

УДК 94 (3)

Олександр Шама

**“ОРГАНІЧНА” ДЕРЖАВА АРИСТОТЕЛЯ ЯК КІНЦЕВА
МЕТА РОЗВИТКУ АНТИЧНОГО СУСПІЛЬСТВА**

На відміну від Платона, який поклав в основу своєї концепції держави теократичну ідею, держава Арістотеля побудована за аналогією до живої природи і заснована на “біологічній” метафізиці. Як існування біологічної особини визначається інтересами її виду, так існування людського індивіда визначається інтересами його сім’ї, роду і поліса (міста-держави). Арістотелева держава – не “піраміда”, верхів’я якої губиться в Універсумі, а “живе тіло” біологічного виду, що покладається самим собою і на самому собі зосереджене. Досягнення повної самодостатності (автаркії) її найвища мета, а громадяни, “зливаючись” з державою, досягають таким чином “досконале життя”. За Арістотелем, громадянство визначається походженням: син громадянина – теж громадянин, тобто простежується свого роду регрес від полісу до родоплемінного суспільства, заснованого на кровно-родинних зв’язках.

Ключові слова: держава, поліс, громадянин, метафізика, “органічна” держава, автаркія.

Перші послідовні теорії держави були розроблені Платоном і Арістотелем, які по-різному осмислили ситуацію античного полісу, в якому спільнота домінувала над особистістю: як писав Ж.-Ж. Руссо у трактаті “Еміль”, старожитній римлянин був не Гаєм або Луцієм, а громадянином [5, с. 29]. Платон поклав в основу своєї “ідеальної” держави теократичну ідею: держава повинна бути “виховним закладом”, який готує громадян до “посмертного блаженства”, забезпечує їм “державу небесну”. Така держава, підпорядкована цілком метафізичній ідеї, служить перш за все моральним цілям (дотримання добродітності як запоруки “посмертного блаженства”) і покладає ієрархічну структуру, побудовану за принципом близькості до Неба (тобто утаємниченості в теократичну ідею) і сувору регламентацію життя громадян, покликану звести до мінімуму будь-яку приватність (особовість), що суперечать ідеї “колективного спасіння” [19]. Таким чином, “ідеальна держава” Платона була доведенням до логічного завершення реально існуючого в Античності державного устрою – полісу (міста-держави). З цього приводу німецький філософ В. Віндельбанд слушно зазначив, що філософ уміє уявляти собі суспільне життя лише у цих вузьких рамках [1, с. 139]. Тепер необхідно з’ясувати сутність вчення про державу, розроблене учнем Платона – Арістотелем із Стагіри (384–322 рр. до н.е.).

“Державою, – за Арістотелем, – є спілкування подібних один до одного людей з метою досягнення можливо кращого життя” [2, с. 603]. Держава має ту ж саму природу, що й інші форми спільності людей – сім’я, рід, поселення, але просте об’єднання людей заради “потреб життя” ще не створює держави. “Держава не є спільність місця проживання, вона не створюється з метою попередження взаємних образ або заради зручностей обміну. Звичайно, всі ці умови повинні бути у наявності для існування держави, але навіть і за наявності їх усіх, разом узятих, ще не буде держави; вона з’являється лише тоді, коли утворюється спілкування між сім’ями і родами заради благого життя, з метою досконалого і самодостатнього існування... яке... полягає у щасливому і прекрасному житті” [2, с. 461–462]. Таким чином, “благі, щасливі і прекрасні життя” є тією “над-метою” людської спільності, яка перетворює її на державу або та “форма”, яка,

поєднуючись з “матерією”, створює державу як цілість [3, с. 161]. Будучи завершенням сім’ї і поселення, держава є “продуктом природного розвитку”. Ця ж “природа”, як твердить Арістотель, “у всіх людей вселила прагнення до державного спілкування”, завдяки якому людина і стала “істотою політичною”. Той, “хто живе в силу своєї природи, а не внаслідок випадкових обставин, поза державою, той або надлюдина, або істота недорозвинена у моральному відношенні”. Таким чином, життя в державі відповідає “природі” людини, а значить, “людина, що знайшла своє завершення у державі, – найдосконаліше з творинь, і, навпаки, людина, що живе поза законом і правом, займає найжалюгідніше місце у світі” [4, с. 466–467]. Якщо взяти до уваги, що “за своєю природою держава уявляється певною множинністю” [2, с. 404], тобто складається з великої кількості людей, то “можливо, у кожній з них, взятій окремо, і міститься певна частка добродетності і здорового глузду”, але, “коли ці люди об’єднуються, то з багатьох утворюється наче одна людина, в якій багато і рук, багато і ніг, багато і сприйнять, так само обстоїть справа і з характером, і з розумінням” [2, с. 464]. З цього випливає, що окремо взятий індивід є або “надлюдиною” (божеством), або “істотою, недорозвиненою у моральному відношенні”, тобто “твариною”. Тільки одержавши своє завершення у державі, людина стає “найдосконалішим з творинь” [21, с. 195]. Це означає злиття всіх в “одну людину” або “державне тіло”, тобто самоусвідомлення особою самої себе не як індивіда (Арістокла або Гая), а як “громадянина”. Коли яка-небудь держава доб’ється цього, тоді вона досягне стану самодостатності, – а саме це і є її метою, завершенням і найвищою досконалістю [4, с. 466].

Існує кілька типів державного устрою, тобто, за визначенням Арістотеля – “порядку державного управління” [4, с. 466]. “Монархічний принцип, – писав філософ, – вимагає для свого здійснення такої народної маси, яка за своєю природою покликана до того, щоб віддати управління державою представнику якого-небудь роду, що підноситься над нею своєю добродетністю. Аристократичний принцип вимагає також народної маси, що здатна, не поступаючись своєю гідністю вільно народжених людей, віддати правління державою людям, покликаним до цього завдяки їх добродетності... При здійсненні принципу політії народна маса, будучи у стані і підкорятися, і володарювати на основі закону, розподіляє посади серед заможних людей у відповідності з їх заслугами” [2, с. 455]. Хоч люди і різняться між собою (одні за своєю природою – вільні, інші – раби [4, с. 471], одні – заможніші, інші – бідніші), однак держава вимагає наявності “маси”, тому найкращий державний устрій буде мати така “маса”, в якій відмінності між індивідами зведені до мінімуму. “Якщо виходити з природного... складу держави, – говорить Арістотель, – неминуче впливає, що держава, складена з середніх людей, буде мати і найкращий державний устрій” [2, с. 508]. Цю обставину повинен враховувати і “законодавець”, якому слід “з самого початку надати державі такого устрою, щоб не виникало потреби вдаватися до... лікування” [2, с. 473]. “Лікування” у цьому випадку – остракізм, тобто вигнання осіб з поліса, здійснюване з міркувань загального блага. Однак, оскільки люди далекі від ідеальної “усередненості”, то не може одразу виникнути й ідеальний устрій, ось чому остракізм є цілком виправданим з точки зору загального блага, тобто тієї “чистої форми”, до якої прагне держава Арістотеля.

Як бачимо, основний принцип “ідеальної держави” Платона – злиття особистості з державою – цілком актуальний і для “реальної держави” Арістотеля. Можна припустити, що все розмаїття устроїв античних держав теж має у своїй основі “людську масу”, що означає підпорядкованість громадянина своєму полісу і від того, який встановився “порядок у володінні посадами” [2, с. 490] у даному полісі сутність громадянина не мінялась. Ось як цю сутність

пояснює французький філософ Жан-Жак Руссо (1712–1778 рр.): “Людина-громадянин – це лише дробова одиниця, що залежить від знаменника, значення якої полягає у її відношенні до цілого – до суспільного організму. Хороші суспільні установи – це ті, які краще всього вміють змінити природу людини, забрати у неї абсолютне існування, щоб дати їй відносне, вміють перенести її Я у спільну одиницю, так що кожна окрема людина вважає себе вже не єдиною, а частиною одиниці й відчуває тільки у своєму цілому. Громадянин Риму не був ні Гаєм, ні Луцієм: це був римлянин – навіть батьківщину він любив заради батьківщини” [5, с. 29]. З позиції “громадянина”, таким чином, навіть імперський устрій пізнього Риму є цілком природним породженням античного поліса. Тоді знамениті формули Ульпіана, включені пізніше в Дігести Юстиніана, які все Середньовіччя приваблювали королів і князів видінням “абсолютної влади” (наприклад: “Те, що вирішив принцепс, має силу закону...”; “...Те, що імператор постановив на письмі і підписав або наказав едиктом... є законом” [6, с. 34, 35]) – були тільки розвитком принципу остракізму, якому підлягав і сам імператор. Тим не менше, устрій імператорського Риму був найдосконалішою формою, якої міг набути античний поліс. Французький історик Ньюма Дені Фюстель де Куланж (1830–1889 рр.) писав, що “жодна держава у світі не володіла, у крайньому випадку, зовнішньо, таким струнким розвитком... бюрократичної системи” [7, с. 707]. У IV–V ст., у період занепаду і загибелі, державні установи Риму діяли так само ефективно, як і раніше, природа і методи здійснення імператорської влади не змінились і ніщо не говорило про її юридичне і навіть реальне політичне послаблення. Не можна було сказати ні про посилення жорстокості законів, ні про погіршення звичаїв, ні про якусь особливу економічну кризу. Однак, як стверджує дослідник, простежувався “занепад соціальної енергії”, який полягав у тому, що: 1) ніхто не бажав захищати батьківщину; 2) ніхто не брав активної участі у політичному житті; 3) чиновники втратили авторитет; 4) надзвичайно посилилась різного роду знать [7, с. 708]. Інакше кажучи, ніхто більше не хотів бути громадянином поліса. Та підвалина, на якій будувався античний поліс – людина повинна бути насамперед громадянином, а вже потім “Гаєм або Луцієм” – зникла, що і визначило кінець Античності.

Ньюма-Дені Фюстель де Куланж пояснює цю світоглядну кризу “потребами душі, що непомірно розрослись і підкорили свідомість і совість” [7, с. 708]. Слова Христа: “...Не турбуйтеся для душі вашої, що вам їсти і що вам пити, ні для тіла вашого, у що одягтися” [17, Матф., VI, 25] і “Я ж прийшов порізнити чоловіка з батьком його, дочку з її матір’ю і невістку зі свекрухою її” [17, Матф., X, 35], а також апостола Павла: “Не кажіть неправди один на одного, якщо скинули з себе людину старозавітну з її вчинками, і зодягнулися в нову, що відновлюється для пізнання за образом Творителя її, де нема ані елліна, ані іудея, обрізання і необрізання, варвара, скіфа, раба, вільного, – але все і в усьому Христос” [17, Колос., III, 9–11], означають заклик порвати з усіма звичайними цінностями людського життя: сім’єю, родом і державою заради “потреб душі”, тобто власної особистості, яка створена “за образом і подобою Божою”. Християнин – це перш за все особистість, Гай або Луцій, а вже потім громадянин, чоловік, батько. Безпосереднім чином така світоглядна позиція вдарилася по муніципальному самоврядуванню – одній з підвалин імперії. Справа в тому, що міські курії складались з представників середніх верств населення і розповсюдження християнства у III ст. підірвало їх участь у громадянському житті. Як твердив ранньохристиянський письменник Тертулліан: “Для нас немає справ більш чужих, ніж державні” [8, с. 726]. На одному з християнських соборів було заборонено християнинові “служити світові” – займати посади у муніципалітетах. Причина полягала у тому, що муніципальна служба була нерозривно зв’язана з принесенням жертв – тобто, з точки зору християнства,

“язичництвом”. Щоб залишитись християнином, тобто особистістю, що є “образом і подобою”, людина мусила відмовитись від політеїзму (“язичництва”), тобто – від звання і позиції громадянина полісу [7, с. 44–47]. Таким чином, “потреби душі” – перенесення центру ваги зі спільноти на особистість – призвели до загибелі найдосконалішу державу Стародавнього світу. Звідси висновок, що без порівняння греко-римського політеїзму і християнства неможливо зрозуміти всю революційність останнього.

Із зовсім інших основ виводить свою концепцію держави Арістотель. Вважаючи, що сутності речей слід шукати в самих речах, він відкинув весь платонівський містицизм, а отже, і зосередженість на потойбічній [22, с. 48–52]. Це було справжнє “зведення філософії з небес на землю”. На думку Арістотеля, існують тільки конкретні речі, які і є субстанціями, а ідеї – це лише людські поняття, піднесені до “божественної гідності”. Кожна субстанція є синтезом матерії і форми. “Матерією у моєму міркуванні, – пише Арістотель, – буде, наприклад, бронза, формою буде контур фігури, натомість поєднання обох у цілість буде скульптурою” [3, с. 161]. Втім, матерія як ідея, теж стосується людських понять, тому “якщо навіть все походить з одного і того ж першопочатку... і матерія як початок всього виникаючого є однією і тією ж самою, тим не менше, кожна річ має певну властиву лише їй матерію” [3, с. 212]. Форма ж є тим, завдяки чому дана річ і є тим, чим вона є. “...Форма, – твердить Арістотель, – означає тільки певну якість, а не якийсь окремий предмет; однак [художник] творить або [батько] плодить саме цей предмет і, як тільки це стається, тоді він і з'являється. Така цілість, складена з матерії і форми є Каллієм або Сократом, так само як ось ця конкретна бронзова куля. Натомість людина або тварина – це загальні поняття, такі як бронзова куля взагалі” [3, с. 176]. Без сумніву, форма, якщо вона є, вже міститься у матерії, “адже ми кажемо, що у камені є [зображення] Гермеса і що половина лінії є в лінії, і незріле зерно хлібом називаємо” [3, с. 227]. Отже, подібно тому, як зерно, дозріваючи, досягає свого завершення у формі хліба, так і будь-яка форма взагалі “зростає” до свого завершення.

Згідно Арістотеля, матерія і форма є вічними, натомість предмети (речі) – тимчасовими, оскільки вони виникли в якийсь момент шляхом поєднання матерії і форми. Філософ окреслює виникнення як протилежність загибелі і розрізняє виникнення через природу, мистецтво (ремесло) або спонтанне виникнення. Однак, всі роди виникнення походять із своєї протилежності і вихідною служить або форма і наявність форми, або певна відсутність форми або образу [3, с. 171–175]. Таким чином, повне втілення (завершення) є досконалістю, бо форма або “справджується” (тобто матерія “доростає” до форми), або “вноситься” у матерію, тому що “певна відсутність форми” є недосконалістю, а значить, матерія повинна “рости” далі. Ознакою завершеності є такий стан речі (предмету), коли за її межами не можна знайти нічого, що б стосувалось цієї речі, тому що “завершене не потребує нічого більше”.

Як бачимо, суттєве місце у метафізиці Арістотеля займають “біологічні” метафори “народження”, “росту” і “смерті”, які він застосовує не тільки до явищ і предметів світу реального, але і до абстрактних понять і філософських категорій (взагалі, “ботанічно-зоологічні” праці у загальному доробку філософа займають суттєве місце). Ось як мислитель характеризує органічний світ: “...Треба... підходити до дослідження тварин без всякої огиди, оскільки у всіх них міститься щось природне і прекрасне. Тому що не випадковість, а доцільність є присутньою у всіх творіннях природи і причому у найвищому ступені, а з якою метою вони існують і виникли – відноситься до сфери прекрасного. Якщо ж хто-небудь вважає вивчення інших тварин низьким, так само слід думати і про нього самого, оскільки не можна без великої огиди дивитись на те, з чого складена

людина, як-то: на кров, кістки, жили і подібні частини...” [9, с. 165]. Отже, живим істотам, на думку Арістотеля, притаманний “найвищий ступінь доцільності”, тобто синтез форми і матерії у них як “речах” є найбільш наочним – просто на очах відбувається “втільнення форми” і її “справдження” за досягненням “річчю” стану завершеності. Якщо скористатись “біологічною” метафорою, то у пшениці, що росте на полі, вже присутня форма хліба і коли зерно дозріє, його форма справдиться: втільнення завершилось – зерно, як річ (предмет) більше нічого не потребує для того, щоб стати собою. Якщо продовжити “шлях зерна”, то відбувається наступне: кинуте у землю, зерно проростає, а отже із своєї протилежності – зникнення – сталося виникнення матерії: пустивши паросток, зерно зникло як зерно і виникло як рослина, позбавлена форми зерна, – форми, якої рослина знову досягне, дозрівши. Коло замкнулось, тому цей “рух” можна назвати “коловим” (циклічним). Аналізуючи поняття матерії у Арістотеля, німецький філософ Готфрід Вільгельм Лейбніц (1646–1716 рр.) писав: “...Всякий рух є коловим, або складеним із колових, у всякому разі є замкнутим. Множинні кругообіги протистоять один одному, тобто діють один на одного. Множинні кругообіги прагнуть зійтись воедино; це значить, що всі тіла спрямовані до спокою, тобто знищення” [10, с. 115–116]. Дозріванням у зерні закінчується рух, а всякий кінець, за Арістотелем, – це “крайня межа у будь-якій речі і охоплює її, а тому немає нічого за межами кінця, і закінчене не потребує більше нічого”. Інакше кажучи, кожна річ сама по собі “прямує” до руйнування (знищення, зникнення), і це є цілком природним, а отже, доцільним і прекрасним, оскільки із смертю речі справджується її форма. Якщо для Платона смерть – це той бажаний рубіж, до якого треба прагнути і, філософствуючи готуватись, то для Арістотеля вона є сама по собі зрозуміла і натуральна, тому жадання смерті не є чесною, а отже, треба реалізуватись “на землі”, в реальному світі, досягаючи досконалості разом із тілом, бо, власне кажучи, більше нічого не залишається. Зрозуміло, що основою такого розуміння “шляху речей” була зовсім інша метафізика. Для Арістотеля не існувала ні безсмертна душа, не було і загробної відплати, а отже, і обожнений Універсум не був єдиносущним початком і кінцем всіх речей [23, с. 331–338]. Він спирається на двох першоелементах – матерії і формі, й постійно наголошує на одиничності кожної речі, тому містичне злиття в якомусь акті космологічної містерії не становило для нього метафізичної реальності. Незмінний інтерес Арістотеля до живої природи і взагалі “біологічність” його філософії насуває думку про метафізику іншого роду.

У своєму ранньому діалозі “Бенкет” Платон устами Діотіми висуває “жіночу” метафізику. Діотіма пояснює Сократові: “...У тварин, так само як і в людей, смертна природа намагається по можливості стати безсмертною і вічною. А досягти цього вона може тільки шляхом – дітонародженням, залишаючи кожного разу нове замість старого; адже навіть за той час, поки про живу істоту говорять, що вона живе і залишається сама собою, – людина, наприклад, від пелюшкового віку до старості вважається однією і тією ж особою, – вона ніколи не буває одним і тим самим, хоча і рахується таким, а завжди оновлюється, щось неодмінно втрачаючи, чи то волосся, плоть, кістки, кров і взагалі тіло, та і не тільки тіло, але і душа: ні в кого не залишаються незмінними ні його звички, ні норів, ні погляди, ні жадання, ні радощі, ні горювання, ні страхи, завжди щось з’являється, а щось втрачається. Ще дивовижніше, однак, обстоїть справа з нашими знаннями: мало того, що якісь знання у нас з’являються, а якісь ми втрачаємо, а отже, ніколи не буваємо такими самими стосовно знань, – такою ж є доля кожного виду знань, зокрема. Те, що називається вправлінням, обумовлене не чим іншим, як втратою знання, оскільки забування – це втрата якогось знання, а вправління, змушуючи нас знову згадувати забуте, зберігає нам знання у тій мірі, що воно здається тим самим. Так ось, таким же чином зберігається і усе

смертне: на відміну від божественного воно не є завжди одним і тим самим, але, старіючи і відходячи, залишає нову свою подобу. Таким ото чином... залучається до безсмертя смертне – і тілесно, і у всьому іншому. Іншого способу немає. Тому не дивуйся, що кожна жива істота по природі своїй піклується про своє потомство. Заради безсмертя супроводжує все на світі старання ця любов” [11, с. 164–165].

Можна сказати, що саме в цьому і полягає метафізика Арістотеля: божественність і безсмертя впливають не із причетності до світу надчуттєвого, а із належності до вічного “життєвого кругообігу” світу земного. Жива істота осягає божественний вимір не як “духовна істота” або “богоподібна особистість”, а як така, що належить до виду або роду: вона не може загинути, пропасти, – її чекає неминуча смерть, але на зміну їй прийде інша істота і завдяки цьому рід буде тривати далі, і сенс існування окремої істоти, справдження її “форми” якраз і полягає в існуванні її виду. Тут виступає, таким чином, не “містерія сфер”, а “містерія життя” у всій його змінності, плинності і безмежності; життя, єдиний потік якого включає в себе всі істоти, розчиняючи їх у собі [23, с. 338–345].

Очевидно, що така “біологічна” метафізика покладає й інші, ніж у Платона вимоги до держави. Як спільнота людей, держава має таку ж природу, як і кожна окрема людина, – природу “біологічну”. У першу чергу вона є продуктом природного розвитку і завершує собою сім’ю і поселення, відрізняючись від них наявністю вищої ідеї – благого життя. Згідно метафізики Арістотеля, “благість” досягається не після смерті і злиття з Абсолютом, а в земному житті й полягає у “злитті” з державою. “Людина, – пише Арістотель, – що знайшла своє завершення у державі, – найдосконаліше з творінь, і, навпаки, людина, що живе поза законом і правом, займає найжалюгідніше місце у світі” [4, с. 467]. Людина сповняє своє призначення – справджує, так би мовити, свою “форму” тоді, коли стає зразковим громадянином, перетворюється на частку “державного тіла” і підпорядковує все своє життя і особистість вимогам і благу суспільства, що становить собою єдиний “організм”. Таким чином, державу Арістотеля можна віднести до типу “органічної” держави, структура якої має своїм “аналогом” живий організм. Відповідною є і термінологія, побудована на “біологічних” метафорах. Посадові особи і установи осмислюються як “органи тіла”, а вся їх діяльність описується згідно уявлень про живий організм (а вони багато в чому були визначені ідеями Гіппократа і його послідовників). Тому говориться про “здоров’я” держави, яке полягає у гармонії між її частинами (“членами” і “соками”); коли ж гармонія порушується, необхідне “лікування” “хворих органів” – установ і суспільних класів і станів. У кінцевому рахунку, “лікування” зводиться до найрадикальнішого засобу – видалення “хвороботворних часток” – тобто, остракізму [20, с. 132–134], усунення небажаних осіб і цілих суспільних груп.

Можна зробити висновок, що і “органічна” держава Арістотеля, і “теократична” держава Платона є наслідком осмислення полісної ситуації, заснованої на принципі домінування суспільства над особистістю. Однак, Арістотель, відкинувши обоженний Універсум, обожнив саму державу, зробивши її найвищою метою людського існування. За своєю сутністю це обоження є “органічним”, тому що будується на аналогіях зі світу живої природи: як існування тваринної особини підпорядковується інтересам виживання біологічного виду, до якого вона належить, так і громадянин повинен без лишку – душею і тілом – присвятити себе служінню держави, яка у цьому випадку стає метою сама по собі і сама для себе, а отже, чимось екстраординарним, – обожненим і метафізичним.

В історії культури відома система поглядів, яка осмислює життя людей, використовуючи поняття, зроджені з уявлень про життя органічного світу – це властивий родоплемінному суспільству тотемізм [12, с. 522–523], який, між іншим, покладає переконання в тому, що між людським колективом і певним видом тварин, як зазначив французький філософ і антрополог Люсьєн Леві-Брюль (1857–1939 рр.), “існує тотожність за сутністю” [13, с. 242]. Прийнято вважати, що грецькі боги представляли собою обожнені сили стихії [14, с. 3]. Однак, подібне обожнення, звичайно, неможливе без антропоморфізації цих стихійних сил, тому правомірно також вважати грецьких богів наслідком екстраполяції на природу людських якостей. Тому з цієї точки зору метафізика Арістотеля, у порівнянні з метафізикою Платона, була “регресом” від полісного політеїзму і обожнення Універсума – до родоплемінного обожнення природи. Відповідно, суспільні ідеали Арістотеля теж були спрямовані у минуле – до трибалістських форм організації людської спільноти. Наприклад, Арістотель зазначає: “...Закони, засновані на звичаї, мають більше значення, і стосуються більш важливих справ, ніж закони писані, так що якщо яка-небудь правляча людина і здається надійнішою, ніж писані закони, то вона ні в жодному разі не є такою стосовно законів, заснованих на звичаї” [2, с. 482]. Що це, як не утвердження переваги родових і племінних звичаїв над державними законами? Однак, це був не “регрес” романтика, замилуваного у “дикунстві”, а свідоме протиставлення дійсності філософа, що подолав досвід свого попередника – Платона. Арістотель повернувся не до примітивного обожнення тварин, рослин і стихій, а до філософського обожнення “природної енергії” – своєрідного пантеїзму. Так само, як у Платона Універсум – безособовий бог, так і в Арістотеля Абсолютом є безособова Природа, яка є “причиною руху, але не в чомусь іншому, а в самій речі як такий” [3, с. 231]. Як це вже було показано на прикладі Платона, безособове розуміння Абсолюту покладає і підпорядкування особистості суспільству [19]. Тільки якщо у Платона об’єднувачим фактором є ідея “загробної відплати”, то в Арістотеля люди об’єднуються у державу за “своєю природою”, тобто значення має не індивід, як особистість, а індивід, як представник роду. Оскільки в Арістотеля громадянином не стають, а народжуються, то стає зрозуміло, що “органічна” держава – це ніщо інше, як “родове суспільство”, об’єднане спільним “голосом крові”, тобто – походженням. Саме “кров” (походження) визначає місце людини в “органічній” державі. “Одні люди, – пише Арістотель, – за своєю природою вільні, інші – раби, і цим останнім бути рабами і корисно, і справедливо” [4, с. 471]. Відповідно і тим, хто “за своєю природою” (тобто за “кров’ю” батьків) вільні громадяни, “корисно і справедливо” ними бути, та ще і очолювати суспільство – все необхідне для цього у них вже є від предків. “...Паном називається той, – констатує Арістотель, – хто панує в силу своїх природних властивостей” [4, с. 471–472]. Визначити, хто ж такі ці “пани”, дає змогу наступний пасаж: “Якщо вважати душу у живої істоти частиною важливішою, ніж тіло, то у державі душу слід визнати важливішою, ніж все, що стосується лише задоволення її насущних потреб. А цією душею держави є військові і ті, на кого покладено здійснення правосуддя при судовому розгляді; крім того ті, що радяться у державних справах... І для діла досить байдуже, чи поділені ці функції серед тих або інших осіб, чи об’єднані вони у руках одних і тих самих...” [2, с. 494]. Це може означати тільки одне – зосередження влади в руках військової аристократії (зрозуміло, що судить той, хто має зброю). Такий державний устрій, коли “найвища верховна влада зосереджена в руках військового стану” називається політеєю – і він є найкращим з усіх можливих [4, с. 473].

Карл Поппер назвав “органічну” державу Арістотеля феодальною [15, с. 9]. Панування звичаю, становість, влада військової аристократії – все дозволяє

судити про “феодалні тенденції” у теорії давньогрецького філософа, а також про його “аристократичні симпатії”. Очевидно, немало роль у становленні його теорії зіграли особливості історичної ситуації Греції періоду Пізньої класики (404–356 рр. до н.е.): руйнування замкненого світу міст-держав, втрата ними самостійності, зміна форм правління, соціальні кризи, постійні міжусобні війни тощо. Можна припустити, що певна невизначеність майбутнього, передчуття катастрофічних змін або і просто неприязнь до демократичного устрою Афин викликали сумнів у дієздатності і справедливості писаних законів, тобто – у доцільності даного державного ладу. Як реакція на сучасний філософу стан непевності, розкладу і занепаду і виникає аристотелівська апологія “недержавних” форм регуляції суспільно-політичного життя – звичаю і “неформальних” зв'язків між військовими, що і воюють, і судять, і правлять. А це, як відомо, стосується феодалізму – такого стану суспільства, яке перебуває або на стадії становлення, або розкладу [18, с. 501]. В. Віндельбанд зауважив, що “теократична” держава Платона справдилась лише в епоху Середньовіччя – тільки замість “філософів” на вершині суспільної ієрархії опинились священики [16, с. 185]. Відповідно і “органічна” держава Аристотеля знайшла своє втілення багато пізніше того часу, коли творилась її теорія. Можна сказати, що “ідеологія” Середньовіччя у всій її повноті була створена ще в епоху Античності й розвиток державної теорії в Європі V – першої половини XVII ст. полягав у засвоєнні, тлумаченні та подоланні спадщини Платона і Аристотеля.

Список використаних джерел

1. *Виндельбанд В.* Платон / Вильгельм Виндельбанд. – К.: Зовнішторгвидав України, 1993. – 176 с.
2. *Аристотель.* Политика / Аристотель / Перев. С. А. Жебелева // Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т.4. / Перев. с древнегреч.; Общ. ред. А. И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – 830 с. – (Филос. наследие. Т.90). – С. 375–644.
3. *Arystoteles.* Metafizyka / Arystoteles / Przetłóżył, wstępem, komentarzem i skorowidzem opatrzył Kazimierz Leśniak. – Warszawa: Państw. wydaw. nauk., 1983. – 451 s. (Biblioteka klasyków filozofii).
4. *Аристотель.* Политика / Аристотель // Антология мировой философии в 4 т. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч.1. / Ред. коллегия: В.В. Соколов (ред.-сост. и авт. вступ. статьи), В.Ф. Асмус, В.В. Богатов и др. – М.: Изд-во соц.-эконом. л-ры “Мысль”, 1969. – 576 с. (АН СССР. Инт-т философии. Философ. наследие). – С. 465–475.
5. *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения в 2-х т. Т.1 / Под ред. Г. Н. Джибладзе; сост. А. Н. Джурицкий. – М.: Педагогика, 1981. – 336 с. – (Педагог. библиотека).
6. *Дигесты* Юстиниана. Избранные фрагменты в переводе и с примечаниями И. С. Перетерского / Юстиниан / Отв. ред.: Скрипилев Е. А.; Редкол.: Корецкий В. М., Нерсесянц В. С., Скрипилев Е. А. (Отв. ред.), Штаерман Е. М. – М.: Наука, 1984. – 456 с.
7. *Фюстель* де Куланж Н.Д. История общественного строя древней Франции. Т. 2. Германское вторжение и конец империи: пер. с фр. / Нума Дени Фюстель де Куланж; Пер. под ред., вступ. слово М. Гревс; Пер. К. Жюллиан. – СПб.: Типография Альтшулера, 1904. – 717+XVIII с. (Научно-историческая библиотека).
8. *Аверинцев С.* Христианство / С. С. Аверинцев // Философский энциклопедический словарь / Редкол.: С. Аверинцев, Э. Араб-Оглы, Л. Ильичев и др. – М.: Сов. Энциклопедия, 1989. – С. 726–728.
9. *Боннар А.* Греческая цивилизация. – Т. 3.: От Еврипида до Александрии / Андре Боннар / Пер. с франц. Е. Н. Елеонской; Ред. и предисл. Л. З. Поляковой. – М.: Искусство, 1992 — 398 с.
10. *Лейбниц Г. В.* О первой материи / Пер. с лат. Я. М. Боровского / Лейбниц Г. В. // Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах: Т. 1 / Ред. и сост., авт. вступит. статьи и примеч. В. В. Соколов; перевод Я. М. Боровского и др. – М.: Мысль, 1982. – 636 с. – (Филос. наследие. Т. 85). – С. 115–116.
11. *Платон.* Пир / Пер. С. Апта // Платон. Избранные диалоги / Пер. с древнегреч.; сост., вступ. ст. и коммент. В. Асмуса; ред. переводов А. Егунов. – М.: Художественная литература, 1965. – 442 с. (Серия Б-ка антич. л-ры. Греция). – С. 118–184.
12. *Токарев С. А.* Тотемические мифы / Токарев С. А. // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 Т. / Гл. ред. С. А. Токарев; чл. ред. комис. И. С. Брагинский, И. М. Дьяконов, В. В. Иванов и др. – М.: НИ “Большая Российская энциклопедия”, 1998. – Т.2. – [720 с.]. – С. 522–523.
13. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль // Хрестоматия по истории психологии / Под ред. П. Гальперина, А. Ждан. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1980. – [300 с.] – С. 237–256.
14. *Батаклиев Г.* Антична мітологія:

Справочник / Батаклиев Георги. – София: Изд-во П. Берон, 1985. – 182 с. 15. *Поппер К. Р.* Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / Карл Раймунд Поппер / Пер. с англ. под общ. ред. В. Н. Садовского. – М.: Феникс, Международ. фонд “Культурная инициатива”, Soros foundation (USA) 1992. – 528 с. 16. *Виндельбанд В.* История древней философии с приложением Истории философии средних веков и эпохи Возрождения / Виндельбанд Вильгельм / Под ред. проф. А. И. Введенского, пер. [с нем.] слушательниц С.-Петербур. высших женских курсов. – 3-е изд. – СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1902. – XVI+404 с., с карт. 17. *Біблія.* Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. В укр. пер. з парал. місц. та дод. / Пер. патр. Філарета (Денисенка) за Біблією рос. мовою, яка була перекл. з євр. та грец. мов у др. пол. XIX ст. (Синод. вид. Рос. бібл. тов. Москва, 2002) / патр. Філарет (Денисенко). – Київ: Вид. Київ. патр. Укр. прав. церкви Київ. патр., 2004. – 1408 с. 18. *Гревс И. М., Петрушевский Д. М., Пискорский В. К.* Феодализм / Гревс И. М., Петрушевский Д. М., Пискорский В.К. и др. // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. – СПб.: Типогр. акц. общ. Брокгауз-Ефрон, 1902. – Т. XXXV-а (70-й полутом). – [1960 с.] – С. 494–558. 19. *Шама О. І.* “Идеальная” держава Платона як “виховний заклад” для підготовки до “небесного блаженства” / Шама О. І. // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія / За заг. ред. І. С. Зуляка. – Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2016. 20. *Пёльман Р. фон.* Очерк греческой истории и источниковедения / Р. фон Пёльман / Пер. с нем. А. С. Князкова, под ред. С. А. Жебелева; Комментар., прилож., науч. ред. текста М. М. Холод, С. М. Жестоканов. – СПб.: Алетейя, 1999. – 469 с. – (Серия “Античная библиотека”. Исследования). 21. *Нерсисянц В. С.* Политические учения Древней Греции / Нерсисянц В.С. / Отв. ред. В. Е. Гулиев. – М.: Изд-во “Наука”, 1979. – 263 с. 22. *Лосев А. Ф.* Критика платонизма у Аристотеля (Перевод и комментарий XIII-й и XIV-й книги “Метафизики” Аристотеля) / А. Ф. Лосев / Вступ. ст. В. П. Троицкий. – М.: Академический проект, 2011. – 251 с. – (Философские технологии: философия). 23. *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А.А.* Платон. Аристотель / Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. / Предисл. Тахо-Годи А. А. – 3-е изд., испр. и доп. – М.: Молодая гвардия, 2005. – 392 [8] с.: ил. – (Жизнь замечат. людей; Сер. биогр.; Вып. 947).

Александр Шама

“ОРГАНИЧЕСКОЕ” ГОСУДАРСТВО АРИСТОТЕЛЯ КАК КОНЕЧНАЯ ЦЕЛЬ РАЗВИТИЯ АНТИЧНОГО ОБЩЕСТВА

Государство Аристотеля построено по аналогии с живой природой и основано на “биологической” метафизике: как существование биологической особи определяется интересами ее вида, так существование человеческого индивида определяется интересами его семьи, рода и полиса (города-государства). Аристотелевское государство – не “пирамида”, верховья которой теряются в Универсуме, а “живое тело”, полагаемое самим собою и на самом себе сосредоточенное. Достижение полной самодостаточности (автаркии) ее высочайшая цель, а граждане, “сливаясь” с государством получают таким образом “совершенную жизнь”. За Аристотелем, гражданство, определяется происхождением: сын гражданина – тоже гражданин, то есть наблюдается своего рода регресс от полиса к родоплеменному обществу, основанному на кровнородственных связях.

Ключевые слова: государство, полис, гражданин, метафизика, “органическое” государство, автаркия.

Alexander Shama

“ORGANIC” STATE ARISTOTLE AS A DESTINATION DEVELOPMENT ANTIQUE SOCIETY

State Aristotle constructed by analogy with nature, and is based on the “biological” metaphysics: the existence of a biological specimen determined by the interests of its kind, since the existence of the human individual is determined by the interests of his family, genus and polis (city-state). Aristotelian state – not a “pyramid”, the upper of which is lost in the Universe, but “living body”, focused on himself. Achieving full self-sufficiency (autarky), its highest goal, and the citizens, “merge” with the state, thus obtaining a “perfect life”. According to Aristotle, citizenship determine the origin: the son of a citizen – a citizen of the same, that is, there is a kind of regression from the policyholder to the tribal society based on kinship.

Key words: state policy, citizen, metaphysics, “organic” state autarky.