати щось якісне, треба спочатку навчитися добре ткати, обробляти сировину тощо. Потім: саму матерію необхідно належним чином формувати, щоб згодом використовувати її, "пускати в дію", а це можливо, коли її частини відповідним чином сформовані, так би мовити, підготовлені. Тому і в політичній діяльності для правильних дій у майбутньому треба виховувати, навчати, налаштовувати (юнаків) згідно із настановами законодавця, чиї обов'язки — дбати про благо й розквіт держави. А далі Арістотель говорить:

> "Оскільки вся держава ставить перед собою одну мету для всіх, то зрозуміло й те, що виховання — загальнодержавна справа, і воно повинне мати загальний характер".

Бажаючи довести, що виховання юнаків мусить мати загальнодержавний характер, Арістотель з'ясовує спочатку те, що в державі виховання повинне бути однаковим (за змістом) і спиратися на однакові засади. Адже всяка держава ставить перед собою одну мету, і виховання в державах спрямоване на досягнення однієї мети; його зміст виходить з характеру мети. Оскільки її суть одна й та сама, то виховання необхідно здійснювати в такому самому дусі. Для всіх, хто

живе в державі, мета одна; мова йде про мету, яку ставить перед собою держава. Тому зрозуміло, що з усіма треба проводити загальну виховну роботу. Далі Арістотель каже:

> "І не бути справою якоїсь окремо взятої особи. Тепер же кожен дбає про виховання своїх дітей, навчаючи їх по-своєму, як заманеться. Насправді ж те, що є спільною справою, треба й виконувати спільно".

Арістотель наголошує, що виховання — державна справа. І спочатку з'ясовує це на підставі доказів. Потім доводить на прикладах: "Тож у цьому розумінні..." Стосовно першого він наводить два пояснення, стверджуючи, що законодавець повинен розглядати виховання як загальнодержавну, а не як приватну справу. Тепер же в деяких державах кожен дбає про власних дітей і навчає їх по-своєму, маючи на увазі суто власний інтерес: один — одне, інший — інше. І пояснення цьому таке: оскільки виховання — загальнодержавна справа, то доцільно й ставитися до нього по-державному, виявляючи турботу з огляду на значення того чи того предмета. Було ж доведено вище: виховання в державі — спільна справа, що єднає всіх, і з одним і тим самим змістом. Отже, про всіх необхідно виявляти спільну турботу. Потім Арістотель говорить:

> "І так само не думаймо, ніби кожен громадянин — сам по собі; навпаки, всі громадяни належать державі, бо кожен із них — (невід'ємна) частинка держави. Турбота ж про кожну частинку, природно, передбачає піклування про ціле, разом узяте".

Отже, Арістотель наводить другий доказ: турбота про частинку і її формування мусить бути такою самою, як і (турбота про формування) цілого. Оскільки частинка закладена в цілому, то й зміст її має щось від змісту цілого. Відтак, з огляду на сказане, зрозуміло, що всякий окремо взятий громадянин не існує сам по собі й не задля себе, але всі є частинами держави (як цілого) й живуть заради неї. Отже, турбота про кожного з громадян і (його) формування пов'язані (з такими ж діями щодо) цілої держави і її добробуту. Отже, піклуватися про юнаків треба в такому дусі, аби цим самим виявлялася турбота про всю державу та її розквіт. Але ж її формування — спільна турбота (усіх громадян). Отже, і про юнаків (необхідно дбати, виходячи з такого погляду). І Арістотель продовжує:

> "Тож у цьому розумінні заслуговують на похвалу лакедемонці, котрі докладають неабияких зусиль у справі виховання дітей, і тому воно у них загальнодержавне. Отже, зрозуміло, що закон повинен визначати характер виховання юнацтва як суспільне явище".

Арістотель стверджує те саме на прикладі, говорячи, що той, хто вихваляє лакедемонський устрій, має слушність, оскільки лакедемон-

ці докладають особливих старань і виявляють неабияку турботу в справі виховання дітей, вважаючи її загальнодержавною, а не приватною (справою). Вони вважають, що належна вихованість дітей зміцнює державний лад. Отже, законодавцеві слід подбати про це і вносити закони з даного питання (тобто щодо виховання юнацтва). Таким чином, зрозуміло, що турботу про виховання слід поставити на загальнодержавний рівень. А потім Арістотель говорить:

> "Не випускаймо з уваги й того, що являє собою виховання і яким чином його треба здійснювати. Адже нині міркують (з приводу цього питання) по-різному: не всі вважають, що молодь слід навчати в дусі чеснотливості, або ставити перед нею мету — досягнення найвищого блага, або розвивати в неї інтелект і чесноти (тут теж немає одностайності). Тож, з огляду на різні підходи щодо виховання, не з'ясовано й таке: чи необхідно розвивати в дітей саме практичні нахили в їхній діяльності, чи ті, що повністю пов'язані з чеснотами, чи, нарешті, ті, що ведуть до вищих, абстрактних знань. Всі ці погляди мають своїх прихильників. Немає згоди і в тому питанні, що, зрештою, веде до чеснотливості. А що принаймні не всі цінують одну й ту саму чесноту — то, виходить, існують розбіжності й у думках про застосування її на практиці".

Отже, Арістотель розглядає те, що являє собою предмет виховання і яким чином слід його здійснювати. І тут спочатку він припускає силогізм і необхідність з'ясувати його. Потім розвиває свою думку: "Отже, зрозуміло..." У першій частині він твердить, що законодавець не повинен випускати з уваги те, щоб виховання було спільною справою, і те, яким чином і з допомогою яких засобів треба здійснювати його. І пояснення цьому таке: багато вчених тлумачать дане питання по-різному. Так, не всі згодні з тим, що дітей треба навчати однакових предметів; одні вважають, ніби слід навчати не тільки чеснотливості, інші — не тільки ставити перед ними мету (досягнення найвищого щастя); але одні вважають, що треба навчати ще й судових справ або риторики, інші — інших предметів, наприклад, медицини, військової справи абощо. Незрозуміло й те (в чому теж існують розбіжності), чи в них слід розвивати переважно інтелект (наприклад, розумові чесноти), чи душевні риси (тобто моральні якості), що містяться у бажальній частині душі. Потім: розгляд питання про виховання, пов'язаного з діяльним життям, теж викликає багато запитань — яке з них найкраще, якому з видів віддати перевагу. А ще тут існують розбіжності в поглядах, оскільки практичний бік життя має різні цілі. Незрозуміло й те, чи слід віддавати перевагу практичній діяльності, чи доброчесним ділам, чи розвивати вищі абстрактні знання, наприклад, мисленнєві вправи, які дають скорше духовне задоволення, ніж викликані необхідністю. І тут також панують різні думки, причому кожна сторона має своїх прихильників. Далі: стосов-

но чеснот, яка з них головна? В цьому питанні теж відсутня одностайність, оскільки кожен по-своєму цінує ту чи ту чесноту. Ось чому, з огляду на розбіжності в думках, виникають різні логічно обґрунтовані прагнення, керуючись якими, кожен намагається досягти того, що, на його думку, краще й реальніше. Тому логічно постає питання для розгляду: що являє собою предмет виховання взагалі й чого слід домагатися, аби це найкращою мірою впливало на розвиток дітей? Потім Арістотель каже:

> "Отже, зрозуміло, що з корисних предметів необхідно вивчати ті, в чому існує потреба, але не всі; оскільки одні види діяльності притаманні вільним за походженням особам, інші — невільним, то, мабуть, із перших видів діяльності слід брати ті, що не перетворять вільної особи на ремісника. До ремісничих занять ми відносимо такі мистецтва й предмети навчання, що роблять фізичні, психічні й інтелектуальні сили вільної людини непридатними для застосування їх у чеснотливих діях. Тому і вважаємо ремісничими такі мистецтва й заняття, якими послаблюються фізичні сили; до них належать поденні роботи, через що інтелект, зайнятий ними, розвивається слабко".

Тут Арістотель розширює тему й спочатку з'ясовує в загальних рисах, яких предметів треба навчати, — а саме (говорить він) тих, що дають користь і належать до так званих вільних наук. Потім говорить докладніше про предмети виховання: "Нині звичайними..." Стосовно першого спочатку він доводить, що слід вивчати вільні науки й ті, котрі дають практичну користь. Потім говорить: є ще деякі предмети, і (з'ясовує) заради чого їх треба вивчати. Щодо першого (розуміймо так): вільна людина — причина сама собі, тобто, як сказано, причина своїх дій і мети. Відносно дій: вони визначаються суттю даної людини і тим, що, як головне, притаманне їй; ідеться про те, що, керуючись інтелектом, вона обирає спосіб і визначає зміст власних дій. Суть мети (в діяльності вільної людини) — досягнення блага, і мета (цього блага) — однакова з головною засадою інтелекту. Тому за природою вільна людина такою мірою вільна, якою має природжену здатність керуватися головною засадою інтелекту, рухаючись до мети і блага як певних тотожностей. Рабом же за духом вважається той, хто не має природженої здатності рухатися, оскільки раб як матерія не узгоджується з інтелектом — своїм означником. (Як відомо), раб керується інтелектом і розумом іншої (людини) і діє не задля досягнення власної, а чиєїсь мети. І наскільки він наділений меншою природною здатністю самостійно рухатися (діяти), а більше керується чиїмись наказами в напрямі до мети котроїсь людини, настільки він і є рабом. А ще, оскільки ним повеліває інша людина, він прямує до її мети, тому від такої людини вимагається тільки фізична здатність. І це має під собою підстави: там, де бракує розумових здібностей, тіло (як

матеріальне) переважає форму (як інтелект). Виходячи з цього, Арістотель говорив ще у першій книзі, що ті особи, котрі мають інтелектуальні здібності, хоч фізично й кволі, неминуче пануватимуть над рештою. І навпаки, люди здорові фізично, але без розумових здібностей, стають рабами за своєю природою. Недарма ж вільною була названа в давнину та наука, завдяки якій людина самостійно керується (власним) інтелектом, рухаючись до поставленої мети; та ж наука, якою керуються для досягнення тілесного блага й зовнішніх зручностей, буде рабською, оскільки спрямована на досягнення блага, що полягає у виконанні службових обов'язків. Така людина в усьому діє немов за механічними законами; діючи так, вона певною мірою приводить до руху й інтелект, однак її дії не є власними, а скеровані кимось іншим. Потім: з-поміж вільних наук найвільніша та, котра найбільшою мірою і безпосередньо спрямовує інтелект до найвищого щастя, тобто до того, у творенні чого полягає щастя. А те, що спрямовує інтелект до цієї мети опосередковано, робить це меншою мірою, як, наприклад, похідні науки, де знання підпорядковуються вищим предметам, хоч і буває, що опановують їх безпосередньо. А з-поміж абстрактних наук та найменш вільна, яка зовсім мало дає знання безпосередньо і яка багатьма сторонами відіграє другорядну роль у досягненні найвищого блага. Так само і з невільними науками: найбільш рабська та, в якій інтелект чи розум утискується всякими дріб'язковими і не зв'язаними із сутністю людини заняттями. Наприклад, наука, пов'язана із досягненням зовнішніх благ, більш рабська, ніж та, що має на меті досягнення тілесних вигод. З одного боку, опановуючи вільні науки й застосовуючи їх у практичній діяльності, людина припускається зовсім небагатьох помилок; із другого ж боку, займаючись науками і прямуючи до поставленої мети, вона може припуститися багатьох помилок, що буває тоді, коли, застосовуючи їх на практиці, людина в надмірному захопленні відволікається від основної мети. Так, приміром, роблячи дослідження у якійсь із похідних наук, незначній за обсягом знань, учений відвертає свою увагу від досліджень у головній науці, осяжнішій відносно знань. Отже, розуміючи це, Арістотель і стверджує, що дітей доцільно навчати предметів, котрі, з огляду на практичну користь, нібито ведуть до мети. Зрозуміло й те, що, доводячи це, він має на увазі не всі практичні науки, а саме вільні. Не викликає заперечень і його твердження про те, що у належно облаштованій державі необхідно навчати практичних предметів, котрі спрямовують громадян на досягнення мети, поставленої державою. Ті ж предмети, які певним чином підпорядковуються меті, треба опановувати попередньо. Дітей необхідно виховувати в дусі тієї мети, яку ставить держава, тому виховання й навчання якраз і готують їх до цього. З другого боку,

непрактично навчати їх усяких практичних занять, а саме — практичних і вільних (наук). Було вже з'ясовано, що вільні науки — ті, котрі своєю суттю скеровують інтелект до мети, невільні ж — ті, що спрямовують (як говорилося) людину на здобуття фізичних благ. Але за таких умов доцільно, аби вони брали певною мірою корисну участь, тобто мали певну винагороду за свою участь. Винагороди ж, діяльність, мистецтво, науки — все це пов'язано з життям вільних людей; навіть того, хто має інтелект з вадами, вони налаштовують на чеснотливі й розумові дії, пов'язані з досягненням найвищого блага. Деякі ж мистецтва (заняття) можуть псувати людину фізично й інтелектуально. Наприклад, лісові ремесла чи інші, коли тіло людини брудниться, а мозок не має спочинку, тому зникає можливість думати про блага — навіть більше, саме мислення придушується, неспроможне набути досконалого вигляду. А далі Арістотель говорить:

> "Із числа "вільних" наук вільній людині можна вивчати тільки деякі до певних меж; надмірне ж захоплення ними, з тим щоб опанувати їх якнайдокладніше, завдає шкоди. Адже неабияке значення має і те, заради чого хтось робить або вивчає що-небудь. Бо коли це робиться в особистих інтересах чи в інтересах друзів або чеснотливості, то воно гідне вільної людини, але чинити саме так в інтересах чужих часто означає поведінку, притаманну найманцеві й рабові. Отже, на сьогодні зазначені предмети, як сказано вище, двоякі за характером".

Арістотель роз'яснює, для чого і заради чого необхідно вивчати вільні науки та прищеплювати (відповідні) навички. І стверджує: хоч виховання і навчання — головне у набутті чеснот, однак вивчати їх треба до певної межі; та й вивчати слід тільки окремі вільні науки, тобто ті, що дають більшу практичну користь, і теж до певного рівня. Постійне ж і поглиблене опанування їх задля досконалих знань дуже шкідливе (про що вже мовилося): надмірне захоплення ними відволікає зовсім або частково від застосування практичної чеснотливості. Зрозуміло й те, що ці науки та їхнє застосування підпорядковуються кінцевій меті. З одного боку, бажання самі по собі не мають меж, але бажання тих, хто підлягає меті, не безкінечні, а окреслені метою — тією позначкою, до межі якої людина опановує науку як вільну, тобто вона буде вільною (наукою) доти, доки її вивчення даватиме практичний результат, узгоджений із метою, і не більше. Однак у тому, з якою метою хтось вивчає науку чи вправляється у ній, існує велика різниця. Так, коли це робиться заради визначнішої чеснотливості, то (чинити це) почесно, або коли задля щастя друзів, бо ж друг — немов друге "я" (про що вже говорилося). Коли ж хтось вивчає їх і діє, часто не зважаючи на решту, натомість має на меті власні інтереси й вигоди, тобто зовнішні блага, що, власне, робить багато хто із судочинців і медиків, — тоді така наука заробітчанська і рабська. Адже вище було

сказано, що рабське виховання — те, котре підпорядковане інтересам тіла й зовнішнім благам, унаслідок чого придушується інтелект. Говорилося й про те, що коли хтось діє, не беручи до уваги інтересів інших, — він виявляє себелюбство і корисливість. Іноді ж користуватися такими науками, враховуючи чиїсь інтереси, — само по собі благо, однак у кінцевому рахунку мається на меті власний інтерес або вигода — наприклад, збагачення; в цьому випадку наука сприяє досягненню мети і блага, причому інтелект у застосуванні її не придушується. Потім: названі вище предмети виховання пов'язані між собою. Часом трапляється так (про що йшлося вище): цими науками користуються вдало й невдало. А далі Арістотель каже:

> "Нині звичайними предметами є чотири: граматика, гімнастика, музика і, як додає дехто, малювання. З них граматика і малювання вивчаються як предмети, що корисні у вжитку і часто мають практичне застосування. Гімнастикою ж займаються тому, що вона сприяє розвиткові мужності".

Отже, Арістотель чітко стверджує, які предмети виховання годяться для дітей, і спочатку перераховує їх. Потім він з'ясовує, заради чого та яким чином необхідно їх вивчати: "Щодо музики..." У першій частині філософ твердить, що є чотири предмети (виховання), яких звичайно навчають юнаків у добре впорядкованих державах. Це граматика, гімнастика, музика та образотворче мистецтво, чи то малювання, що дуже корисне для діяльності людини і має в собі хороші риси, оскільки в них певною мірою сягає свого вивершення інтелект. Гімнастика ж корисна для виховання мужності й розвитку фізичної сили в юнаків. І Арістотель продовжує:

> "Щодо музики, то можуть виникнути сумніви (стосовно користі її вивчення), адже тепер музикою займаються переважно тільки заради втіхи. Але наші предки помістили музику в число загальноосвітніх предметів тому, що сама природа, як уже неодноразово вказувалося, прагне надати нам можливість не тільки правильно скеровувати нашу діяльність, але й пречудово користуватися іншим дозвіллям. Останнє ж — ми знову наголошуємо — служить основною засадою нашої діяльності".

Тут Арістотель стверджує, заради чого і яким чином треба навчати цих предметів. І спочатку з'ясовує це. Потім переходить до розгляду музики, аби склалося правдоподібніше уявлення про неї: "Щодо музики..." Спочатку філософ розмірковує, навіщо й задля чого треба навчати дітей музики. Далі говорить про те, з якою метою вивчають граматику: "Причому..." Насамкінець з'ясовує користь, яку дає малювання: "А ще..." Торкаючись гімнастики, він визначає мету і спосіб її вивчення: "Так само..." У першому твердженні філософ спочатку з'ясовує сказане. Потім робить висновок, що музика опановується на

дозвіллі з метою дістати задоволення, а не користь: "З цієї причини..." Спершу філософ констатує, що заняття підпорядковані дозвіллю. Далі робить висновок: "Тому зрозуміло..." А ще в першій частині Арістотель доводить, що дозвілля має на меті одержання втіхи. Потім він твердить, що суть мети полягає у спочинкові і що його треба домагатися не з допомогою чогось іншого: "Коли ж необхідне..." Насамкінець філософ з'ясовує, що інтелектуальне дозвілля — це дозвілля безпосереднє, і воно містить суть мети (тобто мета дозвілля полягає в роботі інтелекту): "Але дозвілля..." У першій частині Арістотель міркує, що про музику, яку опановують юнаки, можливо, скажуть: навіщо її вивчати? Такі сумніви виникають внаслідок різного підходу до цього питання. Так, дехто небезпідставно вважає — мовляв, це предмет задоволення. Адже музичні твори звичайно діють на слух, врівноважуючи таким чином психічний стан. Слухаючи музику, людина відчуває задоволення, наприклад, коли лунають сільські мелодії. Декотрі ж (учені) відносять її до предметів виховання: мовляв, пізнаючи пропорції та лади, слухач переходить у стан споглядання, оскільки, як було з'ясовано вище, людська природа бажає розвиватися розумово, що означає не лише працювати, але й належним чином проводити дозвілля, тобто звільнятися від зовнішньої діяльності й прагнути до споглядань. Сам процес споглядання містить у собі суть першої (головної) засади розуміння в діяльності; тобто, споглядаючи, людина намагається зрозуміти, збагнути щось. Кінцева ж мета у житті людини (про що йшлося вище) містить у собі найбажаніше, а саме: збувати час не в дозвіллі, а прагнути до зовнішньої діяльності. Тоді як збувати час у дозвіллі означає прагнути до внутрішніх благ. Дозвілля ж бажаніше й дорогоцінніше, ніж недозвілля. Отже, розуміймо так, що заняття неминуче існують заради дозвілля — як мети тих людей, що бажають розвиватися розумово. Так, наприклад, війну ведуть заради досягнення миру (про що говорилося вище). А потім Арістотель каже:

> "Коли ж необхідне те й те: і діяльність, і дозвілля — і дозвіллю треба віддавати перевагу перед діяльністю, то виникає питання, яким чином заповнити це дозвілля? Звичайно, не розвагами, бо в такому випадку вони неминуче виявилися б кінцевою метою нашого життя. Оскільки це неможливо, але трудящій людині потрібен відпочинок, то ігри існують задля розслаблення. Усяка діяльність пов'язана з тяжкою працею і напруженням сил. І тому розваги повинні мати своє місце, але при цьому, визначаючи час ігор, користуймося ними як ліками, у зручний для цього момент. Адже розслаблення фізичних сил під час ігор заспокоює душу і дає бажаний відпочинок".

Можливо (після сказаного) у когось виникне думка: мовляв, оскільки в іграх полягає задоволення, то саме дозвілля буде кінцевою

метою, заради чого й треба вдаватися до нього. Однак Арістотель доводить протилежне, стверджуючи, що, хоч і треба віддавати перевагу заняттям задля досягнення дозвілля, але не з тією метою, аби лишень розважатися (у звичайному розумінні). Бо ж якби це було так, то ігри і вправи під час дозвілля були б кінцевою метою нашого життя, що, звичайно, неможливо, оскільки ігри — річ обтяжлива, часто навіюють смуток і завдають шкоди. Отже, зрозуміло, що недоцільно визначати ігри як мету діяльності; зрозуміло також і те, що, прагнучи до ігор під час діяльності, можна досягти кращої працездатності, бо, виснажуючись у роботі, людина потребує пожвавлення, аби відновити сили. До речі, філософ у творі "Про сон" стверджує, що кожен, працюючи певний час, повинен решту (позаробочого) часу віддавати на розслаблення. Сама ж гра існує для певного відпочинку, тобто вона і є відпочинком. Бо діяльність, виконання певного обсягу робіт стомлюють людину і забирають у неї багато сил, члени тіла перебувають у стані постійного напруження, робота дихальних органів посилюється. Тому й варто впроваджувати ігри у зручний для цього час і у відповідному місці. Доцільно використовувати й інші обставини і навколишні умови, якщо вони розслаблюють людину, знімають утому, виконуючи таким чином немовби лікарські обов'язки. Бо як гіркі ліки повертають людині здоров'я, так само й ігри, хоч і пов'язані із смутком та втомою, поновлюють сили. Послаблення — рухи втомленої душі з метою відчути задоволення (внутрішнє), що настає одразу після цього. Гра ж існує заради відпочинку або ж і є відпочинком. Отже, дозвілля, пов'язане з іграми, не містить у собі суті мети, а більшою мірою необхідне для заспокоєння від діяльності. Такий спочинок потрібен для самої діяльності. Потім Арістотель говорить:

> "Але дозвілля, мабуть, уже в самому собі має і насолоду, й блаженство, і щасливе життя, і все це випадає на долю не зайнятих людей, а тих, хто користується дозвіллям. Адже той, хто робить що-небудь, прагне здобути те, чого йому бракує; щастя ж — кінцева мета, пов'язана не із виснажливою працею, а, на загальну думку, з насолодою. Однак цю насолоду не всі визнають однаковою для всіх; кожен визначає її у відповідності із самим собою та зі своїми властивостями; найкраща людина воліє, звичайно, найкращу насолоду — ту, яка має найкращі властивості".

Отже, Арістотель доводить, що дозвілля, пов'язане із споглядання, приносить і щастя, і задоволення безпосередньо. І він стверджує, що споглядальна діяльність сама по собі означає і задоволення, й щастя, і блаженне життя (про що й говорилося вище). Бо щасливе життя не існує поза дозвіллям, а скорше на дозвіллі. Той, хто не проводить дозвілля, а займається тільки зовнішньою діяльністю,

робить це заради чогось (іншого), і в ній добивається не власної мети, а чогось віддаленішого; наприклад, хто веде війну — той робить це задля досягнення миру. Хто ж бере участь у змаганнях з бігу, той старається здобути винагороду. Адже досконале щастя містить у собі суть кінцевої мети, пов'язаної не з гіркотою, а незвичайним задоволенням, і саме в найпрекраснішій діяльності виникає відповідне задоволення. А втім, діяльність сама по собі приносить радість. Однак це щастя й діяльність ототожнюють не всі, тлумачачи його по-різному, оскільки в цьому питанні існує чимало всіляких думок та вподобань. Кожен-бо, вважаючи свою роботу найпрекраснішою, гадає, ніби вона — його власне щастя й задоволення. Щастя й задоволення — наслідки цієї (найпрекраснішої) діяльності. Ті ж уподобання чи навички найпрекрасніші, котрі найдосконаліші за змістом відносно найдосконалішого об'єкта. Вони ж і характеризуються цими двома чинниками — здатністю (до дії) та об'єктом (дії). А далі Арістотель каже:

> "Звідси зрозуміло, що для вміння користуватися дозвіллям у житті треба дечого навчитися, в чомусь виховатися, і як це виховання, так і це навчання містять у самих собі мету; тим часом те навчання, що характеризується необхідним (чинником) для застосування його в діяльності, має на увазі іншу мету".

Із мовленого Арістотель робить висновок, що деякі предмети вивчаються заради втіхи, яка полягає у дозвіллі. Тож він вважає, що у дозвіллі полягає щастя, котре містить (як сказано) і суть мети, і найбільше задоволення. Отже, (закликає філософ), вивчаймо те, що стосується мети й задоволення, яке міститься в ній. А ще є певні предмети, вивчення яких приносить щастя безпосередньо. Зрозуміло й те, що дозвілля означає збувати час у споглядании, останнє ж — це процес певних доказових міркувань про той чи той предмет, що його вивчають та опановують. Самі предмети існують заради самих себе, немов блага, безпосередньо, й призначені для щастя. Ті ж предмети, що підпорядковуються не дозвіллю, а зовнішній діяльності чи зовнішнім діям, — необхідні, дарма що вони не є безпосередніми благами в абсолютному розумінні. Наприклад, зовнішні блага, підпорядковуючись для чогось, необхідні передусім для задоволення життєвих потреб і виступають в ролі певних засобів чи матерії, тому вони не є благами в абсолютному розумінні. І Арістотель каже:

> "Тим-то й наші предки віднесли музику до виховних предметів не як необхідний (певної нагальної потреби у вивченні музики немає) і не як загальнокорисний предмет, на кшталт грамоти, що необхідна і для ведення грошових справ, і для домашнього господарства, і для наукових знань, і для багатьох галузей державної діяльності. І малювання також, мабуть, вивчається тому, що дає користь, аби краще судити про художні твори, так само як гімнастика зміцнює здоров'я і розвиває

фізичні сили. (Музика ж нічого подібного не дає). Тому залишається одне: вона служить для заповнення нашого дозвілля і з цією метою, мабуть, і зарахована до виховних предметів. Вважається, ніби музика править за інтелектуальну розвагу вільних людей".

Арістотель робить висновок, що музика вивчається для виховання і для прищеплення логічних міркувань і що вона безпосередньо не вважається необхідною. Спочатку він розкриває це з допомогою пояснень: "З цієї причини..." — наводячи Гомерів вислів. У першій частині філософ говорить, що стародавні (вчені) вважали: музику (з огляду на з'ясовані умови) треба вивчати для виховання й прищеплення логічних міркувань, необхідних на дозвіллі, а не задля якоїсь зовнішньої користі. Отже, музику необхідно вивчати і для досягнення зовнішніх благ або задля набуття майстерності у логічних міркуваннях — конче необхідної на дозвіллі речі. Всяка-бо наука вивчається заради тієї чи тієї мети, а споглядання має на увазі втіху, яку відчувають на дозвіллі. Однак (музика) не вивчається з необхідності чи задля якоїсь зовнішньої користі. Вона й не збагачує людини (матеріально), не пов'язана з практичною діяльністю, як, приміром, грамота, що корисна і для цих занять, і для опанування решти. Для політичних діячів музика теж не практична, не дає вона й такої користі, як, скажімо, малювання, що виробляє правильне судження про ті чи інші художні твори, не дозволяючи ввести в оману. Не сприяє вона й зміцненню здоров'я чи фізичних сил, як, наприклад, гімнастика. Нічого такого не дає музика, за винятком хіба що окремих випадків. Отже, залишається вивчати її для знань і набуття логічного мислення, необхідного на дозвіллі. Саме з цієї причини стародавні мудреці й зарахували її до (виховних предметів). (Вони-бо зважали, що) логічне мислення — риса, притаманна вільним людям. Управлятися в ньому (запевняли вони) можна завдяки музиці. А потім Арістотель говорить:

> "Тому-то й Гомер у своїй поемі висловився так: "Приємно буває, коли на бенкет запросити співця найкращого". Потім він говорить про тих, хто запрошує "співця", і продовжує: "Він — той, хто дарує всім радість". Ще в одному місці устами Одіссея поет стверджує, що найкраще провести час — це віддатися веселощам: "Гості в оселях сидять, слухаючи з радістю пісень кіфариста".

Отже, Арістотель доводить власну думку, наводячи три Гомерові вислови, щоправда, досить незграбно. Він каже, що, керуючись подібними міркуваннями, Гомер у якомусь із віршів висловився в такому самому дусі про музику, немовби суперечачи тим, хто вважає її необхідною (а сам він був нібито іншої думки). Як на нього, то завдання музики — розважати запрошених на бенкет, тому що вона дає безпосередню втіху. І ще в другому вірші він (погоджується) з

тими, хто має її за розвагу, супроводжувану піснями, вважаючи, що музика особливо приємна, оскільки усолоджує всіх. А в інших написаних гекзаметром віршах він уводить Одіссея, котрий запевняє, що найкраще провести час для людей — це слухати у захмелілому стані на бенкетах музикантів і співаків, вгамовуючи наплив почуттів від гри на кіфарі. Отже, спочатку Гомер твердить, що музика дає задоволення в абсолютному розумінні. Потім він висловлюється про неї як заняття, що викликає природне задоволення. І насамкінець вважає її за річ, яка дає найкращу втіху. І Арістотель продовжує:

"Отже, зрозуміло, є й таке виховання, яке батьки повинні давати своїм синам не тому, щоб воно було практично корисним для них, а тому, що воно гідне вільної людини і само по собі прекрасне. Чи входить у коло цього виховання один предмет, чи їх декілька, і які вони, і як їх ставити, — все це ми з'ясуємо згодом. Тепер же, на підставі наших попередніх міркувань, достатньо з'ясовано, що вже й стародавні відносили музику до предметів виховання ".

Тут Арістотель підсумовує мовлене. Із викладеного зрозуміло, що є предмети, яких треба навчати дітей — і не тому, що вони дають користь чи необхідні для досягнення зовнішніх благ; ні, вивчення їх — справа сама по собі почесна для вільних людей. Один це предмет чи їх кілька за числом, і якщо їх багато, то скільки, і які вони, і яким чином слід їх вивчати, — про все це мова піде згодом. Тепер же зрозуміло, що від стародавніх маємо певне свідчення про існування певних предметів, яких треба навчати вільних хлопчиків, оскільки ця справа — сама по собі почесна. Зрозуміло й те, що музика належить до числа (цих предметів). Потім Арістотель говорить:

"А ще (правильність нашої думки підтверджує таке): дітей треба навчати загальнокорисних предметів не тільки задля користі, яку маємо з цього, — як, приміром, навчання грамоти, — але й тому, що завдяки цьому навчанню можна здобути багато інших знань".

Арістотель стверджує, заради чого слід навчати деяких практичних предметів, але не тільки заради користі зовнішніх благ, які випливають з них, а для знань і вільних дій; наприклад, знання грамоти самі по собі не дають користі для зовнішніх благ, як і було сказано вище, і тому її слід вивчати не з цією метою, а з тією, щоб завдяки їй опановувати інші науки; так, буває, багато предметів опановуються за допомогою слухання, тобто коли хтось інший виражає (щось) через мову, а саме — виражає суть (чогось); так само вищеназваний предмет допомагає опанувати правильний порядок.

"Так само і з малюванням: і його вивчають не заради того, щоб не дати себе обманути, купуючи що-небудь або продаючи із домашнього начиння, а тому, що воно розвиває уважність при визначенні тілесної

краси. Взагалі, шукати скрізь тільки одну користь найменше личить людям з високими духовними інтересами і вільним (за походженням)".

Отже, Арістотель з'ясовує, заради чого навчають образотворчого мистецтва: як і інших предметів, так само корисно навчати дітей малювання, оскільки сам предмет пов'язаний із письмом і рисунком, а вивчають його не для того, щоб не дати ввести себе в оману, продаючи, скажімо, який-небудь товар, а й, наприклад, для того, щоб ті чи ті предмети, як-от амфори, розписані належним чином, знаходили свого покупця; тому-то сам предмет дає користь. Зрештою, малювання вивчають ще й з тією метою, аби ліпше розрізняти фізичну красу, що полягає в належних пропорціях частин тіла; тямлячи в образотворчому мистецтві, людина краще розпізнає якість кольору. Отже, опановувати цей предмет годиться скорше вільним і шляхетним людям; аби тільки шукати в усьому користь, зовнішні блага, і не більше, — це риса, яка не личить вільним і шляхетним людям, котрі мають потребу в розвитку головним чином інтелекту, а тіла меншою мірою. Шляхетні ж люди завдяки душевним нахилам і чеснотливості схиляються до набуття найпочесніших благ, а ці, своєю чергою, пов'язані з розвитком інтелекту, тому й зневажають зовнішні блага. Ось чому в четвертій книзі "Етики" філософ говорить, що (інтелектуальна) людина, не досягши зовнішніх благ, радіє, звичайна ж — сумує. Тому-то великі люди часто ризикують у житті і нехтують зовнішніми благами. Отже, для вільної і шляхетної людини годиться відзначатися більшою мірою в інтелекті, ніж у набутті зовнішніх благ, і дужче любити саму себе, виходячи із власного інтелекту, що й стверджує філософ у дев'ятій книзі "Етики". А далі Арістотель каже:

"Зрозуміло й те, що у справі виховання розвиток навичок має передувати розвиткові розуму і фізичне виховання має йти попереду інтелектуального. Звідси випливає, що хлопчиків слід насамперед віддавати в руки вчителів гімнастики й педотрибів: перші приведуть у належний стан їхній організм, а другі скерують відповідним чином їхню гімнастичну вправність".

Арістотель тлумачить, заради чого і яким чином необхідно вправлятися у фізичних іграх або змаганнях. І спочатку з'ясовує мету цього. Потім веде мову про те, яким чином і якими вправами займатися: "Тепер грецькі..." Тож спочатку філософ робить висновок: зрозуміло, що насамперед треба прищепити навички, котрі налаштовують людину більше на інтелектуальні заняття, ніж на бажання, і спершу на фізичні вправи, а не те, що стосується інтелекту. Зрозуміло також, що хлопчиків у цьому віці треба віддавати в руки вчителів гімнастики й педотрибів. Перші приводять у належний стан організм, прищеплюють риси мужності, навчають володіти зброєю. Другі скеровують діяльність на чесноти (слово "педотриб" означає "хлопчик" і "знання"). І Арістотель говорить:

"Тепер грецькі держави, видається, найбільше турбуються про виховання молоді, але майже всі намагаються надати організмові "атлетичного" вигляду, тим самим калічачи фігуру дітей і заважаючи їхньому природному зростанню. Лакедемонці ж уникли цієї помилки, однак постійною і виснажливою працею вони перетворюють дітей немовби на диких звірів, гадаючи, що це зміцнює їхній дух".

Отже, спочатку Арістотель визначає, яким видам гімнастики треба навчати дітей. Потім з'ясовує порядок (розгляду): "Оскільки..." І стосовно першого спочатку застерігає: не у виснажливій праці. Відтак робить висновок, що слід навчати їх скорше почесних і людяних занять: "Тож звідси випливає..." Спершу філософ доводить це, відкидаючи протилежний погляд, висунутий на початку. Потім спростовує його. У першій частині він сам твердить, що тепер у грецьких державах турбуються більше про виховання юнаків як атлетів, вправляючи дітей у виснажливих заняттях, нівечачи природну красу, заважаючи розвиткові організму, оскільки вправи за змістом надто непосильні. Лакедемонці ж, виявляючи особливу турботу про молодь, припускалися тієї самої помилки, спотворюючи природний розвиток організму в юнаків, роблячи його дуже ламким. Вони-бо гадали, нібито атлетизм підносить бойовий дух людей. А потім Арістотель каже:

"Однак, як про це часто говорилося, не слід звертати всі свої зусилля на одну мету, не треба тільки її брати до уваги".

Тож Арістотель відкидає такий погляд і практику. І спочатку тим, що вони (як стверджує Арістотель), роблячи це, мали на увазі тільки одну мету. Потім він доводить, що неможливо (в такий спосіб) досягти її: "Адже..." У першій частині філософ твердить, що у згаданих вище державах вдавалися до атлетизму, гадаючи, ніби така практика зміцнює організм. Але ж зрозуміло, що (як мовилося) гімнастичні вправляння з однією метою не дають змоги добре управляти в майбутньому; навпаки, цьому сприяють різноманітні заняття. Вони ж давали вправи з однією метою і вважали, що цього досить для досягнення однієї мети; але ж і цього було замало, щоб організм мав ідеальні дані. Тому найкорисніше — вправлятися з метою набуття досконалої чеснотливості, яка, до речі, не так стосується мужності, як справедливості й розсудливості. А далі Арістотель говорить:

"Адже, коли й прагнути до неї, то все одно її не досягнеш; бо ні у племен, ні у тварин ми не бачимо того, щоб хоробрість відмітно вирізняла найдикіших із них; навпаки, вона притаманна скорше левоподібним. Є багато племен, котрі схильні до вбивства й людоїдства, наприклад, ахейці й геніохи, що мешкають навколо Понту, та деякі інші, що живуть на материку, — в чомусь схожі на ахейців і геніохів, а в чомусь навіть переважають їх. Все це — розбійницькі племена, але у військовій справі вони тямлять мало".

Отже, Арістотель доводить, що недоцільно виховувати дітей у такому дусі, наводячи два докази, і другий з них, коли він говорить: "А ще нам відомо..." У першій частині філософ роз'яснює: коли дітей і корисно виховувати в дусі мужності (як вони міркують), то все одно ці заняття й спосіб управлянь не дають змоги досягти мети, оскільки юнакам прищеплюються риси жорстокості, нещадності, тобто прагнення до людиновбивства, грабунків тощо. І це видно: не ті звірі, що вирізняються хоробрістю, належать до найдикіших (наприклад, вовки, дракони), а ті, звички у яких м'якіші, скажімо, леви, котрі, вважаючись найдужчими звірами, наділені при цьому певними чеснотами. Ось чому і псів відносять до числа благородних тварин. Так само й племена, що відзначаються жорстокістю, немилосердністю, не особливо хоробрі. Адже багато які з них, зіпсовані чи то від природи, чи то внаслідок звичаїв, схильні до людиновбивства й людожерства, — як, наприклад, ахейці, геніохи, котрі проживають навколо Понту, або ще тартарці та інші племена, що живуть далеко від моря і схожі на вказаних вище. Декотрі з них схильні до грабунків та розбійницьких нападів, однак усі вони не відзначаються хоробрістю. Тому вправляння у цих заняттях, що виробляють жорстокість, не зміцнює людини по-справжньому. Хоробрість набувається в середовищі, пов'язаному з різними обставинами: страхом, відважністю, небезпекою, смертю, з досягненням блага; так, інколи доводиться виявляти аґресивність, інколи — тікати, інколи — вбивати, інколи — щадити. Навчені ж грубих занять люди хоч і бувають дуже аґресивними, однак не досягають блага, бо не замислюються, коли і де слід вдатися до подібних дій, а ще вони нікому не виявляють покори. І Арістотель каже:

> "А ще нам відомо, що навіть лакедемонці переважали решту греків до тих пір, поки самі займалися важкими вправами, а тепер і в гімнастиці, і у войовничості вони поступаються іншим. Адже лакедемонці відрізнялися від решти не тим, що виховували молодь описаним вище способом, а тим, що гартувалися у війнах проти всіх, хто не мав бойової держави".

Тут Арістотель наводить другий доказ: нам відомо, що лакедемонці переважали у бойовитості своїх сусідів до тих пір, поки вправлялися у таких виснажливих заняттях; тепер же вони поступаються решті (сусідів) у гімнастичних змаганнях, у боях, не володіючи тими видами гімнастики, способами і прийомами ведення бою, що є на озброєнні в інших. Тому нині вони не панують. Адже лакедемонці раніше відрізнялися від решти не тим, що переважали їх, а тим, що виховували своїх дітей в дусі бойовитості, причому гартували їх у боях із тими, хто не займався таким. Адже буває, що хтось, маючи бойові навички, інколи перемагає суперника, а хтось ні — можливо, через відсутність досвіду й навичок, які має переможець, хоч він теж не тямить у

військовому мистецтві. Тепер їхні сусіди, навчені й загартовані у різних видах боротьби та веденні війни, переважають тих, що й досі продовжують жити по-тваринному, не вправляючись у названих вище мистецтвах. І Арістотель продовжує:

> "Тож звідси випливає, що у вихованні першу роль повинне відігравати прекрасне, а не тваринне. Адже ні вовк, ні якийсь інший звір не піддаватиме себе небезпеці задля прекрасної мети; це справа доблесного мужа. Але ті люди, котрі, виховуючи хоробрість у дітей, надають саме цьому надмірного значення, випускають з уваги інше необхідне, роблячи з них, імовірно, ремісників. Вони виховують дітей тільки для розв'язання одного із завдань у державі, але, як свідчить досвід, цим самим чинять гірше за інших".

Із сказаного Арістотель робить висновок, що дітей краще навчати занять із гуманним змістом, спрямованим на досягнення прекрасного. І спочатку він говорить про це. Потім спростовує можливий закид: "Судити ж про все це треба..." Отже, спочатку філософ стверджує: згадані вище держави, де прищеплюють дітям тваринне, чинять хибно. Зрозуміло ж бо, що треба навчати їх справ і дій, спрямованих на досягнення прекрасного, а не чогось дикунського. Ні вовк, ні якийсь інший звір, що відзначається агресивністю, не почуватиметься добре, бачачи якусь небезпеку. Так само й людина, маючи подібні риси, відхиляючись від правильного ходу думок, упадає в крайнощі. Натомість достойна людина діє, керуючись переважно розумом. Усі ж, хто виховує дітей у цьому дусі, тобто не прищеплює риси, які знадобляться в різних обставинах, роблять з них нікчем і занепалих духом, адже їм бракує розуму. Прагнучи досягти тілесних благ, вони виховують їх у тому самому дусі, гадаючи, ніби це єдина мета, яку ставить перед собою держава, — тобто досягнення фізичної дужості громадян. Однак корисніше було б виховувати їх для різних обставин. І знов-таки, цим самим вони чинять їм тільки шкоду, більшу, ніж коли б робили так, як про це говорилося вище. Отже, філософ спростовує думку, ніби прищеплювання всього тваринячого дає користь державі, — мовляв, у давнину саме так і чинили, тому й перемагали своїх сусідів, от як лакедемонці. А потім Арістотель говорить:

> "Судити ж про все це треба не за минулим досвідом, а за теперішніми справами: тепер у лакедемонців з'явилися суперники по вихованню, тоді як раніше їх не було".

Міркуючи про те, що годиться для держав із правильним державним устроєм, ми (стверджує Арістотель) не повинні судити на підставі тільки досвіду з минулого, а більше зважати на теперішній стан справ. Стародавні-бо воювали проти незагартованих і не навчених володіти зброєю, тож для них і не вимагалося особливої виучки. Тепер же люди і краще загартовані, й навчені військової справи. Тому

нині виховання і навчання в цих випадках стали нагальною потребою і вимагають більше простору, ніж раніше. А далі Арістотель говорить:

> "Отже, можна визнати, що (молодь) слід навчати гімнастики; зрозуміло також і те, яким чином має проводитися це навчання. Звичайно до настання статевої зрілості гімнастичні вправи повинні бути нескладними, щоб тіло не спотворювалося у своєму розвитку; а ще треба зовсім уникати посиленого й примусового харчування і не доручати виснажливих робіт. Як доказ (на користь того), що ці заходи можуть уповільнювати розвиток фізичних сил, можна взяти приклад Олімпійських ігор, де серед переможців рідко зустрінеш двох-трьох одних і тих самих осіб, котрі б перемогли спочатку в юнацькому віці, а потім уже дорослими чоловіками. Це пояснюється тим, що юнаки, виконуючи дуже складні вправи, втрачали свою силу".

Арістотель з'ясовує, в якому порядку слід навчати дітей даних предметів. І спочатку доводить, що до настання статевої зрілості треба постійно навчати нескладних вправ. Потім філософ веде мову про те, що в наступній віковій групі обсяг вправ треба збільшити, як, зрештою, і сухе харчування (порівняно з попереднім віковим періодом): "Досягши ж зрілості..." У першій частині він робить висновок, що дітей необхідно навчати тих гімнастичних вправ, які прищеплюють їм моральні риси. Зрозуміло й те, яким чином і в якій послідовності можна робити це аж до настання зрілості. Спочатку навчати їх нескладних вправ, уникаючи при цьому насильства, доручаючи необхідні й посильні роботи, які входять в обов'язки рабів, але зважати на те, щоб через якесь насильство у цій справі не постало перешкод для розвитку й нормальної діяльності організму. Адже від непосильної праці послаблюються фізичні сили, уповільнюється ріст; легші заняття сприяють гармонійному зростанню організму, непосильна ж робота — шкодить. Навряд чи можливо припустити, щоб якась правильно розвинена людина, зустрівшись, скажімо, у двобої з двома супротивниками, неправильно розвиненими фізично ще в юнацькому віці, програла їм, — адже непосильні вправляння відібрали сили в останніх двох ще до зрілості. А потім Арістотель каже:

> "Досягши ж зрілості, три роки треба віддати на опанування решти предметів виховання, а в наступному віковому періоді доцільно виконувати тяжкі роботи й споживати необхідну їжу. Ні в якому разі не можна одночасно напружуватися у роботі розумово й фізично, оскільки таке поєднання взаємно шкодить одне одному — напруження фізичних сил перешкоджає розвиткові інтелекту, перевтома ж останнього — розвиткові тіла".

Отже, Арістотель радить, яких предметів слід навчати у наступній віковій групі, наголошуючи, яким чином юнаки можуть опановувати інші, складніші предмети, коли досягнуто зрілості. Так, у цьому віці

корисно доручати їм складніші завдання, що відповідають їхнім літам, оскільки їхня природа вже удосконалилася і розвинулася. З часом до занять додавати нові й нові завдання. Також корисно (у цей період) давати їм сухе харчування, бо воно додає мужності. Проте слід остерігатися, аби вони не вправлялися одночасно і у інтелекті, і в фізичних вправах. Адже інтелект і розвиток організму — протилежності, які протидіють одна одній. Суть думки: іноді якісь дві потенції, так би мовити, кореняться в одній певній субстанції, відтак посилюючи діяльність одного органу й послаблюючи діяльність другого. Адже всяка поділена чеснота сама по собі виявиться меншою від сполученої. І Арістотель говорить:

> "Стосовно ж музики, то сумнівні питання вже розглянуто раніше: тому не уриватимемо наших досліджень, а продовжимо їх, аби дати поживу для міркувань, коли хто-небудь захоче докладно про це поговорити".

З'ясувавши, яких предметів необхідно зазвичай навчати дітей у державах і заради чого їх слід вивчати, Арістотель переходить тепер до докладнішого розгляду питання, а саме: заради чого слід вивчати музику? І коли? Які види? І тут щодо першого спочатку філософ припускає свій силогізм і зміст свого завдання. Далі розвиває думку: "Оскільки..." Отже, щодо першого він визначає своє завдання. Потім наводить доказ на користь свого твердження й цим самим підсумовує указане вище: "А втім..." Спочатку він говорить, що деякі сумнівні питання про вивчення музики вже розглянуто. Тому, аби остаточно розвіяти всілякі сумніви, доцільно тепер продовжити нашу бесіду про музику, підсумовуючи все сказане, ніби вступ до дослідження, коли хтось, можливо, захоче продовжити. І Арістотель веде далі:

> "А втім, нелегко з'ясувати, в чому полягає природа музики, заради чого треба займатися нею: може, задля розваги й відпочинку, подібно до того, як ми віддаємося сну та бенкетуванню? Річ у тім, що останні самі по собі мають на увазі досягнення не важливої мети, а лише приємних відчуттів: як мовить Еврипід — аби проганяти турботи. Тому дехто й музику ставить в один ряд із (сном, бенкетуванням), — тобто спить, п'є, танцює під музику. Чи радше слід вважати, що музика має певне відношення до моральної чеснотливості й що вона справляє в даному випадку дію, подібну до гімнастики: як гімнастика сприяє розвиткові організму до певного рівня, достеменно так і музика здатна справити певний вплив на поведінку людини, розвиваючи в ній здатність правильно радіти? Чи (ставлячи третє питання) музика містить у собі щось сприятливе для користування дозвіллям і для інтелекту?"

Підсумовуючи деякі тези, висунуті раніше, Арістотель розкриває свій намір, говорячи: необхідно повніше з'ясувати природу музики, її

зміст та можливості, що, зрештою, належить до нелегких завдань. З одного боку, вона покликана розважати людей і забезпечувати їм відпочинок, як-от, на думку декого, сон чи бенкетування. Останні розваги, своєю чергою, самі по собі — не благо й не належать до достойних занять, але, знімаючи втому, перенапруження сил, що пов'язані з певними видами діяльності, вони дають людям насолоду. А ще учта, наприклад, приємна тим, що туди збирається багато людей; перебуваючи серед них, мимоволі забуваєш про всілякі щоденні негаразди. Отже, сон і бенкетування відсувають убік всі практичні розмірковування й розмови, що посилює радість. Дехто відносить до цих видів відпочинку вино й музику; дехто додає сюди ще й танці. Отже, нелегко з'ясувати покликання музики. То чи доцільно вивчати її задля цього? Чи, може, вона більше важить для чеснот, тобто спроможна прищепити і здатність логічно судити про що-небудь, і вміння користуватися приємним; наприклад, певний гарт впливає на фізичний стан і схиляє до чеснотливості. Для розвитку логічного мислення й розсудливості музика теж корисна, як ми побачимо згодом. Відтак постає третє питання: заради чого її необхідно вивчати? Розуміймо так: музичні лади спочатку сприймаються на слух; рівномірно діючи на органи чуттів, вони дають помірне задоволення, а що їхній склад відповідає середнім розмірам, то радість відчувають усі. Далі: посилюючись у звучанні, музичні лади впливають на інтелект, що розглядає їх як певні й зрозумілі безпосередньо пропорції. І в цьому полягає певна досконалість, що й видно тут, — філософ вважає це "використанням інтелекту". То одна з причин, яка спонукає вивчати музику. Потім: з істинного пізнання музичних пропорцій у результаті виникає інтелектуальне задоволення, що полягає у всякій розумовій діяльності. Це ще одна причина вивчення даного предмета, причому філософ знову наголошує, що не задля звичайного задоволення, а для розвитку інтелекту. Судження ж про гармонійні пропорції та задоволення, що випливають із цього, з'ясовують і їхню суть, яка чимось нагадує все те, що належить до чеснотливості. Відтак (говориться потім), вправлятися у роздумах про них і відчувати від цього (інтелектуальне) задоволення означає вправлятися певним чином у тому, що належить до чеснотливості. І тому, міркуючи таким чином, стверджуймо з певністю, що музика має відношення до моралі. Отож це й буде, власне, відповіддю на третє питання: яку користь дає вивчення музики (філософу)?

> "Зрозуміло, що юнаків слід виховувати не для розваг; коли вчаться, то не граються, — навпаки, навчання пов'язане з виснажливою працею".

Отже, Арістотель веде мову про музику, дошукуючись істини. І спочатку він викладає власну думку щодо цього питання, яке викли-

кає суперечки. Потім розглядає його докладніше: "Перше ж питання..." Спочатку філософ полемізує, говорячи, що недоцільно навчати дітей музики заради звичайних розваг чи розслаблення. Далі стверджує, що її вивчають не тільки для набуття чеснот: "Те саме питання..." Щодо першого спочатку він з'ясовує висунуте твердження. Потім наводить, всупереч сказаному, думку декотрих учених і полемізує, виходячи з протилежної позиції: "Мабуть, можна було б..." Спершу, ведучи суперечку, Арістотель твердить, що навчати дітей музики тільки з метою порозважатися не варто, оскільки це не дає (справжнього) задоволення. Навчання ж пов'язане з тяжкою працею, в чому й полягає щастя. Отже, (робить висновок філософ), розваги — не основна мета, яку ставлять перед собою у вивченні музики. А потім Арістотель говорить:

"Звичайно, недоцільно хлопчикам і юнакам узагалі проводити власне дозвілля так, як його проводять дорослі люди, адже недосконале не може досягти найвищої мети".

Таким чином, Арістотель вважає, що музика служить не для розумового задоволення: хлопчикам з інших вікових груп зазвичай не личить проводити своє дозвілля, бо це, як сказано, риса досконалого інтелекту, завдяки чому пізнається істина. Досконаліть же у пізнанні істини певним чином містить у собі суть мети і щастя. А мета і щастя, звичайно, не годяться для хлопчиків та їхніх ровесників безпосередньо, оскільки перше як реальність досягають особи, котрі мають зрілий вік. Хлопчики ж і подібні до них за віком незрілі. А далі Арістотель говорить:

"Мабуть, можна було б припустити, що те, чим займаються старанно хлопчики, послужить засобом розваги для них тоді, коли вони визріють і стануть мужами. Та коли це так, то для чого тоді навчати хлопчиків музики, а не чинити подібно перським і мідійським царям, котрі розважаються музикою і знайомляться з нею через посередництво інших осіб (тобто музикантів)? Тим більше що музичне виховання тих, хто постійно вправляється в одній і тій самій справі й мистецтві, буде, звичайно, більш митецьким, ніж виконання тих, хто має справу з ним стільки часу, скільки необхідно виключно з метою засвоєння. І коли хлопчики самі повинні ґрунтовно вивчати музику, то чом би їх не навчати й кухарства, — що було б, звичайно, нісенітницею".

Тут Арістотель викладає думку, протилежну за змістом висловленій кимось (із учених), говорячи спочатку, що, можливо, хтось міркуватиме інакше, всупереч висунутому твердженню, доведеному на підставі доказів: мовляв, немає смислу в тому, аби навчати музики, ставлячи при цьому мету, яка полягає у розвагах та іграх. Навпаки, навчатися і вправлятися треба не з цією метою (щоб розважатись), а

задля досягнення майбутніх благ, коли людина, досягши зрілого віку, використовує музику. Філософ полемізує, твердячи, що коли навчання музики має на меті одержання втіхи у зрілому віці, то не варто робити це в дитинстві, а чинити так, як свого часу робили перські й мідійські царі: вони розважалися на видовищах, влаштованих співаками й музикантами, в ролі слухачів. Адже, видається, задоволення можна відчувати й водночас навчатися музики і тоді, коли грає хтось інший. Проте філософ розв'язує і це питання, говорячи: "Тим більше..." Спочатку він стверджує, що доцільніше навчати самих дітей і вправлятися в музиці заради того, аби відчувати радість у майбутньому, коли досягнеш зрілого віку. Адже особи, навчені певного виду діяльності, набувши необхідних вмінь та навичок, виконуватимуть свою справу набагато краще, ніж ті, котрі оволоділи тим чи іншим мистецтвом тільки до певної міри і для власних розваг, а не щоб дати (справжнє) задоволення іншим. Тому зрозуміло, що майстер гри на кіфарі гратиме краще і принесе радості більше, ніж котрийсь (із любителів). Про це, власне, й мовить філософ (у другій книзі "Риторики"): майстерні й відпрацьовані дії досконаліші й приємніші. Щоправда, заглибившись у пояснення, філософ, видається, суперечить самому собі. Адже, коли виникає необхідність навчати дітей музики задля їхніх досконаліших дій у зрілому віці й приємніших відчуттів у майбутньому, так само постає необхідність навчати їх кухарських справ та решти робіт, які належать до рабських занять, аби в майбутньому вони й тут виявляли неабиякі вміння й відчували більше радості. Одначе міркувати так — непристойно й безглуздо. Зрозуміло, що музика і (щойно згадані) види діяльності — явища несумісні. Перше: (музика) належить до вільних наук, що дарують радість та розважають інтелект вільних громадян, тому такі заняття притаманні лише їм. Куховарство й решта рабських занять не дають радості для інтелекту, отже, і задоволення (в істинному розумінні слова), а самі по собі — рабські заняття, тому й личать рабам, а не вільним. І Арістотель каже:

> "Виникає ще одне запитання: чи сприяє музика удосконаленню морального обличчя людини? І чому хлопчики повинні вивчати музику самі, а не слухати, як грають і співають інші, й при цьому належним чином радіти та спромогтися на правильне судження (про виконання п'єси), як то чинять лакедемонці, котрі, хоч самі й не навчаються музики, все-таки, подейкують, можуть правильно судити про те, які пісні гарні, а які — ні".

Отже, полемізуючи, Арістотель твердить, що, виходячи із моральних засад, не слід навчати музики юнаків, і наводить два докази. У другому доказі: "Можна побачити це..." — розвиває думку і доводить, що це (навчання) не важить для розвитку інтелекту. Спочатку він

говорить, що з огляду на згадане вище твердження виникає запитання: чи здатна музика впливати на мораль, удосконалювати її? Зрештою, музика існує не для того, аби судити про звичаї (мораль) чи відчувати радість від самого змісту, закладеного в ній. Однак для вироблення правильних суджень і втіхи можна повністю обійтися без вивчення самих музичних тонів, бо ж, слухаючи музику, людина, видається, спроможна судити, які гарні, а які — невдалі мелодії, що й роблять лакедемонці. Отже, не варто, мабуть, навчати музики. Та, мабуть, лакедемонці таки вводять себе в оману, коли гадають, ніби правильно судять про музику, хоч і не навчені. Бо навряд чи хтось судитиме досконало без відповідного навчання. Вивчення ж чогось означає осягання його, про що мовить Арістотель у "Доказах". Отже, навчання — річ конче необхідна; це робиться або самотужки, або з допомогою когось (із знавців). Тому подібні твердження навряд чи мають смисл. А далі Арістотель говорить:

> "Те саме зауваження стосується й думки про те, що музика повинна зробити наше життя приємнішим і розважати відповідно до потреб вільної (за походженням) людини. Тоді для чого, знову ж таки, слід навчати музики самих хлопчиків, а не допускати, щоб вони насолоджувалися нею, коли її виконують інші?"

Отже, Арістотель розвиває думку, робить висновок (що викликає те саме питання) і доводить його: музика повинна слугувати людям, і її необхідно вивчати для щоденних потреб (скажімо, інтелектуальних розваг і занять), причому дозвілля можна проводити і так, і так: насолоджуючись і власною грою, і грою інших. І Арістотель продовжує:

> "Можна побачити це на прикладах із уявлень, що існують у нас про богів: у поетів Зевс сам не співає і не грає на кіфарі; тих же, хто має справу з цими мистецтвами, ми називаємо ремісниками і вважаємо, що займатися ними не пристало мужеві, хіба що у випадках, коли він напідпитку або робить це жартома. А втім, ми до цього повернемося згодом".

Арістотель наводить другий доказ, спираючись на загальне уявлення, що побутує серед людей, котрі вірять у багатьох богів і їхнє втручання. І він говорить (з метою розкрити думку) про те, що корисно розглянути це на прикладах з уявленнями про богів і все, що навколо них, тобто з розповідей поетів. Так, Зевс (головний з богів, котрому приписують вільні дії), не співає і не грає; тобто поети не присуджують йому таких дій, вважаючи натомість, що він слухає музику й судить про неї. Але ж тих, хто робить так, ми називаємо ремісниками, і займатися цим не личить вільним мужам, хіба що на іграх і в стані сп'яніння, коли вони співають під музичний супровід, — річ, що не гідна зрілого мужа. І це третя важлива думка у філософа. А втім, він зазначає, що повернеться до цього згодом. А потім Арістотель говорить:

"Перше завдання полягає ось у чому: треба чи не треба відносити музику до предметів виховання? Вище ми поставили для розв'язку три питання стосовно покликання музики. Що ж вона являє собою? Чи це предмет виховання, чи забава, чи інтелектуальна розвага?"

Отже, Арістотель з'ясовує істину. І спочатку він узагальнює у вигляді запитань. Потім розв'язує їх: "З цілковитою підставою..." Спочатку філософ вважає, що перше питання стосовно музики полягає ось у чому: чи треба відносити музику до предмета з морального виховання, що бажано само по собі, чи ні, і який вплив вона справляє, і що становить її зміст? Потім виникає ще одне запитання: чи це предмет виховання, чи гра, чи розвага для інтелекту? А далі Арістотель каже:

"З цілковитою підставою музику можна віднести до всіх цих понять, і в усіх вона, очевидно, має свою частку. Забава має на меті забезпечити відпочинок, що, звичайно, приємна річ, бо він діє немовби ліки проти втоми від надсадної праці. Потім: розвага для інтелекту, на загальну думку, має містити в собі не тільки прекрасне, але й дарувати задоволення, бо щастя полягає саме в поєднанні прекрасного з радістю, яку воно дає. А музику всі мають за дуже приємну річ, байдуже, супроводжується вона співом чи ні. І Мусей запевняє, мовляв, "найприємніша для смертних — пісня". Тож музику, як засіб, що здатен розвеселити, з цілковитою підставою допускають на зібрання людей, куди вони сходяться, аби відчути якесь полегшення. Таким чином, розглядаючи музику вже з цього погляду, можна стверджувати, що вона повинна бути предметом виховання для молоді".

Отже, Арістотель розв'язує поставлені вище питання, стверджуючи, що навчати музики необхідно з трьох причин. І спочатку з'ясовує це. Потім дошукується розв'язку, чи слід навчати якогось іншого виду музики, чи того, що полягає в музичних ладах; чи тієї (музики), котра вважається вокальною, чи тієї, котра вважається інструментальною: "Чи потрібно..." Щодо першого спочатку він стверджує, що навчатися музики необхідно заради ігор та інтелектуальних розваг. Далі говорить: "І все-таки..." — вважаючи, що музика впливає на удосконалення чеснот; і тут він дає відповідь на три запитання". Спочатку філософ з'ясовує зміст сказаного. Потім стверджує, що багато хто знаходить спочинок, відчуваючи радість від музики, й у вивченні її вбачає мету: "Як і всякі..." У першій частині Арістотель вважає, що було б розумно навчати музики з трьох причин: заради ігор, інтелектуальних розваг і виховання (в останньому випадку мова йде про вдосконалення моралі). І це зрозуміло: гра-бо існує заради спочинку. Спочинок як необхідність являє собою немовби доповнення до радості, виступаючи в ролі своєрідних ліків від спричиненого виснажливою працею сумного настрою. Саме завдяки спочинкові відбувається послаблення, що

само по собі приємне для втомленого організму. Інтелектуальна розвага — теж певні розумові дії, що містять в собі суть досконалого й бажаного, — а це також належить до радості. Дія ж, як певне співприродне, посилює радість. Тож із цих обох чинників і складається щастя, тобто з досконалої інтелектуальної діяльності та радості. Своєю чергою, досконала інтелектуальна діяльність і (в розумних межах) радість, творячи щастя, водночас являють собою немовби мету для юнацтва, тобто вінець у їхньому житті (про що стверджується в десятій книзі "Етики"). Звідси зрозуміло, що ігри містять у собі безпосередню радість, інтелектуальна ж розвага — це певне розумове благо, і воно теж безпосередньо дає неабияке задоволення. Тому його варто досліджувати — тобто деякі ігри та розваги для інтелекту. А музика сама по собі — річ вельми приємна, відкрита для всіх, супроводжується співом і без нього. Запевняє ж Мусей, що співати — справжня насолода для людини. На зібраннях і під час інтелектуальних розваг завдяки розумному користуванню музикою та слуханню пісень слухачі й виконавці відчувають справжню радість, полегкість для душі. Розгляд різних видів музики — теж благо для інтелекту. Отже, зрозуміло само собою, що дослідження ігор і видів інтелектуальних розваг — річ необхідна й закономірна. Ось чому хтось (із учених) слушно зауважив, що вивчення цих питань — річ корисна для юнаків. Адже все, що дарує радість, не заподіює шкоди ні собі, ні будь-кому, натомість спрямовує до мети, посилюючи тим самим діяльність, а під час спочинку розвіює викликаний надсадною працею сумний настрій. І Арістотель говорить:

> "Як і всякі приємні розваги, вона теж не завдає шкоди, навпаки, — не тільки сприяє досягненню найвищої мети (в людському житті), але й розраджує. А що людина рідко досягає найвищої мети свого існування, оскільки вона має потребу відпочивати і вдається до забав не заради якоїсь найвищої мети, але й просто задля розваги, то було б цілком доцільно, якби вона знаходила повну розраду в радості, що її дає музика".

Тут Арістотель стверджує, що багато хто розглядає музику як засіб для відпочинку, дістаючи від неї задоволення і вбачаючи в цьому мету. Спочатку він з'ясовує перше (питання). Потім друге: "Трапляються..." У першій частині він говорить: небагато знайдеться людей, котрі б досягли кінцевої мети у своєму житті. Перешкодою в цьому постають здебільшого природні обставини, звичаї або якісь зовнішні чинники. Тому-то багато людей, бачачи безвихідь, викликану виснажливою працею, і неможливість досягти найвищого щастя, вдаються до різних засобів, аби відчути певну розраду: наприклад, користуються музикою, іграми й розвагами, причому домагаючись у цих заходах тільки однієї мети, а саме: відчути радість, що, звісна річ, не має

ніякого зв'язку із справжнім щастям. Відтак, розслабляючись, люди відчувають певну втіху; згадані ж вище заходи дають задоволення безпосередньо. І Арістотель каже:

"Трапляються люди, для котрих забава становить найвищу мету в їхньому житті, тому що й це, мабуть, містить у собі певну насолоду й може правити за мету. Однак не всяка насолода може вважатися такою. Прагнучи до неї як до кінцевої мети (в їхньому розумінні), люди приймають за неї якусь іншу (випадкову) насолоду, тому що вона має певну схожість із тією (насолодою), яка становить найвищу мету в людській діяльності. Але подібно до того, як найвища мета людського життя не повинна бути чимось іншим, що дає багато в майбутньому, так і згадані насолоди мають існувати не заради чогось такого, що миготить у майбутньому, а задля того, що вже відбулося, — наприклад, для спочинку від тяжкої праці і полегшення гіркоти. Отже, тут можна вбачати причину, що спонукає людей до пошуків свого щастя з допомогою цих (випадкових) насолод. І хтось, користуючись цим, слушно вважатиме за причину саме це".

Арістотель з'ясовує, з якою метою дехто вбачає смисл життя саме в розвагах. І пояснення цьому таке: мета людського життя теж містить у собі радість, проте не всяку, а найдосконалішу. Так само й гра, і музика являють собою певне задоволення. Шукаючи ж першого (найдосконалішого) і не знаходячи його, люди вдаються до іншого задоволення, яке відчувають завдяки іграм та музичним видовищам, тим більше що музика сама по собі є вишуканішим, досконалішим заняттям. А ще (полюбляють музику й тому), що в неї існує певна схожість із кінцевою метою. Своєю чергою, кінцева мета — не певне (віддалене) майбутнє, навпаки, вона уявляється як бажане у теперішньому часі, а решта підпорядковується (в тім числі й музика) її досягненню. Радість, відчута завдяки музиці, не має на меті чогось задля майбутнього, а здебільшого люди домагаються її, аби позбутися втоми й гіркоти від надсадної праці. Отже, це і є причина, через що дехто шукає щастя, тобто вбачає мету у відчуванні такого задоволення. Тому вважаймо, що думки цих людей мають під собою розумні підстави. А далі Арістотель говорить:

"Але не тільки однією цією причиною пояснюється те, чому вдаються до насолоди, яку дарує музика. До неї звертаються, оскільки вона, мабуть, корисна тим, хто хоче відпочити після роботи. І все ж треба ще розглянути, чи не є така користь від музики випадковою, а також з'ясувати, чи суть музики полягає у чомусь вищому порівняно з указаною користю, яку вона дає. Однак тоді виникає питання: чи не повинна музика, окрім звичайної насолоди, яку вона дарує і яку відчувають усі, давати ще й інтелектуальну, бо ж справді, музика природно наснажує, тому слухають її залюбки люди всякого віку та різного рівня моралі".

Отже, Арістотель доводить, що необхідно навчатися музики, і певною мірою відносить її до засобів удосконалення моральних чеснот, а спочатку припускає силогізм. Потім філософ визначає спосіб і послідовність розгляду: Навіть більше..." Насамкінець розвиває тему: "Те, що так буває насправді..." У першій частині він стверджує, що необхідно з'ясувати, чи корисно прилучатися до музики, — і то не тільки заради інтелектуальних розваг, а й задля спочинку. А ще погляньмо (говорить філософ), чи її суть полягає у викладеному вище, чи в чомусь вищому, — тобто чи підпорядковується чомусь досконалішому за ті зручності, про які вже йшла мова. Отже, прилучатися до музики необхідно не тільки з метою дістати загальне задоволення (що само по собі відчувають усі), оскільки гармонійні звуки приємно подразнюють слух. Ось чому люди різного віку відчувають при цьому природну радість, особливо ті, що в моральному відношенні чеснотливі. Однак необхідно, крім усього іншого, з'ясувати, яка саме музика удосконалює нашу мораль, спрямовує нашу діяльність у правильне річище, (що відповідає нашим духовним потребам), тощо. І філософ продовжує:

> "Навіть більше, вона покликана для ще вищої мети, а саме: справляти дію на людську поведінку та психіку. Це стане зрозумілим, коли з'ясується, що музика має певний вплив на наші моральні риси".

Тут Арістотель з'ясовує послідовність розгляду, говорячи: те, що музика дає користь для морального удосконалення і для душі, з'ясується згодом, коли, своєю чергою, виявиться, що вона має певний вплив на наш моральний стан (про що мовилося раніше). А потім Арістотель каже:

> "Те, що так буває насправді, доводять, окрім усього іншого, пісні Олімпа, які, з чим згодні всі, надихають наші душі, а натхнення і є насолодою для нашого морального стану".

Отже, Арістотель і далі розкриває тему й спочатку доводить, що на вихованих людей музика справляє вплив. Далі, говорячи: "Оскільки..." — робить висновок: юнаків необхідно навчати музики. Перше спочатку він стверджує на підставі доказів. Потім наводить доказ і два свідчення: "Оскільки музика..." — з яких викладає друге, коли говорить: "Причому слухачі ..." Тож у першій частині він говорить: музика справляє вплив на виховання людей — наприклад, пісні Олімпа, присвячені Зевсові, вшанованому на горі Олімп у Греції, пісні, що виконувалися під час священнодійства для проведення інтелектуального дозвілля. Завдяки їм людські душі немовби зачаровуються, "беруться в полон", тобто стають чужими до зовнішніх почуттів і завмирають, заглиблені у певне внутрішнє. Деякі почуття, що кореняться у звичаях і моралі, теж внутрішньо охоплені чимось подібним.

Відтак зрозуміло, що мелодії певним чином, завдяки враженням, впливають і налаштовують на моральні дії. А втім, розглянемо, що означає поняття "брати у полон", або, інакше, "захоплення", і яка частина душі, так би мовити, "захоплюється". (Розгляньмо й те), з якої причини його треба розуміти саме так, тобто що, власне, є "захоплення" (у звичайному розумінні слова): воно і є певний рух, що (кудись) проникає і захоплює. Та ж частина душі, що захоплюється, зазнає насильства з чийогось боку (про що йшлося у сьомій книзі "Фізики"). Характер такої "насильницької" дії полягає в тому, що людина відчуває на собі силу, яка діє ззовні. І тому "захоплення" означає рух чогось всупереч природним нахилам або волю якогось зовнішнього (принципу). Таке саме може розглядатися як відповідні дії, що відбуваються до певної межі, й спосіб руху одночасно, от як вогонь захоплює щось зовнішнє, проникаючи всередину (предмета), причому, наскільки швидко він поширюється, з такою ж швидкістю відбувається і "захоплення" предмета (вогнем). Потім: завдяки схожості (процесів) це поняття перенесено й на характеристику душевних порухів: безпосередньо душа не має схильності щось "захоплювати" або робити це подібним чином стосовно такого самого. Однак для того, аби було зрозуміло, як мислення й уявлення можуть "захоплюватися", цей термін вживається і для характеристики інтелектуальної діяльності, тобто вноситься у певне інтелектуальне, або співприродне, чи надприродне через заглиблення у щось внутрішнє і через завмирання (почуттів та думок). Із цього видно, що "захоплення" береться у звичайному розумінні, бо діяльність інтелектуальної частини душі переноситься у щось неприродне для себе або в природне через розходження й завмирання почуттів. І діяльність бажальної частини душі керується цим самим нахилом і зовнішньою засадою, але не через насильство. Захоплення ж (як процес), навпаки, не може бути діяльністю бажальної або інтелектуальної частини душі. І те, що вона сама по собі є природною, видно за пристрасним посиленням (душевних почуттів) стосовно чогось: із пристрасного бажання доторкнутися до чогось, або втекти від чогось, або із жагучого прикипання до чогось, через любов, або з незвичайної любові до чогось. Тому буває, що коли хтось пристрасно тягнеться до чогось зовнішнього, тоді душа викликає певне духовне — перший інструмент почуттів і рух від зовнішнього до мисленнєвого й чуттєвого, оскільки вона більшою мірою пов'язана з ними. Це означає: певне духовне з природних властивостей перенести в явище, котре має потребу в цьому. Отже, зовнішні почуття й складники організму завмирають, і людина мовби нерухома, позбавлена відчуттів. І тоді душа, не зв'язана з мисленням чи зовнішніми рухами тіла, так би мовити, вільно споглядає щось таке, що переважає звичайні спроможності людини

або відповідає природним, але не пов'язане із зовнішніми почуттями, які є природнішими. Ті, в кого духовне діє слабко, відчувають, відповідно, й незначне "захоплення" душі чимось внутрішнім, — таке спостерігається у деяких осіб жіночої статі. Ті ж особи, у кого духовне діє надмірно, запалюються особливою пристрастю душі до чогось; це спостерігається в осіб чоловічої статі. Пристрастне ж бажання, чи любов, чи вдоволення, що посилює пристрасть душі, спричиняються або безпосереднім розглядом із боку інтелекту, або певною вищою причиною, що викликає бажання, або ще вищою, що уособлює інтелект. А потім Арістотель говорить:

"Слухачі ж при цьому, навіть коли тільки сприймають їх просто, без мелодії та ритмів, усе одно відчувають (душевне) задоволення".

Тут Арістотель стверджує так, хоч в іншому місці висловив те, що видається менш правдоподібним. І говорить, що слухачі, чуючи якісь слова з певним смислом, переживають сум або радість, навіть коли не передається ніяка мелодія чи ритми, — щоправда, тут її вплив слабкіший, бо коли до мелодії додавати слова, то вона справляє на слухача глибше враження, зворушуючи душу з більшою силою. Відтак відчувається її потужність. А далі Арістотель каже:

"Оскільки музика сама по собі щось приємне, а чеснотливість полягає у належній радості, любові й ненависті, то, мабуть, нічого так ревно не слід вивчати юнакам і ні до чого не звикати такою мірою, як до вміння правильно судити про шляхетний характер і вчинки, гідні похвали, радіючи однаковою мірою з тих і тих звуків".

Отже, Арістотель те саме розкриває на підставі доказу. Суть його в тому, що навчатися музики необхідно з метою, аби правильно судити про моральні дії: скажімо, правильно радіти, відчувати втіху, задоволення — це найкраще впливає на вдосконалення моралі. Опанування ж самого предмета виробляє правильні судження про музичні лади, суть яких дає задоволення, а також дозволяє робити належний присуд моральним учинкам та відчувати від цього справжнє задоволення. Таким чином, це (перше) — найдієвіший засіб для вдосконалення моралі. З меншого засновку філософ виводить більший. Потім доводить менший засновок: "Ритми й мелодія відображають..." Більший доводить так: музика та її звуки — приємні самі по собі (про що йшлося раніше). Моральна ж чеснотливість полягає у задоволенні й гіркоті, любові й ненависті та у решті таких почуттів; наприклад, виходячи з власної природи, людина дошукується того, що має зміст і містить середнє, — адже нічого так не потребує людина, як навчитися правильно судити про щось і відчувати відповідне задоволення. Навчання ж допомагає набути моральних навичок і дій. І пояснення цьому таке: для досягнення моральної чеснотливості необхідне пра-

вильне розуміння, завдяки якому людина розрізняє, що правильне, що відповідає розумним засадам, яке задоволення можна дістати від цього, — (а воно відповідатиме рівню розуміння), як це видно з другої книги "Етики". Далі Арістотель говорить:

> "Ритми й мелодія відображають щонайправдивіше гнів і лагідність, мужність і поміркованість та всі протилежні їм риси, а також решту моральних якостей. Це видно з досвіду: слухаючи музику, ми змінюємося в настрої".

Отже, Арістотель доводить менший засновок. І доводить його так: навчатися суджень про те, що схоже на реальне, і про моральне задоволення означає навчатися вміння правильно судити про ці самі моральні дії й відчувати від них задоволення. Музичні ж лади схожі на почуття, навички й моральні вчинки. Тож навчатися вміння судити й відчувати справжню радість означає набути відповідних навичок і моральних дій. Звідси філософ спочатку виводить менший засновок, подаючи його як певне твердження. Потім стверджує більший засновок: "Звичка ж відчувати..." Насамкінець переходить до розкриття меншого засновку: "Буває..." Отже, спочатку філософ каже, що протилежності в почуттях — гнів і лагідність, страх і відважність — і такі риси характеру, як мужність і поміркованість, щедрість і скнарість тощо, знаходять своє відображення в музичних мелодіях і ритмах. Мелодії ж і ритми в певних пропорціях полягають у звуках і поміркованості, — як, зрештою, і почуття душі певним чином детерміновані, подібно до спеки й холоду, вологості й сухості. Так, гнів означає посилення серцевого кровообігу, страх — певне охолодження організму. Моральні ж риси теж полягають у чомусь середньому або поміркованому, скажімо, у бажаннях, почуттях. Отже, від слухання певних мелодій і ритмів відповідним чином змінюються й почуття, бажання (душі), інколи вгамовується пристрасний настрій, інколи почуття проймаються гнівом, інколи — страхом, інколи — відважністю, оскільки схожості між тими й тими немає. І Арістотель продовжує:

> "Звичка ж відчувати гіркоту чи радість, сприймаючи якесь відображення реальності, призводить до того, що ми починаємо спізнавати ті самі почуття, стикаючись із дійсністю. Хто, приміром, дивлячись на чийсь портрет, спізнає радісне почуття не з якоїсь іншої причини, а саме тому, що він бачить перед собою зображення певної особи, тому, звичайно, буде приємно зустрітися віч-на-віч із людиною, портретом якої він милувався".

Тут Арістотель висуває більший засновок і доводить, що вміння радіти й сумувати (слухаючи мелодії та ритми) від того, що схоже на радість і (моральну) гіркоту, означає відчувати задоволення або смуток немовби від чогось правдоподібного, адже схоже й близьке (за

змістом) між собою, видається, споріднене. Так, схожість становить певну єдність. Інтелект часто сприймає це у вигляді тотожності (про це сказано в другій книзі "Фізики"). І тому вивчати ці мелодії та ритми означає навчатися чогось схожого на реальне. Наприклад: розглядаючи зображення Геракла, захоплюєшся, немовби ця форма — його реальність. І справді, саме Гераклове зображення неодмінно викличе приємні почуття, от ніби він перед тобою (як говориться в першій книзі "Другої аналітики"). А потім Арістотель каже:

> "В усьому іншому, що стосується сфери чуттєвого сприйняття, — наприклад, у тому, що приступне нашому доторкові й смакові, — відсутня будь-яка подоба моралі. В тому, що сприймається нашим зором, це виявляється тільки незначною мірою: через зір ми сприймаємо тільки форми предмета, і, як такі, вони лише незначною мірою і далеко не в усіх викликають почуття ще й через чуттєве сприйняття. Причому ми маємо тут не справжню подобу моральних рис, а відтворювані малюнком і фарбами фігури — скорше тільки зовнішнє відображення цих рис, оскільки вони впливають на зовнішній вигляд людини, коли вона проймається почуттями. І все ж, наскільки це стосується зовнішньої форми, з того, на що ми дивимося, молодь повинна розглядати не Павсонові, а Полігнотові картини або твори такого митця чи скульптора, котрий уміє передати в них душевні переживання зображеної людини".

Арістотель переходить до розкриття меншого засновку. І спочатку він торкається питання про чуттєве: в ньому мало морального або й зовсім немає. Потім він веде мову про мелодії, які впливають переважно на слух: "Навпаки, стосовно ж мелодій..." Щодо першого: чуттєве має відбиток морального, але зовсім незначною мірою; певну подобу почуттів, навичок і (моральних) дій таки відображено, оскільки (ми бачимо) все чуттєве полягає у певних пропорціях своїх головних начал — наприклад, почуттів, навичок та інших моральних рис. Причому (що теж очевидно) ми рухаємося від самих чуттєвих (за якимось певним чуттям) до інших дій або моральних почуттів, хороших чи поганих, — принаймні у них міститься певна подоба цього. Тому в усіх (моральних рисах) знаходимо деяку схожість їх, однак не в усіх однаковою мірою. Оскільки всяке моральне випливає із певного сприйняття як розумного, то, мабуть, розумним є те, що чуттєве, на основі тих органів чуття, які більшою мірою допомагають нам пізнати на підставі логічних міркувань. Вони мають більшу схожість у відносному розумінні з таким моральним. Такими є зір, слух, як мовить Арістотель у книзі "Про відчуття". У доторкові ж найбільшою мірою відчувається матеріальне, тоді як те, що притаманне природно, ми навряд чи розпізнаємо за доторком. Так само можна говорити про нюх і смак; очевидно й те, що в чуттєвому органі вони проглядаються виразніше, бо дають більше розумних пізнань,

котрих вимагає всяка реальна мораль. У цьому відношенні слухові відводиться значно більша роль, ніж випадковості. Мова, яка сприймається на слух, — причина для виховання; останнє відбувається не саме собою, а складається з певних номінів (тобто понять). Всякий номін відбиває щось символічне, і про це веде мову філософ у згаданій вище книзі "Про почуття". Тож логічно, що в слухові більшою мірою, ніж у зорові, відображається подоба моралі. А ще слух неабияк спонукає до руху (теж дужче, ніж зір) з різних боків. Те, що сприймається на зір, рухає тільки зір, незначною мірою змінюючи його, і то немовби в чуттєвому. Те ж, що сприймається на слух, призводить до зміни й руху певні органи та локальні засоби, тому має вираженішу подобу чуттєвого органа. Припустивши це, Арістотель говорить, що в чуттєвому (в його різних органах) здебільшого не виникає ніякої подоби морального, якщо має місце, то зовсім незначною мірою, — наприклад, у смакові, нюхові, доторкові тощо. Щоправда, зір сприймає певну подобу, але чисто зовнішню, коли, приміром, узяти фігуру й глянути надто поверхово, не проникаючи й не відображаючи характерних рис; однак сама фігура має певну подобу, так, наче вона відбиває і моральний стан реального (живого) предмета (наприклад, людини). Потім: фігура й колір, власне, не є подобою моралі, як музичні лади, а скорше певним символічним знаком. Вони немовби збігаються з ознаками моралі і, звичайно, сприймаються органами чуття (не тільки зором, але й нюхом, доторком тощо) з різною силою. Тепер щодо споглядання їх (фігур і кольорів): варто, щоб юнаки розглядали, виходячи з морального смислу або змісту того чи того твору, не Павсонові твори — картини, зміст яких сороміцький і безчесний, — а Полігнотові, котрий писав картини й ліпив фігури, вкладаючи в них моральний зміст. Із такої засади слід виходити, судячи й про твори живописців та скульпторів. А потім Арістотель говорить:

> "Навпаки, що стосується мелодій, то вже в них самих передаються душевні переживання. Це зрозуміло з такого: музичні лади істотно відрізняються один від одного, тож, коли ми слухаємо їх, у нас з'являється різний настрій, і ми не однаково ставимося до кожного з них; так, слухаючи одні лади, наприклад, так званий змішаний лідійський, ми спізнаємо жалісливий і пригнічений настрій, а слухаючи інші, пом'якшені лади, ми теж у своєму характері розслаблюємося; ще інші лади викликають у нас переважно поміркований, урівноважений настрій, і цю останню властивість має, мабуть, тільки один із ладів — дорійський. Що ж до фригійського ладу, то він справді сильно впливає на нас, викликає збудження. Все це добре з'ясовують ті філософи, котрі займаються питаннями виховання, і їхні міркування знаходять своє підтвердження у самих фактах".

Отже, Арістотель з'ясовує, що в слухові яскраво передаються моральні поняття. І спочатку він підтверджує це на прикладах, взятих з

музичних мелодій. Потім говорить, що те саме можна твердити й про ритми: "Те саме стосується..." Насамкінець робить головний висновок: "Отже, з цього..." У першій частині він каже, що в самих мелодіях дуже виразно знаходимо подобу морального. Це й зрозуміло: музичні лади відрізняються один від одного, своїм звучанням (тобто й змістом) налаштовуючи відповідним чином і слухачів, котрі сприймають це почуттями й рухами, причому реаґують по-різному, залежно від того, що передає музика. Так, існують лідійські, так звані змішані мелодії чи наспіви сьомого, найвищого тону, що особливо загострюють слух і всі органи чуття — від вищих до нижчих. Гострота й проникливість мелодії викликає жалісливість у людей або ж пом'якшує їхні душі (це стосується лідійської музики п'ятого тону). Існує і так званий шеститональний наспів — гіполідійський, з напівтональним звучанням, що теж виразно впливає на почуття і настрій, пом'якшуючи (натуру) людей. Інші ж слухачі добре сприймають суворіші мелодії — наприклад, дорійські. Вони належать до першотональних наспівів, особливо чітко передають моральне. Фригійський же, тритональний наспів захоплює слухачів, і то передовсім завдяки силі й виразності звучання. Саме ці лади можна вважати найкращими для слухання і сприймання, бо вони містять у собі глибокий філософський зміст і зерно істини. В них ми найбільшою мірою знаходимо подобу моралі, тому люди природно схиляються до них, здебільшого (душевно), а з особливою радістю слухається те, що належить до середніх розмірів чи пропорцій, у чому полягає зміст безпосередньо. Розуміння ж і сприйняття таких звуків дає інтелектуальне задоволення, яке пропорційно співвідноситься з радістю, а це вже моральна категорія. Радість же від якоїсь діяльності (наприклад, від слухання музики) додає бажання займатися цією діяльністю (про це говориться у десятій книзі "Етики"), отже, і тим, що уподібнюється їй. Далі: коли взяти до уваги розташування матерії та органів, оскільки дух є головною з душевних якостей і чуттєвого, й спонукального характеру, то різні порухи дихання — посилені чи послаблені (коли перехоплює дух) — означають те, що й людина схиляється до дій або вияву (теж різних) почуттів. Отже, музичні лади найдужче можуть зворушити душу слухача залежно від змісту, який вони мають. І Арістотель каже:

> "Те саме стосується й ритміки; одні ритми мають спокійніший характер, інші — рухливий. Із цих останніх в одних ритмах рухи грубіші, в других — витонченіші".

Арістотель стверджує те саме про ритми, тобто, що на тих самих засадах ґрунтується й ритміка. Так, деякі ритми відображають певні чеснотливі моменти, завдяки чому люди утверджуються в моралі, інші ж, навпаки, — сумнівні за звучанням, послаблюють у людей

моральну стійкість. Потім: одні з ритмів — рухливі, але дуже важкі для сприйняття, інші ж — приємні, розкуті. А далі Арістотель говорить:

> "Отже, із цього видно, що музика здатна справляти певний вплив на моральні риси душі".

Філософ робить важливий висновок, стверджуючи: музика в досконалому вираженні може корисно впливати на моральні риси й розвиток (особистості). І Арістотель продовжує:

> "Тому, мабуть, її слід віднести до числа предметів виховання молоді. Навчання музики відповідає самій природі цього віку; в молодому віці люди не схильні братися з доброї волі заповзято до того, що їм не до вподоби, а музика якраз за своєю природою належить до числа таких предметів, що дарують приємне. Зрештою, між гармонією та ритмікою, з одного боку, й душею — з другого, існує певна спорідненість, тому дехто з філософів стверджує, що сама душа і є гармонією, інші ж запевняють, що душа має гармонію в собі".

Із сказаного Арістотель робить висновок, що юнаки повинні навчатися музики, й додає нове пояснення: музика за своєю природою (у кращому своєму вираженні) належить до числа тих предметів, які дарують приємне й виховують, тобто містять у собі моральне. Тому юнакам доцільно для виховання їх у дусі моралі опановувати музику. Сам предмет виховання найліпше відповідає дитячій природі, коли трохи вирізняється з решти мотивів. Адже юнаки не можуть витримувати щось неприємне чи сумне, оскільки, відповідно до їхнього віку, органи чуття в них діють досконало завдяки жвавості характеру. Відтак вони відчувають стійке задоволення, а радіючи, вони не сприймають сумного настрою. Музичні ж лади — з природи приємного; те саме стосується й ритмів. Зрештою, між ними існує певна (природна) схожість, що полягає у моральних пропорціях. (І, як запевняють багато хто із стародавніх), гармонія приємна сама по собі. Інші стверджують: мовляв, душа — теж гармонія; ще інші — що душа має гармонію (наприклад, Платон і його послідовники). На їхню думку, душа рухається сама по собі. А далі Арістотель каже:

> "Тепер слід з'ясувати висловлений раніше сумнів: чи треба навчати молодь музики таким чином, щоб самі юнаки уміли співати й грати на музичних інструментах, чи не треба?"

Отже, Арістотель досліджує, чи треба навчатися музики, а саме — вміння співати й грати на інструментах. І спочатку він стверджує це. Потім говорить, що, з огляду на різні вікові групи, до цього слід підходити по-різному: "Не важко з'ясувати..." Стосовно першого філософ спочатку припускає сумнів: необхідно розглянути, чи зручно буде для належної поведінки громадян навчати їх музики й застосовувати

її на практиці — наприклад, навчати співу або ігри на струнах, — чи ні? І Арістотель говорить:

> "Принаймні не підлягає сумніву, що для розвитку людини важить, чи буде вона на практиці виконувати ту або іншу справу. Само собою зрозуміло, що неможливо чи досить складно судити із знанням справи про те, до чого сам не причетний".

Тут Арістотель відповідає на запитання і стверджує, що прилучення до музики — річ корисна, наводячи в обох випадках докази. З них другий: "З другого боку..." Отже, спочатку він говорить, що (само собою) зрозуміло: прилучення до музики великою мірою впливає і на те, як людина виконуватиме ту чи ту справу, виробляє певні риси характеру. Правильні-бо судження (а музика сприяє цьому) про мораль чи її подобу багато значать для вдосконалення морального обличчя самої людини (про що сказано вище). Тож, прилучаючись до музики, людина добре судить про неї — як про подобу моралі. Адже, звісна річ, неможливо або принаймні дуже складно судити про щось реальне, коли не береш участі в цьому або не виконуєш такої дії. А вірне судження можна правильно й досить легко вивести, розважаючись інтелектуально. Змістовні ж висновки (про якість дії) можна вивести тільки тоді, коли людина набуває відповідних навичок. Знову ж таки, для правильних суджень необхідна ще й часта участь у діяльності, що виробляє в нас чітке уявлення (про даний предмет). Отже, з огляду на наші дії чи діяльність, вивчення музики — справа корисна. А потім Арістотель говорить:

> "З другого боку, діти також повинні братися за якусь цікаву справу, і в цьому відношенні треба вважати розумним винаходом те Архітове брязкальце, котре дають дітлахам, щоб вони, бавлячись ним, не трощили чогось удома, адже дитинство пов'язане з пустощами. Отже, коли Архітове брязкальце годиться для малих дітей, то подібним "брязкальцем" у вихованні старших буде музика. Із наведених вище міркувань видно, що для здобуття повної музичної освіти дітей треба, щоб вихованці вивчали музику на практиці".

Арістотель наводить другий доказ і каже, що, з огляду на необхідність підтримання рухливості у дітей, слід мати якісь іграшки, аби малеча бавилася ними. Ось чому з розумним наміром упроваджено "архітку" — іграшку, Архітів винахід, котру дають дітям погратися, аби вони не псували чогось удома. Звичайно, юнакам, з огляду на їхню більшу зрілість і досконаліший характер, "архітка" не годиться, тим більше що сама іграшка вимагає постійного вовтузіння. Тож правильно використовувати предмет виховання (тобто музику) треба у старшій віковій групі, коли зріліші особи самі можуть розрізнити практичну доцільність тієї чи тієї музики. Отже, як бачимо, корисно застосовувати своє знання з музики на практиці. А далі Арістотель говорить:

"Не важко з'ясувати, що годиться і що не годиться для відповідного віку, водночас спростовуючи твердження, ніби практичне вивчення музики — заняття, притаманне ремісникам".

Тут Арістотель стверджує, що для різних вікових груп годиться різна музика, тим самим водночас спростовуючи певний закид. І спочатку він припускає силогізм. Потім розвиває свою думку: "Отже, перше..." У першій частині філософ говорить, що знавцеві не складно визначити, яка музика годиться, а яка не годиться для різних вікових груп, зрештою, як і спростувати твердження, буцім практичне вивчення музики належить до грубих, тобто ремісничих занять. І Арістотель каже:

"Насамперед (щодо першого пункту) для того, щоб судити про справу, треба самому вміти її робити, а тому люди повинні, поки ще молоді, самі братися за неї. Натомість у старшому віці вони будуть спроможні судити про прекрасне й відчувати належну радість завдяки урокам, одержаним у молодості".

Арістотель веде мову про опанування музики. І спочатку з'ясовує перше. Потім друге: "Коли ж дехто докоряє..." Отже, спочатку він стверджує: навчання музики не однаковою мірою годиться для будь-якої вікової групи. Бо ж зрозуміло, що вивчати, скажімо, інструментальну музику треба для того, аби правильно висловлювати судження, що само по собі є благо й приємність: це свідчитиме про певну досконалість інтелекту щодо моралі. Молодші, через почуття, що бурхають у них, не маючи досвіду, просто неспроможні судити про що-небудь правильно, але натомість мають більшу працездатність. Старші ж, навпаки, мають слабшу здатність до праці, однак поводяться спокійніше та врівноваженіше завдяки набутому досвідові, тому складають правильні судження про предмети. Тож із цієї причини юнакам доцільно вивчати музику, застосовуючи її на практиці, під супровід співу й гри на інструменті; натомість, слухаючи її, вони здатні добре судити про прекрасне, маючи належні знання й розуміння, здобуті в юнацькому віці. А далі Арістотель говорить:

"Коли ж дехто докоряє: мовляв, навчання музики зробить із людей ремісників, — то спростувати це твердження не важко; треба тільки з'ясувати, наскільки особи, котрі виховуються з метою засвоєння ними політичної чеснотливості, повинні практично опанувати музику, тобто визначити, з якими мелодіями і з якими ритмами вони повинні ознайомитися, на котрих, зрештою, інструментах вони повинні навчитися грати, бо останнє — досить вагома річ. Встановивши це, уникнемо докору, оскільки не можна заперечувати й того, що деякі види впливають несприятливо".

Арістотель намагається спростувати докори деяких учених, що воліють викреслити музику із предметів виховання. І спочатку він торкається того, з допомогою яких засобів можна спростувати це

заперечення. Потім говорить про їхній зміст: "Отже, зрозуміло..." Тож спочатку філософ стверджує, що нескладно спростувати докір тих (учених), хто не погоджується (з необхідністю вивчення музики). Однак неслушним видається той докір, що музика робить з юнаків ремісників і нерозвинутих в інтелектуальному відношенні. Аргументи опонентів зводяться до того, що ті чи інші мелодії пом'якшують характер, або ж викликають приступ гніву, або відволікають від розумних дій, — тож, видається, докори небезпідставні. Проте філософ запевняє, що подібні твердження спростувати нескладно, особливо коли розглянути питання про рівень та зміст у вивченні музики. Отже, виховання дітей означає вироблення у них розумних навичок і дій, підпорядкованих досягненню загального блага. Тому навчати музики слід не до хтозна-якого рівня, а наскільки це корисно для держави. Для цього необхідно окреслити програму з музичного виховання, визначити назви мелодій та ритмів, рекомендованих для вивчення, тобто варто подбати про добір музичних творів; це і є відповідь на запитання, висунуте у вигляді закиду. Звичайно ж, ніхто не заперечує, що (це й видно) деякі мелодії, ритми й інструменти шкідливо впливають на інтелект юнаків, прищеплюючи їм грубі звички й манери. Інші ж, навпаки, сприяють і розвиткові інтелекту, й удосконаленню моралі. Тому варто розглянути, якими засобами, мелодіями, ритмами треба користуватися, аби це йшло на користь інтелекту й морального стану, а якими — ні. Тож, ставлячи таке запитання, ми усуваємо закид. І Арістотель продовжує:

> "Отже, зрозуміло, що навчання музики не повинне бути перешкодою іншим видам діяльності (людини), що воно не повинне перетворювати її (у фізичному відношенні) на ремісника, робити її непридатною для виконання військових і цивільних обов'язків, незалежно від того, чи це буде стосуватися практичного використання, чи теоретичного вивчення надалі. Навчання музики задовольнятиме в тому випадку, коли молоді люди не працюватимуть над нею з метою брати участь згодом у професійних змаганнях, а також коли не вимагати від дітей засвоєння різних викрутасів у музиці, які увійшли тепер до програм музичних змагань, а звідти перейшли і в школи. Музична освіта молоді повинна тішити красою мелодії й ритмом, а не давати тільки насолоду в загальному розумінні, яку здатні відчувати навіть декотрі з тварин і простолюду, а також усі старші люди й діти".

Тут Арістотель визначає, які музичні твори (треба вивчати) і якими за змістом вони повинні бути, аби розвивати інтелект і вдосконалювати мораль. І спочатку він говорить про це в загальних рисах. Потім наводить приклади: "Із мовленого зрозуміло..." У першій частині він стверджує: безперечно, навчання й практичне застосування музики повинні мати певний зміст, який не шкодив би людині в її майбутній політичній діяльності, не псував би самого тіла, не заважав

би інтелектуальному розвитку, не пом'якшував би організм, роблячи його непридатним для військових виправ і політичної діяльності, — а це може статися через слабкість у вишколі й недостатню вміліть в опануванні наук (про що йдеться нижче). Усе, що стосується юнаків, треба правильно співвідносити й визначати, виходячи з того, що корисно для досягнення мети в державі, оскільки досконале благо засновується на інтелекті. Трапляється, що юнаки сумлінно вивчають музику, однак, беручи участь у змаганнях, не витримують фізичного напруження, бо воно незмірно обтяжує тіло і їхні здібності; тому не слід допускати, аби вони брали участь у видовищах і зайвих заходах, які тепер пов'язані із змаганнями. Внаслідок цього до навчання повертаються тільки юнаки, що мають велике бажання. Отже, корисніше добирати гру й пісні з простішим і врівноваженішим змістом, аби відчути справжнє задоволення від ладів і ритмів, а не тільки насолоду у звичайному розумінні, яку, зрештою, відчувають і декотрі з диких звірів, і діти, взагалі особи нижчого походження, й старші за віком, бо ж усі вони, маючи відчуття, можуть відчувати насолоду. А потім Арістотель говорить:

> "Із мовленого зрозуміло й те, гри на яких інструментах треба навчати молодь. До програми навчання не варто брати ні флейти, ні якогось іншого інструмента, на якому грають професійні музиканти, наприклад, кіфари або чогось подібного, а користуватися тільки такими, які позитивно впливатимуть на слухачів чи то в музичному вихованні, чи то у вихованні взагалі".

Тут Арістотель стверджує конкретно, гри на яких інструментах слід навчати молодь для вдосконалення моралі. І спочатку з'ясовує це. Потім говорить про те, якими мелодіями й ритмами необхідно користуватися для вдосконалення моралі: "Треба розглянути..." У першому твердженні спочатку філософ зазначає (спираючись на попередні міркування), на яких інструментах слід грати, а на яких — ні. Потім наводить докази: "Зрештою, флейта..." У першій частині він каже, що не варто користуватися інструментами, гра на яких незмірно обтяжує тіло, спонукаючи його часто рухатися, і своїми звуками посилює дихання; натомість треба віддавати перевагу поміркованішим мелодіям. Зрозуміло й те, які з інструментів годяться для користування, а які — ні. Так, не варто вивчати гру на фістулі. Фістула — інструмент для загального вжитку, який звучить завдяки сильному вдиханню. Арістотелеві ж слова розуміймо так: для того щоб заграла фістула, потрібно сильно вдихати туди повітря. Відтак виникає надто гучний звук, достеменно як під час гри на флейті чи інструментах з таким способом музикування. Постійні й сильні вдихання втомлюють і виснажують організм. Не можна також користуватися й тими інструментами, гра на яких сильно збурює

свідомість, от як кіфари чи щось подібне, а необхідно брати саме ті, які по-справжньому схиляють тіло й душу слухачів до моралі та до музичних ігор, або ж інші, що співрозмірно впливають на слух. І далі Арістотель говорить:

"Зрештою, флейта — інструмент, що не стільки сприяє розвиткові моральних рис людини, скільки збуджує психічні почуття, тому й користуватися нею треба в таких випадках, коли видовище, (супроводжуване грою на флейті), може справити на людину скорше очищувальний вплив, ніж здатне її чогось навчити".

Отже, Арістотель доводить твердження на прикладі і спочатку веде мову про флейту. Потім — про інші інструменти: "Який з органів..." У першому твердженні він з'ясовує, для якої справи доцільніше користуватися флейтою. Потім говорить про побічне, що не стосується предмета виховання: "Додамо до цього й те..." У першій частині філософ робить висновок із сказаного вище: гра на флейті не сприяє удосконаленню моралі, навпаки, призводить до посилення дихальних органів, збільшуючи їх у розмірах. Тому користуватися нею варто тільки в тих випадках, коли гра на ній має переважно очищувальний характер, тобто схиляє людину до гніву або вселяє відвагу, — наприклад, під час воєн, або в стані екстазу, а не для навчання чи схиляння до моралі. От як тепер ми бачимо, що нею користуються на війні: і для того, щоб викликати страх у ворогів, і для того, про що вже йшлося. А потім Арістотель каже:

"Додамо до цього й те, що гра на флейті створює певну перешкоду в справі виховання, оскільки при ній виключена можливість розмовляти. Тому наші предки з повним правом викреслили гру на флейті з числа освітніх предметів для молоді, як усунули її з ужитку серед вільних, хоча спочатку гра на флейті була в них у користуванні. Пройнявшись ще більшим завзяттям і духом після того, як набули статків, вони здобули можливість користуватися більшим дозвіллям для чеснотливих дій. І коли, почасти ще раніше, а особливо після перських воєн, здобуті нашими предками перемоги сповнили їх гордістю — вони ухопилися за вивчення всіляких предметів, не роблячи між ними ніякої різниці, навпаки, досліджуючи їх. Відтак і ввели були в коло предметів виховання навчання гри на флейті. І в Лакедемоні один хорег сам грав на флейті серед поставленого ним хору, а в Афінах флейта була в такому вжитку, що на ній уміла грати майже більшість вільних осіб. Це добре видно з тієї програми, що склав Фрасім, котрий поставив хор для Еквантида. Згодом, однак, на підставі набутого досвіду, флейту вилучено з ужитку, після того як (наші предки) навчилися краще судити про те, що належить до чеснот і що до них не належить. Та сама доля спіткала й решту старовинних інструментів, як, наприклад, петади, барбіти і взагалі ті інструменти (семи-, три-

кутники, самбуки), гра на яких лоскоче почуття слухачів і вимагає особливої майстерності".

Таким чином, Арістотель, доводить, що гру на флейті не можна використовувати для виховання. І він робить це спочатку на прикладах. Потім розповідає легенди: "Дуже дотепна..." У першій частині філософ стверджує, що гра на флейті може викликати шкідливі наслідки (у справі виховання), тобто вона стоїть на перешкоді розумовому розвитку. Тому небезпідставно колись стародавні (вчені), розуміючи її зміст, викреслили її з програми виховних предметів для юнацтва й вільних — інтелектуально розвинених осіб, хоча спочатку були спроби користуватися нею, коли дістали можливість віддавали більше часу дозвіллю, оскільки набули досвіду й виплекали намір діяти чеснотливо (під словом "чеснотливість" у ті часи мали на увазі хоробрість). А згодом, набувши досвіду, ввели предмет у навчання, не розбираючи спочатку, що корисно, а що — ні. Так, у лакедемонців свого часу на флейті грав котрийсь хорег, відтак гра набула поширення в Афінах, оскільки більшість вільних (за походженням) афінців, полюбляючи новації (а флейта належала до таких предметів), пройнялися бажанням навчитися грати на ній. І це ми бачимо з програми, яку склав Фрасім — загалом непоганий диригент хору, котрий і сам грав на флейті, навіть більше, вважався одним з найкращих флейтистів, — і так тривало до тих пір, аж поки, набувши досвіду, вони навчилися розрізняти, що корисне для чеснотливості, а що — ні. Отож, поміркувавши, що вивчення такого предмета не дає інтелектуального й морального задоволення, вони викреслили його з програми, а так само й чимало інших стародавніх інструментів (подібних до флейти), як-от петади і барбіти. Хоч ми вважаємо музикою й решту (інструментів), та, навіть коли вони дарують радість, все одно не вдосконалюють моралі; от, приміром, гептагони — семикутні чи струнні (інструменти), або тригони (триструнні), або самбуки, що складаються з двох довгих струн. Загалом складається враження, що всі ті інструменти, котрі належать до струнних, шкідливо впливають на інтелект. Зрештою, не всі з них відомі нам, або ж у них не такі назви. І Арістотель говорить:

> "Дуже дотепна леґенда про винайдення флейти відома з переказів стародавніх. Розповідають, ніби Афіна, винайшовши флейту, відкинула її убік, бо гра на ній спотворювала обличчя. Це непогане пояснення. Однак справжня причина, звісна річ, полягає в тому, що навчання гри на флейті зовсім не впливає на розвиток інтелекту й розумових здібностей. Адже Афіна в нашому уявленні вважається уособленням науки й мистецтва".

Отже, Арістотель повторює те саме, наводячи як приклад леґенду: ще в давнину декотрі (письменники) склали (і небезпідставно) леґен-

ду, нібито Паллада, винайшовши флейту й роздивившись її, спробувала грати на ній, однак нічого не вийшло, тож вона й відкинула її убік. Насправді сама флейта — не зовсім поганий інструмент, однак це сталося з тієї причини, що гра на ній спотворює обличчя, до того ж посилюється непомірно робота дихальних органів, а це послаблює тіло. Та не лише через це — правдоподібніше через те, що гра на флейті не сприяє вдосконаленню інтелекту. Палладу ж ми вважаємо богинею знань і мистецтва. Отож вона, правильно судячи про знання і мистецтво, заперечує використання флейти на практиці: по-перше, тому, що це шкодить організмові, по-друге, спотворює обличчя і, по-третє, ослаблює фізичні сили. А ще тому (і це по-четверте), що не розвиває інтелекту, навпаки ж, розладнує органи дихання. І Арістотель продовжує:

> "Отже, слід викреслити (із програми) виховання професійне навчання гри на музичних інструментах. Зрештою, під професійним навчанням розуміється підготовка музикантів до змагань. Хто вивчає музику з погляду (такого) знавця, робить це не задля показу власної чеснотливості, а заради того, щоб дарувати втіху своїм слухачам. А така мета вивчення музики — досить обтяжлива, тому-то й міркуймо, що подібне вивчення — справа не вільних людей, а найманців, і що це вивчення робить із людей ремісників, бо та мета, яку вони мають на увазі, обтяжує. А ще, коли слухач музики буває грубим, то й виконавець починає підігравати смакам публіки, споганюючи своє тіло усілякими рухами, яких вимагає гра на таких інструментах".

Тут Арістотель доводить, що гра (на інструменті) не сприяє вдосконаленню моралі. Ідеться про її застосування на всяких видовищах, змаганнях, мета яких — дарувати радість (слухачам). Адже там виконавець вважає своїм завданням не вправлятися у чеснотах, а тільки задовольняти (смаки) публіки, тому таке заняття рабське й обтяжливе. Ось чому вважається, що вивчати музику з такою метою притаманно не вільним, а рабам, оскільки це робить (з людей) ремісників та розумово недолугих. Мета ж, якій підпорядковуються названі вище заходи, — не благо само по собі. Так, учасники всіляких ігор ставлять перед собою мету тільки дарувати радість слухачам або дбають лише про власну вигоду. А діяльність задля наживи — обтяжлива річ; люди, що віддаються цій справі, часто міняють власний музичний репертуар і, щоб догодити слухачам, грають та співають на один манір. Щоправда, тепер, з урізноманітненням запитів слухацького загалу, музиканти змушені оволодівати різними прийомами виконання музичних творів, укладати туди свої почуття (скажімо, вдаватися до рухів і жестів), — однак усе це не вдосконалює моралі, а дає тільки випадкове задоволення слухачам. А далі Арістотель каже:

"Отже, (залишається) розглянути питання, чи слід, користуючись усіма ладами й ритмами, розрізняти їх, чи ні. Потім: чи слід здійснити розмежування і для тих осіб, хто займається вихованням юнацтва, чи треба встановити для них якесь інше, спеціальне, третє (за числом) розмежування?"

З'ясувавши, якими інструментами необхідно користуватися, а якими — ні, Арістотель переходить до розгляду питання, якими (за змістом) мелодіями й ритмами слід користуватися і вивчати їх. І щодо першого спочатку він припускає силогізм. Потім розвиває тему: "Ми приймаємо..." При цьому спочатку він висуває своє головне завдання. Далі торкається питання, котре необхідно розглянути для розкриття головного завдання: "Адже музика, як ми бачимо..." Філософ зазначає, що після сказаного вище треба розглянути природу й використання ладів і ритмів, які підлягають вивченню у справі виховання, виходячи з абсолютного погляду: "На нашу думку..." Отож (ставиться питання): чи слід користуватися усіма мелодіями й ритмами у державі, чи треба таки розмежувати їх і назвати, котрі з них годяться для користування, а котрі — ні. Потім, щодо виховання: чи тим, хто добирає (для юнацтва) музику, треба користуватися усіма (жанрами), чи ні? Чи просто розмежувати, чи встановити якесь інше (третє) розмежування? А потім Арістотель говорить:

"Адже музика, як ми бачимо, складається (з двох основних частин): із мелодії та ритмів, — причому не можна випускати з уваги, яку дію справляє кожен із цих складників у справі виховання. Нарешті, якій, у цьому відношенні, музиці необхідно віддавати перевагу: чи тій, що гарна мелодією, чи тій, у якої добрий ритм?"

Отже, Арістотель з'ясовує, що необхідно розглянути для розкриття думки, і каже: ми наочно бачимо, що музика ділиться на мелодії та ритми; тому, аби розкрити твердження, треба розглянути, який вплив і зміст має кожен із цих складників для виховання і (вдосконалення) моралі. Звичайно ж, (вважає філософ), варто користуватися тією музикою, котра справляє належний вплив на виховання; однак при цьому виникає питання: яка музика бажаніша (корисніша для морального стану) — та, що має чудову мелодію, чи та, у якої добрі ритми. І Арістотель говорить:

"На нашу думку, дехто із сучасних музикознавців і тих філософів, котрі знаються на цій справі, правильно міркують про багато речей, (що стосуються музики). Ось чому тих, хто бажає докладно ознайомитися з цим предметом, ми можемо відіслати до робіт таких учених, а самі далі поміркуймо про музику, виходячи із загального погляду".

Тут Арістотель наводить думки інших (учених) і вважає, що міркування деяких сучасних музикознавців та стародавніх мудреців про

музику почасти слушні. Ось чому тим, хто хоче досконало опанувати музику, ми можемо запропонувати твори декого (з цих учених). А зараз ми в загальних рисах поговоримо про них, а саме про те, що стосується розмежування музики, визначивши, таким чином, якою музикою слід користуватися з огляду на вдосконалення моралі або ще чогось. А потім Арістотель каже:

> "Ми приймаємо встановлений деякими філософами поділ, який розрізняє мелодії: етичні, практичні й ентузіастичні. Ті самі філософи визначають далі й природу окремих ладів, що відповідають кожному видові цих мелодій, так що одній мелодії притаманна одна природа, іншій — інша. Водночас ми (згідно із вказаним вище) стверджуємо, що музика повинна мати корисне застосування не заради однієї мети, а задля кількох: 1) заради виховання; 2) заради очищення (в даному випадку розуміймо це слово буквально, докладніше ж з'ясуємо це питання у творі "Про поетичне мистецтво")".

Отже, Арістотель розвиває тему. І тут він вирізняє два моменти. По-перше, обумовлює певний поділ. По-друге, робить висновок, якими мелодіями слід користуватися: "Потім: заради..." Тож спочатку Арістотель схвалює встановлений філософами поділ музичних мелодій на: 1) етичні, що сприяють удосконаленню моралі; 2) практичні, тобто ті, що викликають почуття; і 3) ентузіастичні, які роблять слухача немовби завмерлим і неспроможним докладніше характеризувати мелодію і гармонію, визначену для будь-кого з них самих природою. Так, фригійські мелодії належать до ентузіастичних, лідійські — до змішаних, що викликають розчулення, дорійські — до етичних (як сказано раніше). Ми ж твердимо, що музику в абсолютному розумінні треба вивчати не заради певної вигоди і користуватися нею не тільки задля чогось одного, а виходячи з кількох моментів. По-перше, задля розваги й очищення. Під очищенням розуміється пряме значення слова; у книзі "Про поетичне мистецтво" про це говориться докладніше. Видається ж, що очищення — це знищення певних почуттів, яке передбачає народження чогось іншого, протилежного за змістом: наприклад, погамування гніву породжує сумирність. По-друге, вона корисна для інтелектуальних розваг і вдосконалення моралі, про що йшлося вище. Далі Арістотель говорить:

> "Потім: заради інтелектуальної розваги, тобто задля заспокоєння й розради після виснажливої праці. Звідси зрозуміло: хоч і можна користуватися всіма ладами, але застосовувати їх однаковим чином не можна. Для виховання звертаймося до тих ладів, котрі найяскравіше передають моральні поняття, а для решти слухачів можна виконувати практичні й ентузіастичні мелодії".

Із викладеного Арістотель робить висновок, якими ладами слід користуватися. Спочатку він говорить про це в загальних рисах. Далі

з'ясовує, якими мелодіями (конкретно) доцільно користуватися: "Сократ у "Державі"..." Спочатку філософ висуває перше твердження. Потім доводить один з істотних моментів у висунутому твердженні: "Адже всіх..." Отже, на початку він зазначає: зрозуміло, що для розслаблення і заспокоєння організму після надсадної праці необхідно користуватися всіма музичними ладами, що природно гарні за змістом. Всі-бо гармонії, що полягають у певному середньому, впливають на почуття, які теж містять в собі певне середнє, — отже, мабуть, радість відчуватимуть ті, хто має природні почуття. Я ж маю на увазі тих, котрі чуттєво чи душевно не налаштовані і котрі, слухаючи добре налагоджені гармонії, сумують через їхню контрастність. У пропорційних і перекручених (мелодіях) вони відчувають радість через схожість, про що йдеться нижче. Але для вивчення й моралі треба користуватися насамперед моралістичною музикою — тією, що схиляє до моралі, — слухаючи тих (виконавців), котрі працюють руками чи тілом або працюють з певним почуттям, так би мовити, з душею. Практична й ентузіастична музика годиться для тих, хто відволікається від певного почуття і схиляється до контрастного чи середнього. І Арістотель продовжує:

> "Адже всім, хто (слухає музику), вона сильно вражає душу, причому, залежно від її сили, кожен по-різному її сприймає (більш або менш глибоко), відчуваючи стан жалісливості, страху, а також ентузіазму. Натхнення теж охоплює деяких (осіб) під впливом релігійних співів, оскільки вони збуджують психіку й дарують немовби зцілення й очищення. Те саме відчувають і ті, хто проймається жалісливістю й страхом та взагалі усілякими переживаннями, бо кожне таке переживання притаманне даному індивідові. Всі такі особи немовби очищаються, тобто відчувають певне полегшення, пов'язане з насолодою. Достеменно так очищувальні співи дарують людям щиру радість. Тому такими ладами й відповідними їм мелодіями слід користуватися акторам, котрі виконують музичні партії".

Отже, Арістотель доводить певне твердження. Так, він припустив, що деякі музичні лади справляють очищувальний вплив, тобто очищають від певних почуттів, породжуючи, своєю чергою, щось протилежне або середнє. Це й намагається розкрити філософ тим, що очевидне для почуття. І розуміти його треба так: душевні почуття, про які тут іде мова, у відносному розумінні являють собою рухи бажальної частини душі, викликаючи позитивні чи негативні уявлення. І тому виникає уявлення про добре чи погане узгодження. І коли про добре — це дає відносну радість. Коли ж узгодженість сприймається як щось невдале — з'являється смуток. Бажальна частина душі — це певна риса у тілі й організмі, тому вона притаманна і своєю діяльністю впливає на характер матерії й тіла. Тож і такі почуття самі випливають з характеру перших якостей, на кшталт відважності,

викликаної надміром тепла в серці. Страх же означає певне охолодження, гнів — приплив крові або ж посилене дихання. І характер таких якостей існує в усіх людей, наскільки вони складені з них, як із матерії, але більшою чи меншою мірою відносно, бо декотрі (люди) — гарячіші, декотрі — стриманіші, декотрі — байдужіші, декотрі — взагалі ставляться неприхильно до всього. Тому всі почуття як певна здатність і чеснота притаманні всім. Але в декотрих людей вони справді виявляються більшою мірою, посиленіше, а в інших — більше як потенція і діють досить слабко. Ось чому філософ твердить, що слушне міркування про чуттєвість певних гармоній, оскільки вони викликають почуття у деяких душах, вражаючи певною витонченістю. (У відносному розумінні): так, дехто особливо відважний, дехто — особливо боягузливий, і так само й інші — загалом усі мають у собі якості, от як існує природно тепло й холод, вологість і сухість. Вони — їхні певні засади, причому більш-менш відносні, тобто як певні якості, що більшою чи меншою мірою схиляють (людину до чогось); так, жалісливість викликана страхом, захоплення ж означає завмирання почуттів і зовнішніх частин через появу тепла і вдихування. Декотрі (люди) стримуються від таких почуттів. Ми ж бачимо (на прикладі відчуттів), що коли дехто користується певними мелодіями, якими зазвичай користувалися стародавні, вшановуючи богів, то вони найбільшою мірою очищаються в почуттях, і, наприклад, особливо гнівна особа може перетворитися на зовсім сумирного, так, наче він ужив певних ліків, позбувшись таким чином шкідливого й неприродного почуття. Це буває і в тих, хто живе почуттями жалісливості й страху або чогось іншого, і то такою мірою, якою (у звичайному розумінні) дане почуття притаманне комусь. Зрештою, всі дістають певне полегшення від мелодії, що схиляє до контрастів, які здатні очищати людей навіть з невразливою душею, бо ж гнітять особливо ті почуття, через які люди вдаються до взаємних образ та кривд. Розуміймо й те, що такі почуття разом з деякими якостями тепла й холоду та рештою впливають на характер і риси (людини як певного матеріального). Навіть коли й додасться щось інше, відмінне від цього, все одно всі виявляють смуток, або радість, або те й те водночас, або з переважанням якогось із почуттів. Так, коли декотрі мають приємні почуття, викликані гарною уявою, відносно узгодженою з ними, — вони й виявляють радість. Коли ж почуття викликані поганою уявою, і з'явилася певна дисгармонія, — тоді люди відчувають смуток. Подібним чином гармонії можуть виявлятися як щось середнє, у вигляді певної пропорції, де виникає також певне почуття, то узгоджене, то неузгоджене. А ще філософ розкриває твердження: всяке узгодження є певна пропорція за своєю природою контрастів — почуттів радості й смутку, або тільки радості, або ж тільки смутку.

Отже, слухаючи мелодію лише із радісним змістом, людина переймається такими ж почуттями; щодо смутку, то можна стверджувати так само. Слухаючи ж мелодію з контрастами, людина також виявляє певні протилежні за змістом почуття: коли передається в такому узгодженні якась сумна мелодія, слухач поводиться відповідним чином, коли ж чується радісна — слухач теж радіє. При цьому під час слухання можуть виявлятися інші почуття, похідні від смутку (скажімо, гнів), або радості (приміром, задоволення). Ось чому, беручи до уваги, що музика здатна впливати неабияк на всілякі почуття, музикознавці повинні користуватися такими контрастними мелодіями й гармоніями, які вгамовують надмір чи спалах почуттів. А потім Арістотель говорить:

> "Оскільки театральна публіка буває переважно двоякою: половину з них становлять вільні (за походженням) і освічені, а другу половину — звичайні, ненавчені, складені з ремісників і любителів, — то для останньої, з метою надання їй відпочинку та розваг, слід влаштовувати (особливі музичні) змагання й видовища. Подібно до того, як психіка цієї публіки відхиляється убік від природної психіки, так і в музичних ладах трапляються відхилення від нормальних, а в мелодіях спостерігається підвищений шум і суперечне природі забарвлення. Кожен-бо відчуває насолоду від того, що притаманне його натурі; тому й особам, котрі беруть участь у змаганнях у театрі перед такою публікою, треба надати змогу користуватися відповідним жанром музики".

Арістотель на конкретних прикладах показує, якими мелодіями (за змістом) необхідно користуватися, і спочатку веде мову про відпочинок ненавчених людей і любителів. Потім роз'яснює, якими мелодіями потрібно користуватися для виховання вільних і виховання простих людей: "Для виховання..." У першій частині він говорить, що слухачі музики бувають двох типів. Один — вільний, добре налаштований до інтелектуального мислення, з вихованим поводженням. Інший слухач — із рабів чи з любителів, тобто грубих та решти ненавчених: йому притаманно на змаганнях і видовищах слухати музику, яка заспокоює його й дарує радість, полегшення від виснажливої праці, тому він має у ній потребу. Не наділений природними уподобаннями, цей слухач почувається дуже кепсько, коли слухає глибоку за змістом музику; навпаки ж, слухаючи грубі й неоковирні, далекі від середнього мелодії, він сповнюється радістю. Всім приємне те, що відповідає їхнім природним потребам: адже задоволення — це те, що узгоджується (за своєю природою) із навичкою і не перешкоджає їй (про що йдеться у сьомій книзі "Етики"). І тому, змагаючись та діючи в царині музики, такі виконавці (як припускається) залюбки використовують необроблені й спотворені мелодії її, аби лишень дати втіху глядачеві з низькими смаками або ненавченій людині, — у такому

випадку сільська флейта має більше значення, ніж будь-який із (витонченіших) інструментів. Розуміймо це так: усе можна розглядати безпосередньо, тобто як певну особливу форму людини, або як характер у цьому індивіді, або як те, що розглядається відповідно до власної природи. Так, у людині може не бути ніякого нахилу до чогось недосконалого, тоді вона чинить усе дуже вміло — це залежить від того, наскільки вона досконала в собі природно або наскільки це випливає з її нахилу (зробити щось). І кожен за своєю природою є таким, наскільки досконалий за народженням (про що йдеться у першій книзі). І так душа будь-якої людини не виявляється спотвореною від природного навику; але як певна відносність вона є вільною. Тому, розглядаючи її, з огляду на характер (людини як певного матеріального) і на даний навик, побачимо, що людина може мати риси, які не схиляють до чогось природного, а скорше до протилежного. Тож душа людини, а значить і сама людина, через характер (диспозицію) може бути далекою від певної досконалості, хоча й природно схиляється. А далі Арістотель каже:

> "Для виховання ж, як мовлено вище, треба користуватися моралістичними мелодіями й відповідними ладами. Таким ладом, як ми сказали, є дорійський. Можна скористатися у вихованні юнацтва також і іншими ладами, коли цього не заперечуватимуть особи, причетні до філософії та музики".

Отже, Арістотель роз'яснює, якими моралістичними мелодіями слід користуватися для виховання. І спочатку стверджує це. Потім з'ясовує, у якому випадку не варто користуватися ними, тобто наводить певні обмеження: "Однак розгляньмо..." У першій частині він констатує це. Далі спростовує Платонову думку щодо одного з тверджень: "Сократ у "Державі"..." Насамкінець переходить до певного припущення: "Стосовно ж дорійського..." У першій частині філософ твердить, що для виховання з приємними заходами, як-от грою, треба користуватися моралістичними мелодіями і ладами, що схиляють до чеснот. А такою є дорійська мелодія, (про що сказано вище) і що стане зрозуміло нижче. Отже, для виховання користуймося (радить філософ) саме цією мелодією і додаймо сюди ще деякі загальновизнані й придатні для цього (мелодії) — вже випробувані філософією і музичним вихованням. А далі Арістотель говорить:

> "Сократ у "Державі" (Платона) не має слушності, коли вважає, ніби поряд із дорійським ладом можна залишити хіба що фригійський, тим більше що він із числа музичних інструментів викреслює флейту. Фригійський лад з-поміж решти має таке саме значення, яке має флейта серед музичних інструментів: і те, й інше збуджує душу і посилює пристрасті".

Тут Арістотель спростовує Платонову думку щодо зазначеного вище і спочатку потверджує це. Потім висуває одне із своїх припущень: "Це й засвідчує..." У першій частині він повідомляє, що Сократ у своєму трактаті "Про державу" (а вірніше, Платон, котрий у Сократові уста вкладає власні міркування) безпідставно стверджує, буцімто у державі предметами виховання і вдосконалення моралі (юнацтва) треба визнати поряд із дорійською мелодією тільки фригійську. Заперечуючи це, філософ водночас відкидає і можливість використання флейти для цього, бо ж фригійський лад за мелодією і змістом нагадує гру на флейті; обидва лади викликають гнів і збуджують, тобто створюють приплив тепла завдяки сильним рухам і вдарянню, суть якого зводиться до збудження тепла під час дихання. Отже, коли флейту необхідно відкинути, як непридатний інструмент для виховання і вдосконалення моралі, то, виходячи з цих самих міркувань, треба відкинути й фригійську мелодію. А якщо вона корисна, то в такому ж розумінні, як і та мелодія. І Арістотель говорить:

> "Це й засвідчує поезія: щоб передати вакхічний і тому подібний стан збудження, найчастіше з усіх інструментів використовують флейту, а вакхічна поезія для відповідного виразу використовує з-поміж решти фригійський лад. Дифірамб, наприклад, вважається безсумнівно фригійським, на доказ чого фахівці, що досліджують це питання, наводять багато прикладів, і з-посеред інших такий: Філоксен, який намагався поєднати свій дифірамб і міфи в дорійському ладі, не спромігся виконати це, але, керований самою природою, знову звернувся до фригійського ладу як найвідповіднішого таким творам".

Отже, Арістотель розкриває певне припущення, а саме: природа фригійської мелодії та флейти — однакова, про що свідчить і поезія. Усякий вакхічний стан і всякий рух, схожий на вияв бурхливих почуттів (і невтримних також), найдужче спричиняються мелодією флейти і фригійського інструмента. Для розкриття цього приймається те, що видається переконливим. Так, дифірамб — один з віршованих розмірів, який, безперечно, схожий на фригійську мелодію, про що свідчить багато прикладів, знайдених тими, хто досліджує даний об'єкт, — тобто й ці вірші втомлюють слух тощо. Та й музикант Філоксен власні твори інколи складав у вигляді дифірамбу на дорійський лад, який належить до першотональних. Однак зробити цього йому не вдалося, бо дифірамб не підходить дорійській мелодії; тому він звернувся до фригійського ладу, який сюди пасує краще. Тобто тільки (і це зрозуміло) дифірамб годиться для гри на фістулі чи флейті завдяки посиленим рухам. Гра на цих інструментах викликає гнів, збуджує почуття. І певний наспів називається фригійським, тобто тритональним, тому й фригійська мелодія годиться для гри на флейті. А потім Арістотель каже:

"Стосовно ж дорійського ладу, то всі згодні з тим, що йому притаманна найбільша стійкість і що він переважно додає мужності. А ще ми завжди віддаємо перевагу середньому перед крайнощами, і, за нашим твердженням, саме до цього середнього й слід прагнути. Дорійський лад з-поміж решти якраз і має відповідні риси. Звідси зрозуміло, що молодь належить виховувати переважно на дорійських мелодіях".

Філософ переходить до з'ясування меншого засновку на підставі наведених вище міркувань, тобто того, що дорійська мелодія найбільшою мірою моралістична, оскільки, на загальний погляд, вона з-поміж решти найстійкіша. Ось чому вона узгоджується з чеснотою, якої вимагає стійкість характеру в тих, хто керується розумом. І найкраще вона передає чоловічий характер, тобто доблесть, що такою виявляється в розумі. З-поміж двох крайнощів — винятковості й недолугості — ми хвалимо і схвалюємо щось середнє і те, що природне: наприклад, ми більше хвалимо помірне тепло, ніж те, що особливо спекотливе чи холодне. І, говорячи про певні (моральні) риси, нам особливо до вподоби певна чеснота (доблесть), котра полягає теж у чомусь середньому. А винятковість (у характері) чи недолугість ми, звичайно ж, як крайнощі, осуджуємо, вважаючи, що середнє — достойніше для наслідування у всьому і є певним (та істинним) благом. Дорійська ж мелодія відносно решти містить суть середнього, вона не надто загострена, як, приміром, лідійська — семитональна (змішана) за розміром, і не така гнітюча, як іподорійська чи іпофригійська — мелодії другого й четвертого тонів. Тому зрозуміло, що найдужче слід хвалити й наслідувати те, що схиляє до чеснотливості. Ось чому юнакам доцільніше вправлятися у цій мелодії. А далі Арістотель говорить:

"Однак розгляньмо подвійну мету, до якої мусимо прагнути: можливе й пристойне; адже кожна людина повинна здебільшого братися за те, що для неї можливе й пристойне. Але і те, й те залежить від певного віку людини. Так, наприклад, людям, стомленим від довголіття, не так легко співати в напружених ладах; таким людям сама природа підказує звернутися до пісень із спокійнішими ладами. Ось чому небезпідставно декотрі знавці музики докоряють Сократові за те, що він ладен викреслити з програми виховання спокійні лади, вважаючи їх "п'янкими", — не в тому розумінні, що вони справді здатні ввести людину в стан сп'яніння (вони вводять людину скорше в стан вакхічного екстазу), а в тому, що вони позбавлені строгості. Для наступної вікової групи, тобто зрілої, допускаються й ці лади та відповідні їм мелодії".

Отже, Арістотель стверджує, що не слід користуватися всякими моралістичними мелодіями і всіляким способом у будь-якому віці, а виходячи з характерних особливостей кожної вікової групи. І спочатку він говорить, які мелодії та за яких умов можна використовувати

людям старшого віку. Далі він з'ясовує, для якої вікової групи юнаків (годиться та чи та мелодія): "Та коли..." — і робить загальний висновок про умови, необхідні для кожної вікової групи. Тож спочатку він говорить, що не всіма мелодіями — моралістичними й середнього розміру — можна користуватися всім та будь-якій (з вікових груп), а з певними застереженнями. Є, загалом, дві умови, необхідні для цього, і їх слід брати до уваги, коли опановуємо музику: можливе і пристойне. Отже, з одного боку, вивчаймо переважно ті мелодії чи користуймося тими благами, які можливі (за даних умов): ніхто-бо не візьметься за ту справу, яку, на його думку, неспроможен виконати взагалі. А ще благом для кожного вважається справа, яка має пристойний зміст, бо ж деякі із занять хоч і можливі для досягнення чи виконання, та вони не личать самій (діючій) особі. Наприклад, винагорода чи посада — благо само по собі, але навряд чи вони личать всякій особі, хоч і належать до "можливих", навіть коли та чи та особа користується славою. Ось чому здобуваймо ті блага, що вважаються можливими для їх досягнення і пристойними (за змістом) для певної особи. Треба завважити, що поняття "можливе" і "пристойне" відмінні за змістом. Так, деякі (із справ) вважаються можливими і пристойними для досконалої людини, але неможливими і непристойними для юнаків. Щось схоже спостерігаємо і в музиці: одні лади через власну ніжність не годяться безпосередньо для певних вікових груп, оскільки осягти їх, скажімо, особам старшого віку, неможливо. Вони-бо з огляду на старість втратили відчуття рівноваги, до того ж через слабкість у фізичних силах навряд чи зможуть виконувати необроблені пісні й грати грубі мелодії, тому награватимуть скорше послаблені за природою мелодії. Ось чому дехто із музикантів пізнішого покоління слушно відкидає Сократову думку, що всякі послаблені лади треба виводити з ужитку, оскільки вони шкідливо діють на мораль та виховання. А ще він стверджував, ніби такі лади викликають стан сп'яніння, що спричиняє в слухача нестримний потяг до безладних і неприродних рухів, — тобто (вважав він) не тільки пияцтво призводить до подібного стану. Погоджуючись із останньою думкою, заперечимо, однак, щодо впливу згаданих вище мелодій. Попри те що Сократ відносив їх до "п'янких", навряд чи вони з послабленими звуками викликають бурхливий стан і виводять осіб похилого віку з рівноваги та спокою. Отож старі повинні слухати інші мелодії, які насправді й розладнують психіку. Таке стверджував і Платон — мовляв, усі люди здатні екзальтувати, навіть коли за своєю природою поводяться врівноважено і спокійно. (Зі свого боку, заперечимо, бо ж) якби було саме так, то послаблені мелодії навряд чи давали б якусь користь. Однак (як засвідчує реальний стан справ), оскільки дехто відзначається врівноваженим характером, дехто з

певних причин (наприклад, через старість тощо) втрачає спокій, — усі відчувають радість, слухаючи ту чи ту мелодію, відповідно до свого віку. Тож недоцільно усім слухати мелодії із середніми ладами, бо декому корисні й послаблені лади. І тому, з огляду на майбутню старість, коли люди втрачають відчуття рівноваги й підупадають на силі, — вони можуть слухати послаблені мелодії й лади. І Арістотель завершує:

> "Та коли серед ладів є такий, що личить юнакам, — саме тому, що він сприяє, окрім виховання, розвиткові та прищеплює риси добропорядності й чемності, — то треба вивчати і його. А ці вимоги, видається, найкращим чином задовольняє лідійський лад. Отже, зрозуміло, що в справі виховання необхідно користуватися такими засадами: дотримуватися середнього, досягати можливого й прагнути пристойного".

Отже, Арістотель роз'яснює, що дає користь юнакам і які умови необхідні в музиці, підпорядкованій вимогам моралі. Так, середній лад годиться для юнаків і є для них немовби прикрасою, оскільки узгоджується з поняттям розсудливості того, кому він до вподоби. Потім: він так само налаштовує інтелект, ніби виховуючи його. Особливо корисний у цьому відношенні той лад, що називається лідійським, — наспів, який належить до п'ятого тону (як говорилося вище). Зрозуміло й те, що в призначеній для виховання музиці необхідні три умови: бути середньотональною (між гострими й важкими тонами), бути можливою і пристойною за змістом. Коли музика буде такою, то зрозуміло, що люди, користуючись нею, схилятимуться до чеснот і моральності. Схильні до цього люди й діятимуть належним чином, спираючись на розумні засади; відтак легко досягнути щастя, яке полягає в найдосконалішій діяльності людини на підставі найвищої чеснотливості відносно найдосконалішого (об'єкта) самого (блага), що є благословенний Бог на віки віків.

ВИСНОВКИ ДО ВОСЬМОЇ КНИГИ

— Законодавець повинен виявляти особливу турботу в справі виховання юнаків, адже, нехтуючи цим, він заподіює шкоду державному ладові; і навпаки, належне засвоєння кожним із громадян звичаїв сприяє зміцненню державного устрою, закладає його засади ще від початку його встановлення. Так, моральні засади демократії утверджують демократію, олігархії — олігархічний устрій тощо. Отже, виховуючи юнаків, необхідно привчати їх до тих звичаїв, які дають користь державному ладові; інакше, навчені не таких звичаїв, вони згодом знищать цей державний устрій.

— Турбота про виховання повинна бути не тільки особистою, а й державною справою. Оскільки держава, взята в цілому, ставить одну

мету, то виховання юнаків повинне мати загальнодержавний, а не приватний характер. Потім: будь-хто з громадян повинен вважати себе не чимось більшим, а частиною держави. Турбота ж про кожного з них, узятого окремо, пов'язана з турботою про всіх громадян, взятих у цілому. Тож виховання усіх юнаків мусить бути загальнодержавною справою.

— Юнакам необхідно засвоювати практичні чесноти, а саме ті, що пов'язані з найвищою метою держави й притаманні вільним. А ті види занять, які погіршують стан людини у фізичному розумінні, і все (розуміймо так), що стосується торговельних справ, — усе це обтяжує помисли людини, перетворює її на нікчему й відволікає від мети, яку ставить перед собою держава.

— Також слід опановувати вільні мистецтва, однак, не домагатися при цьому досконалості, а вивчати їх до певного рівня. Тобто, вивчаючи їх, досягати середнього рівня, бо занадто глибоке опанування завдає шкоди й відвертає від мети, яку ставить держава.

— Так само неабияке значення має те, з якою метою їх вивчають; наприклад, опановувати мистецтва можна заради самого себе, чи задля друзів, чи з метою набути чеснот. Вивчення ж їх задля чогось іншого часто обертається нікчемним заняттям, і той, хто так чинитиме, мабуть, діятиме як невільник.

— Більше треба намагатися проводити час на дозвіллі, а не в заняттях, бо ж дозвілля — мета, а заняття підпорядковуються їй. Адже людина, беручись за щось, діє так із тієї причини, аби заповнити нестачу в чомусь, і, зрештою, заняття пов'язані з виснажливою працею та напруженням сил. Щастя ж — із цим згодні всі — це мета, пов'язана не з гіркотою, а безпосередньо із задоволенням. Саме дозвілля, мабуть, містить у собі радість, і щастя, й блаженне життя. Тому мета полягає в дозвіллі, заняття ж тільки пов'язане з метою, але не є власне такою.

— Це ж дозвілля, з другого боку, не полягає у розвагах, адже вони існують заради чогось іншого; скажімо, той, хто працює виснажливо, має потребу в поновленні сил. І тому до розваг удаються немов до ліків.

— Отже, навчати юнаків музики необхідно не для того, аби використовувати її заради розумового розвитку. Не слід вивчати її і мов щось практичне чи доконечне для чогось. Слухаймо і користуймося музикою на дозвіллі, тому що вона неабияк розвиває інтелект.

— Хлопчиків також необхідно навчати грамоти, бо саме завдяки їй можна опанувати багато інших наук.

— Так само гідне заняття для хлопчиків — вивчення образотворчого мистецтва, але не з метою, аби торгувати (розписаними) глечиками, а скорше для того, аби, розуміючи малюнок, мати змогу споглядати

фізичну красу. Адже великодушним і шляхетним особам не личить в усьому шукати користь; почесне заняття для них — споглядання.

— Юнакам необхідно також мати справу з гімнастикою, аби, вправляючись, набути гарної статури.

— Однак не вправлятися так, щоб уподібнитися до тварин, як це робили лакедемонці. Адже в такому випадку, внаслідок виснажливих дій, організм у юнаків зазнає ушкоджень, і його розвиток порушується. Не дає подібне користі й для прищеплення мужності. Адже багато племен, серед яких панує людиновбивство чи людиноїдство, не тямлять, однак, у військовій справі.

— Зрештою, не слід віддаватися цим заняттям так, аби лишати поза увагою вивчення решти теж необхідних наук. Адже в такому випадку юнаки виявляються придатними тільки для однієї справи, що не личить громадянам. Благо ж держави — досягнення щастя, що охоплює всі почесні види діяльності.

— До настання зрілого віку необхідно вивчати простіші за змістом предмети — з тією метою, аби розвиток тіла не зазнав ушкоджень. А після досягнення зрілості слід вивчати решту предметів, але при цьому уникаймо виснажливої фізичної праці. А ще не бажано поєднувати одночасно фізичну й інтелектуальну діяльність, оскільки вони природно заважають одна одній (тобто фізична — інтелектуальній і навпаки).

— Після цього, коли тіло набуде міцності, слід братися за виконання роботи в більшому обсязі.

— Музика, власне, може поліпшувати стан здоров'я людини, розважати її та діяти заспокійливо. Зрештою, розваги існують заради спочинку.

— Вивчення музики дарує радість і підносить настрій. Адже будь-що, пов'язане з розвагами, не завдає шкоди, а заспокоює.

— Буває так, що люди вбачають у розвагах мету свого життя, оскільки вона, на їхню думку, полягає в радості. Тому вони не домагаються тієї мети, яка міститься у щасті, вважаючи його за певні розваги.

— Вивчати музику необхідно ще й тому, що вона впливає на вдосконалення нашої моралі: вона-бо притягує до себе струни душі й захоплює. Захоплення ж і відволікання душі збуджує любов до моральних засад. А ще очевидно, що в мелодіях, віршах і ритмах існує схожість почуттів у переданні настрою: скажімо, смутку, задоволення, мужності, поміркованості, ненависті, любові. Внаслідок схожості змінюється душевний настрій слухачів. Тож буває так, що людина схиляється до чеснот, мов до свого образу. А тому схиляймося до різних виявів моралі, оскільки її різноманітність виявляється у таких нахилах.

— Такий предмет найбільшою мірою годиться для хлопчиків, з огляду на їхній вік, оскільки вони нічого не хочуть вивчати, коли це не дає радості. Музика ж саме з тих предметів, що за своєю природою здатні дарувати радість.

— Вивчати музику корисно не тільки для співу, а й для поліпшення стану здоров'я. Адже неможливо, не опановуючи самого предмета, судити про нього поглядом знавця. А ще необхідно давати дітям якісь іграшки на кшталт "архітки": її дають, щоб вони, бавлячись, не ламали чогось удома. Адже дитинство завжди пов'язане з пустощами. Отож така забавка годиться саме для дітей.

— У старшому віці люди повинні полишити вправляння; натомість вони мають судити з погляду, відносного (для їхнього віку), про предмет і правильно веселитися.

— Вивчати музику необхідно до такої міри, аби це не завдавало шкоди юнакам і не перешкоджало їм у решті видів діяльності, адже некорисно, коли в юнацькому віці тіло гартується водночас для військових справ і державної діяльності.

— Не користуймося флейтами або якимись іншими мистецькими інструментами, що не вдосконалюють моралі, а тільки виснажують організм та органи дихання, бо це зовсім не дає користі для свідомості чи інтелекту, а скорше відволікає від необхідної діяльності. Недарма говорять, що Афіна Паллада, котрій приписують покровительство наукам та ремеслам, відкинула геть флейту.

— Так само відкидаймо той предмет виховання, зміст якого пов'язаний із боями і збуджує чи обтяжує тіло. Такі заняття притаманні звичайно незнатним особам, бо вони перетворюють людину на пікчему й любителя бридких занять.

— Оскільки глядач буває двоякого роду: знатного походження, із знанням справи, і звичайного походження, без розуміння у справах, — то саме для цього останнього слід пристосовувати і влаштовувати змагання й видовища, котрі б заспокоювали. Адже кожен взятий окремо радіє з того, що йому до вподоби за природою. Душі ж звичайних глядачів позбавлені природних властивостей. Отож пристосовуймо і мелодії та ритми до їхніх спотворених смаків.

— Для виховання добираймо таку музику, яка містить (у собі) щось середнє й можливе, тобто з рівномірним звучанням та із змістом, не складним для розуміння.

Зміст

Віктор Котусенко. Тома Аквінський і його філософія 5

Книга перша 27

Книга друга 103

Книга третя 201

Книга четверта 313

Книга п'ята 421

Книга шоста 547

Книга сьома 605

Книга восьма 741

Тома Аквінський

КОМЕНТАРІ ДО АРІСТОТЕЛЕВОЇ "ПОЛІТИКИ"

Переклав з латини
Олександр Кислюк

Видання друге

Відповідальна за випуск *Тетяна Соломаха*
Редактор *Юлія Мороз*
Технічний редактор *Ольга Грищенко*
Коректор *Антоніна Голик*
Комп'ютерна верстка *Василя Марущинця*

Підписано до друку 25.10.2002.
Формат 60 × 90 $^{1}/_{16}$. Папір офсетний №1.
Гарнітура Petersburg
Зам. № 2-2873 Л.

Видавництво
Соломії Павличко "Основи".
01133, Київ-133, бульв. Лихачова, 5.
Тел./факс (38-044) 295-25-82, 295-86-36
Тел. (38-044) 295-30-64
E-mail osnovy@ukrnet.net
http://www.vsv.com.ua/osnovy/

ЗАТ "Віпол" ДК №15.
03151, Київ-151, вул. Волинська, 60.

Аквінський, Тома.

А38 Коментарі до Арістотелевої "Політики" / Пер. з латини О. Кислюка; Передм. В. Котусенка. — К.: Основи, 2003. — 794 с.

ISBN 966-500-042-X

Книга є зразком середньовічного коментування античних текстів. Автор не полемізує з Арістотелем, не висловлює власних міркувань щодо його положень, а лише докладно пояснює кожне Арістотелеве твердження, суворо дотримуючись принципів логічної побудови висловлювань. Твір цікавий як факт популяризації арістотелівської філософії, її домінування в епоху Середньовіччя, а також як матеріал для вивчення розвитку логіки та схоластичної філософії.

ББК 87.3(0)

ВИДАВНИЦТВО СОЛОМІЇ ПАВЛИЧКО "ОСНОВИ" ПРОПОНУЄ

Святий Августин
СПОВІДЬ

Автобіографічний твір Святого Августина (354–430), християнського теолога й церковного діяча, родоначальника християнської філософії історії, видатного представника західної патристики. Християнський неоплатонізм Августина, панyючи майже десять століть, справив величезний вплив на розвиток західноєвропейської філософії та суспільно-політичне життя.

Ціцерон
ПРО ДЕРЖАВУ. ПРО ЗАКОНИ. ПРО ПРИРОДУ БОГІВ

Марк Тулій Ціцерон (106–43 рр. до н. е.)–визначний римський оратор, державний діяч, філософ, письменник. У цьому виданні подаються три його твори: "Про державу", "Про закони", "Про природу богів", у яких автор розглядав пекучі для римського суспільства проблеми. Міркування Ціцерона про те, яким має бути найкращий державний лад та якими повинні бути закони, не втратили своєї актуальності і в наш час, у нашому суспільстві.

Платон
ДІАЛОГИ

Перше видання українських перекладів діалогів великого давньогрецького мислителя, засновника об'єктивно-ідеалістичного напряму в філософії склали найвідоміші Платонові твори в цьому жанрі: "Федон", "Іон", "Федр", "Протагор", "Крітон", "Горгій", "Апологія Сократа".

Платон
ДЕРЖАВА

Багатство змісту "Держави", напружений пульс вільної, неупередженої думки зумовили те, що для всіх поколінь від часу її появи й до сьогодні вона є джерелом найрізноманітніших ідей і натхнення до наукового пошуку.

Нікколо Мак'явеллі
ФЛОРЕНТІЙСЬКІ ХРОНІКИ. ДЕРЖАВЕЦЬ

Нікколо Мак'явеллі (1469–1527) – титан італійського Відродження, філософ і мислитель, історик і письменник. "Флорентійські хроніки" (написані 1521–1527, видані 1532) викладають історію Флоренції, починаючи з доби Давнього Риму і закінчуючи встановленням синьйорії Медічі 1434 року.

У трактаті "Державець" (написаний 1518, виданий 1532), мета якого "привести народ до створення нової держави", автор, будучи реалістичним політиком республіканського напряму, намагається пізнати загальні закони політичного життя, трактує роль, місце і значення державця, володаря, зверхника в Європі та Італії XVI ст. Причому мак'явеллізм, тобто приписувані Мак'явеллі погляди, далеко не відповідають смислу його вчення.

Сенека
МОРАЛЬНІ ЛИСТИ ДО ЛУЦІЛІЯ

Луцій Анней Сенека (бл. 4 до Р.Х. – 65 по Р.Х.) – римський філософ і письменник, видатний представник стоїцизму. У його "Моральних листах до Луцілія" звучать заклики жити у злагоді з природою, несхитно витримувати удари долі, йти шляхом постійного духовного вдосконалення. Філософсько-етичні погляди, розвинуті у "Листах", належать до витоків християнської ідеології.

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 Томи якнайзріліше виражає ті засади, моральні й релігійні, на які була сперта середньовічна цивілізація.

Джордж Себайн