

ДОСЛІДЖЕННЯ ІЗ ВСЕСВІТНЬОЇ ІСТОРІЇ

УДК 94(3)

Олександр Шама

КОНЦЕПЦІЯ “LO STATO” Н. МАКІАВЕЛЛІ ТА
ПОДОЛАННЯ ЛОГОКРАТІЇ У СФЕРІ ДЕРЖАВНИЦЬКОЇ
ДУМКИ ЕПОХИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Безроздільне багатівкове домінування християнської ідеології у всіх сферах життя середньовічної Європи було підважене виникненням у містах феномену ренесансного гуманізму, що виявлявся як заснована на рецепції античності “модифікація” християнства, характерною рисою якої був відхід від персоналізму у бік містицизму, пантеїзму і, в кінцевому рахунку, антропоцентризму, що, в певному розумінні, якщо не ставив людину на місце Бога, то перетворював її на “титана”, вільного від будь-яких соціальних і культурних обмежень. З одного боку, це спонукало небачене в історії розкриття творчих можливостей людини, з іншого – посприяло утвердженню в суспільно-політичній сфері принципів аморалізму і вседозволеності, що дали початок процесам “десакралізації” держави в обох її іпостасях – “теократії” і “політії”. Переломною на цьому шляху стала концепція “lostato” Н. Макіавеллі, якому вдалось пробитись крізь середньовічну риторику до реальності, показати речі такими, якими вони є, тобто подолати логократію – владу слів, з епохи, що відживала своє.

Ключові слова: теократія, політія, логократія, антропоцентризм, “державець-художник”, аморалізм, “lo stato”.

Уже йшла мова про те, що, незважаючи на існування двох могутніх ієрархій – церковної і військової, кожна з яких прагнула до безроздільного панування, – рівновага сил, а пізніше компроміс між ними, дозволяв людині зберігати особистісний, інтимний стосунок до Бога, який був запорукою існування середньовічної особистості. В певному розумінні вся будівля середньовічної цивілізації трималася на августинівському “мене не було б, якби Ти (тобто Бог – авт.) не був у мені” [4, с. 65]. Ця ідея також виражала традиційний уклад життя і, в той же час, сама визначала його постійне відтворення [1, с. 50]. Із змінами, що наступили в житті європейського суспільства в XI–XII ст., особливо з напливом нових, незвичних знань і способів інтерпретації, утримати цю, раптом дуже тонку, лінію особистісного розуміння Бога стало можливим тільки при крайньому напруженні всіх духовних сил. Дуже промовисте свідчення цьому залишив П’єр Абеляр. “Свавільні відступники, – писав він у листі до Елоїзи, – для яких мудрість – це щось схоже на лупанар, визнали, що хоча я і великий логік, однак суттєво помиляюсь у тлумаченні слів св. Павла. Вони віддають належне витонченості мого розуму, але мають сумніви щодо чистоти моєї християнської віри. Я не хочу бути другим Арістотелем, якщо це значить, що я повинен відділити себе від Христа... Я занадто люблю Його, що править одесною Отця. Я обіймаю його руками віри... Я спираю на свідомість своєю об скелю, на якій Христос поставив свою церкву...” [Цит. за: 95, с. 149].

З часом, однак, подібних Абельяру мислителів, що продовжували утримуватись на “лезі ножа” особистісного розуміння Абсолюту, ставало все менше, натомість ряди “свавільних відступників” зростали. Причому, це не було пов’язане з якогось роду секуляризацією. Навпаки, мучеників, святих і містиків ставало все більше з кожним століттям епохи Середньовіччя (XIV століття навіть називають “містичним”). Так, св. Франциск Ассізький розмовляв з Христом, який відкрив йому найпотаємніші істини, допоміг робити чудеса і навіть послав ангела з віолою в руках, щоб підтримати у молитві до себе. У життєписі святого про це розповідається так: “Вражений до глибин явленням Ангела, стояв Франциск. Ангел провів раз смичком догори струнами віоли і миттю така невимовна краса мелодії осолодила душу св. Франциска, і так піднесла його над усяким чуттям тілесним – що, як розповідав він потім братії, не відав він, чи провів Ангел смичком донизу, бо від нестерпної ніжності і насолоди душа його покинула тіло” [9, с. 109]. Немає сумніву, що святий увійшов у стан екстазу, який означає втрату усвідомлення своєї особистості у “виході з себе”, тобто – у “покиданні душею тіла” і “злитті з Абсолютом” в “небесному блаженстві” [4, с. 59].

Будучи виразом глибокого релігійного почуття, екстаз, однак, означає щось цілком відмінне або навіть протилежне християнському персоналізму. Згідно Л. Леві-Брюля, екстаз – це внутрішнє і безпосереднє спілкування з божеством через інтуїцію, взаємопроникнення і взаємне прилучення суб’єкта і об’єкта шляхом повної співпричетності. Будь-яка логічна достовірність залишається у порівнянні з екстазом чимось блідим, холодним і майже байдужим [7, с. 319]. Така свідомість сприймає Бога не як особу, а схильна бачити його наче “розлитим” у природі: кожна квіточка і пташечка має в собі його частку, тому віруючому треба любити природу і світ, а не похмуро порпатись у власній душі. Наприклад, знаменитий гімн Франциска Ассізького “Братові сонцю” майже з язичницьким захопленням славить красу матеріального світу: “Я славлю Тебе, Господи, за все, що Ти створив, // І в першу чергу за мого повелителя Брата Сонце, // Яке дає нам день; і світло, що Ти нам посилаєш через нього. // Яке воно чудесне, осяйне і гарне! // На тебе воно схоже, о Всевишній! // Хвала тобі, мій Господи, за Місяць і за Зорі, // За те, що в небі Ти їх засвітив яскраво, // Розсипав, мов коштовні самоцвіти. // Хвала тобі, мій Боже, що створив Ти брата Вітер...” [Цит. за: 8, с. 305].

“Христос у тлумаченні Франциска, – пише С. С. Неретіна, – знову став Сином Людським і людині знову дозволено було любити не тільки Бога, але і людину, твар” [6, с. 152]. Правда, ця любов відноситься тільки до духовної природи людини, тілесну ж слід приборкувати, безжально перемагати. Св. Франциск звертається до нечистих сил: “Робіть з тілом моїм все, що вам Бог попускає, всяку річ я витримаю охоче, бо немає в мене більшого ворога, ніж ця плоть моя” [9, с. 106]. Власне звідси походить ідеал “владарки панни Бідності” і взагалі ідея жебрущого ордену. Святий повчає братію: “Не майте сумніву, – як тільки ми зневажимо убогість, і світ зневажить нас, і буде нужденність гірша, ніж дотепер; але якщо міцно обіймемо ми убогість святу, світ вийде до нас і подасть нам живлення в достатку. Заради спасіння світу Господь прикликав нас у нашу святу згоду і поклав такий договір між нами і світом: ми даємо благий приклад світові, світ же обдаровує нас усім потрібним. Так не припинімо ж наполягати у святій убогості, бо вона – шлях досконалості і запорука і завдаток вічного блаженства” [9, с. 106] (Варто звернути увагу на те, що договір між Франциском з його братією і світом цілковито відповідає загальному принципу укладення феодальних угод: “ми даємо світові те-то і те-то, він же обдаровує нас усім необхідним” [Пор.: 1, с. 45]).

Таким чином, зв'язок між екстатичним (тобто, згідно Л. Леві-Брюля – антиінтелектуальним) вченням і асоціальною доктриною простежується досить ясно. Тепер стає зрозуміло вся нехіть церкви до “нових спасителів”, але рух вже набрав такого розмаху, що папство пішло на угоду з поміркованими послідовниками святого. Екстремісти ж, які називали себе “меншими братами”, скоро взагалі порвали з церквою, довівши доктрину св. Франциска до логічного завершення. Новоутворений орден одразу ж, як відзначив Ж. Ле Гофф, спрямував свою діяльність на міста [10, с. 84–85], знайшовши у комунах і республіках благодатний ґрунт для проповіді [Пор.: 92, с. 10–11]. Це стало однією з ознак початку кінця Середньовіччя.

Отже, корінь усіх інтелектуальних течій і рухів, що руйнували середньовічний світогляд, треба шукати не тільки у секуляризації або “більш світському ставленні до речей”, а також у масовому розповсюдженні екстатичної релігійності і містицизму, які, по-суті, витіснили з соціальної свідомості особистісне розуміння Абсолюту і людської сутності. Слід зазначити, що частина католицького кліру розуміла небезпеку масового поширення екстатичної релігійності і містицизму. Так, Й. Хейзінга, висвітлюючи діяльність французького теолога Жана Жерсона, писав: “Жерсон повсюди бачить небезпеки надмірного розповсюдження благочестя. Виносити містику на вулицю він вважає безглуздим. Він каже, що світ на цьому останньому відрізку часів, незадовго до свого кінця, наче недоумкуватий дід, зробився жертвою всіляких фантазій, марень і ілюзій, які вельми багатьох відводять від дійсності. Не маючи належного наставництва, вони віддаються занадто суворим постам, занадто довгим нічним пильнуванням, занадто рясним сльозам, що туманять їх мозок. Вони не прислухаються до жодних напучень про необхідність стриманості. Але нехай стережуться, бо вони легко можуть піддатися диявольському осліпленню”. І далі: “Споглядальне життя таїть у собі великі небезпеки, каже Жерсон; багатьох воно ввергає в похнюплення, а то і робить божевільними. Йому відомо, що занадто суворий піст легко приводить до божевілля або до галюцинацій; йому відомо також про те, яку роль відіграє піст у заняттях волхвуванням” [11, с. 211–212].

Ще наочніше антиперсоналізм проявився у світогляді Ренесансу (хоча, здавалось би, одна з основних рис ренесансного світогляду – антропоцентризм – є найвищим ступенем персоналізму). Дослідники давно вже звернули увагу на те, що за своїм духом середньовічна філософія є “лише продовженням еллінсько-римської” [12, с. 339]. Однак, цей дух, сприйнятий через Августина, був виразно домінований християнством. Тільки Арістотель, засвоєний з допомогою арабських коментарів “у сильно неоплатонічному дусі”, як зазначив В. Віндельбанд [12, с. 342], спричинив різкі зміни у світогляді Середньовіччя.

Узагалі, неоплатонізм став тією філософією, яка, за словами О. Ф. Лосєва, “запліднювала” європейський Ренесанс і часто відіграла “не тільки передову, але у самому справжньому сенсі слова революційну роль” [13, с. 92], тобто – роль “гробокопача” Середньовіччя. Вже йшла мова про те, що неоплатонізм був розвитком філософії Платона і довів до логічного завершення платонівський антиперсоналізм у вченні про “безумовно трансцендентне Єдине” [4, с. 58–60]. У свою чергу засновник неоплатонізму Плотін, як писав О. Ф. Лосєв, це Єдине “зробив предметом людської свідомості, але свідомості вже не розчленовано-множинної, не логічної і навіть не душевної і не розумової, а надчуттєвої, тобто пізнавальної тільки у нерозчленовано-піднесеному стані, в особливого роду натхненні або нестямі, у надрозумовому екстазі” [13, с. 88]. Згідно Л. Леві-Брюля, такий “нерозчленований стан” притаманний “прелогічний” (до-логічний) свідомості, тобто, з точки зору еволюції людської особистості, якщо скористатись терміном Е. Фромма, означає “регрес” від християнства до

політеїзму (язичництва), який відкидає особистісне розуміння Абсолюту і людини [4, с. 60].

В іншому джерелі філософії Ренесансу – Ареопагітиках [4, с. 66] говориться так: “...Істинне пізнання, споглядання і надприродне славослів'я Надприродного – це саме незнання і небачення, яке досягається... відстороненням від усього суцього” [14, с. 223]. Перед нами — яскравий приклад апофатичної теології, що прагне виразити сутність абсолютного потойбічного Бога шляхом послідовного відкидання (“заперечення”) усіх стосовних до нього визначень як непорівнянних з його природою. Це – “вище знання”, яке осягається через відмову від всякого знання, а утвердження – через заперечення. Спекулятивне мислення “знімається” на шляху містичного досвіду. Треба, щоб “замовк розум” і душа занурилась в містичне пізнання “повного знання” в акті “надчуттєвого і надрозумного єднання” з Богом, тобто, у сферу несвідомого психічного, континуальної свідомості тощо. Найглибше пізнання Бога, пише Діонісій Ареопагіт, “ми одержуємо, пізнаючи його незнанням у переважаючому розум єднанні, коли наш розум, позбувшись всього існуючого і потім полишивши самого себе, з'єднується з сяючими променями і звідти, з того світу, осягається непізнаваною безоднею премудрості” [15, с. 617]. Обмеживши розвиток понятійного мислення, антиномізм Діонісія сприяв переключенню пізнавальної енергії на більш глибокі неформалізовані рівні свідомості, з яких середньовічній людині відкривались інші горизонти пізнання, недоступні рівню формально-логічного мислення. Це пізнання специфічне, воно прагне “пережити знання” у формах особливого духовного досвіду. Богослов “не тільки вчить божественному, але і сам переживає його”, одержуючи духовну насолоду від споглядання непередаваної досконалості і мудрості. На найвищому ступені пізнання повинно настати “обожнення” – повне незлитне поєднання особистостей людини і Бога за винятком сутнісної тотожності. Цей акт зводить воедино усі форми пізнання, які зливаються в єдність, з якої були виділені і до якої прагнули повернутись [16, с. 71–74; 17, с. 212–216]. Таким чином, Діонісій Ареопагіт у цьому своєму “апофатичному богослов'ї”, яке означає шлях до “зосередженого мовчання і екстатичної бездумності” [14, с. 231], прокламує, по суті, негацію – негативне (негативістське) ставлення до реального світу, від якого треба відсторонюватись, ховаючись у “бездумність” [4, с. 66].

Однак, екстатичний тип свідомості властивий не тільки містикам, але і деяким художникам. А. Шопенгауер писав: “Ми знайшли в естетичному способі бачення дві нероздільні складові частини: пізнання об'єкта, не як окремої речі, але як платонічної ідеї, тобто як форми існування всього роду таких речей; потім самоусвідомлення того, що пізнає, не як індивідуума, а як чистого, безвольного суб'єкта пізнання. Умовою, за якої обидві складові частини постійно з'єднуються, є вилучення роду пізнання, зв'язаного з законом обґрунтування, яке, навпаки, і є єдиною придатним для використання волею і наукою” [18, с. 425]. Як бачимо, “художник” Шопенгауера і “богослов” Діонісія Ареопагіта прагнуть до одного і того ж самого – з'єднання об'єкта і суб'єкта пізнання, тобто, “подолати себе як особистість” для того, щоб відкрити “екстраординарну істину”, що пояснить суще без участі раціонального пізнання, зв'язаного з необхідністю “обґрунтування”. І “художник”, і “богослов”, таким чином, мають на меті осягнення такого стану, коли втрачається власна воля і індивідуум повністю віддається якогось роду надприродній силі, позбавляючись від рефлексивної здатності розуму, що, по суті, означає домінування його інтуїтивної здатності. Г. Рід зазначав, що художня форма “...за своєю сутністю інтуїтивного походження. У реальній діяльності художника її (форму) важко визнати творінням інтелекту – скоріше, це керована і визначена емоція, і коли ми говоримо про мистецтво як про “свободу творення форм”, то уявляємо не

інтелектуальну діяльність, а, скоріше, виключно інтуїтивну” [19, с. 13]. Те, що Ренесанс мав своєю репрезентативною стороною саме художню діяльність – загальновідомо, але риси “артистизму” були також властиві і іншим сферам соціального життя, зокрема, державній, про що яскраво свідчить “Государ” Макіавеллі. Але, перш, ніж говорити про творчість великого флорентійця, необхідно з’ясувати характерні ознаки художнього типу свідомості.

Першою такою рисою є “архаїчність” – зверненість у минуле або до більш примітивних пластів культури або особистості, що так було властиво діячам Ренесансу. Ф. Ніцше писав: “Поети... або відвертають свій погляд від обтяжливого сьогодення, або допомагають сьогоденню набути нових барв за допомогою сяйва, яким вони примушують світитись минуле. Щоб мати можливість робити це, вони повинні самі бути в певному сенсі істотами, оберненими назад; так що ними можна послугуватись, як дзеркалами далеких часів і уявлень, відмираючих або вже мертвих релігій і культур” [20, с. 325]. Така “оберненість у минуле” означає негачію сучасного, тотальне заперечення його, яке (якщо людина в силу своєї особистості не схильна до “екстатичної бездумності”) може породити прагнення змінити світ, зробити його “гармонійним”, “справедливим”, “правильним”. Політик, що має “художню” вдачу, розглядає суспільство як “зіпсоване”, як “карикатурну пародію” на старі, добрі минулі часи, і може сприймати себе як такого, що покликаний відродити “славне минуле”, переробивши сьогодення згідно обраних соціокультурних моделей і особистісних (звичайно – героїчних) взірців.

По-друге, з “художньою” свідомістю пов’язується неприйняття моральних норм, прийнятих у суспільстві (хрестоматійним тут слід назвати приклад Нерона: за свідченням Светонія, цей “артист на троні”, будучи поетом, живописцем, актором, скульптором, співаком і т.д., так само “художньо” ставився і до управління державою, користуючись сенатом, народом римським і “самими стінами вітчизни” як матеріалом для здійснення своїх “творчих амбіцій” [21, с. 151–174]). Прийнято зводити ідею “позаморальності мистецтва” до Ніцше [Див. напр.: 103, с. 309], однак, ще у Середні віки “виходити по той бік добра і зла” вважалось допустимим в естетичній сфері. Так, послідовник Франциска Ассізького св. Бонавентура повчав, що зображення диявола може бути прекрасним, оскільки “за своєю субстанцією зло все одно є злом.., однак художнє зображення зла... відтінює і поглиблює красу добра. Таким чином, зло, взяте не у своїй субстанції, але у своєму зображенні – теж прекрасне” [Цит. за: 25, с. 165-166]. Однак, якщо весь світ сприймати “естетично”, то очевидним стає допустимість зла не тільки у “його зображенні”, наприклад, щоб “гармоніювати”, “виправити” недосконалість і зіпсованість “соціального оточення” політика, схильного до “артистизму”. А для цього необхідно відкинути загальноприйняті норми моралі – у даному випадку середньовічної християнської – щоб розгорнутись на всю шир своїх титанічних сил.

Третьою рисою “художньої свідомості” є індивідуалізм, що покладає необхідність протиставлення “художника” – “натовпу”, або, у соціально-політичній сфері, “вождя” – “народу”. Ф. Ніцше писав, що художник “тільки те і робить, що вчиться спочатку складати камені, потім будувати з них; він завжди шукає матеріал і завжди зайнятий його обробкою” [20, с. 332]. Так само і політик (вождь, государ, реформатор і т.д.) постійно “збирає і обробляє соціальний матеріал” – “народ”, “націю”, “масу” – для того, щоб створити з нього державу. Індивідуалізм Ренесансу мав тенденцію до необмеженої експансії – і в метафізичному, і в просторовому, і в соціальному вимірі – він вимагав, як зазначив Л. Баткін, “відмови від правового (...і всякого іншого) однобічного жорсткого фокусування, покладаючи таку повноту смислового світу індивіда, яка мислима лише у точці перетину і конфлікту абсолютно всіх площин і

визначень цього світу” [22, с. 70]. В силу цього експансивність ренесансного “індивідуаліста-титана” набирає агресивного характеру: бачачи людей не як осіб, а як “масу”, він трактує її лише як засіб творення, тобто – інструментально. О. Ф. Лосєв відмітив: “...Особистість-титан існує не одна, їх дуже багато, і всі вони хочуть свого абсолютного самоутвердження, тобто усі вони хочуть підкорити інших людей самим собі, хочуть безмежного над ними владарювати і навіть їх знищити” [13, с. 61]. Той факт, що “титанів” було багато, певною мірою стримував їх, не давав реалізувати на практиці своїх амбіцій “абсолютного самоутвердження”. Крім того, зауважує О. Лосєв, вони були “поки що чесними людьми” і “середньовічна традиція... допомагала людському суб’єктові, що стихійно себе утверджував, не втрачати землі з-під ніг і не занурюватись у безпринципний нігілізм” [13, с. 61]. Можна припустити, що ця “середньовічна традиція” не стільки допомагала, скільки заважала “стихійному індивідові” у здійсненні його планів.

Таким чином, характерні риси особистості ренесансної людини – архаїзм свідомості, індивідуалізм і аморалізм – є антитезою християнського розуміння людини і утвердження світогляду. Ренесансу означало розлад, руйнування середньовічного світу, а значить, і порушення рівноваги між соціальними ієрархіями, що створювало передумови для вибуху нестримної боротьби між ними за панування над суспільством.

Філософія Ренесансу заперечувала особистісне розуміння Абсолюту, що являло собою “регрес” до світогляду, властивого полісним або і родоплемінним суспільствам з їх підпорядкуванням особистості інтересам спільноти. Однак, середньовічне християнство не могло зникнути безслідно – адже неоязичництво Ренесансу зростало на зовсім іншій основі, ніж язичництво Античності. Позбавлена духовної опори в Абсолюті, що розуміється як особистість, індивід перестає бути особою (тобто “образом і подобою Божою”), але він ще не підпорядкований спільноті або ідеї, оскільки триває боротьба між ієрархіями, і тому повинен “стихійно самоутверджуватись”, керуючись при цьому довільно обраними орієнтирами. Звідси – “титанізм”, бо разом з опорою у Богу людина втрачає і моральні критерії і рамки своїх прагнень і своєї діяльності. Звідси і “естетичне ставлення до дійсності”, тому що “свавільне самоутвердження” (“самотворення”) покладає необхідність принципу креативності. Іншими словами, “ренесансні титани” були схильні бачити у Богові “художника”, що створив світ згідно своїх естетичних уподобань, і часто представляли свої власну творчість і діяльність як “аналог” цієї “божественної творчості”. Отже, людина стає подібна Богові, а потім сама ставить себе на його місце – Всесвіт із теоцентричного перетворюється в антропоцентричний.

Перехід від “людини як творіння Божого” до “людини-бога” відбувся не одразу. Ф. Ніцше показав, що занепадаюча релігія спочатку переходить до “більш ослаблених форм”, наприклад, пантеїзму [20, с. 385]. Св. Франциск Ассізький своїм містицизмом і проповіддю любові до “квіточок, пташок і звірят”, як таких, що містять у собі “часточку Бога”, по суті, започаткував “розтікання” Абсолюту по стихіях, явищах, істотах і речах Всесвіту. Також Мейстер Екхарт твердив, що весь світ і його окремі моменти суть тільки “сходження” божества, а кожна річ, кожна істота і кожна людина в основі своїй є богом, однак не тим богом, що наповнює душу праведника під час молитви, причому сам праведник усвідомлює свою тварність, а богом, за його сутністю, за його природою, за його субстанцією [13, с. 215–216]. Самого ж Бога (біблійного Бога-Саваофа) для Екхарта якби і не існує, він говорить про “безодню безмовного, пустельного божества, позбавленого виду і образу” [11, с. 244]. Натомість Джованні Піко делла Мірандола попросту підміняє Бога людиною. У творі Піко “Промова про гідність людини” Бог говорить Адаму: “Я поставив тебе

в осередді світу, щоб ти міг оглядатись навкруги і бачити все суще. Я створив тебе істотою ні небесною, ні земною, ні смертною, ні безсмертною для того, щоб ти сам міг робити себе таким або іншим: ти можеш опуститись до тваринного стану або ж підвестись до божественного. Звірі залишаються такими, якими вони виходять з черева матері. Вищі істоти залишаються такими, якими повинні бути у вічності. Лише ти один можеш розвиватись, зростати за своєю волею, в тобі містяться зерна різноманітного життя” [Цит. за: 23, с. 77]. Такий Бог не потрібен людині, яка “сама робить себе”, і ось радник французького короля Людовіка XI Філіпп де Коммін у “Мемуарах” смиренно говорить: “Господь більше не розмовляє з людьми, і немає більше пророків, чіми устами він промовляє” [24, с. 208–209]. Бог перестав бути ідеальною вершиною середньовічної теократичної держави, зникла ідея, що об’єднувала церковну і військову ієрархії, що, зрештою, завершилось розпадом Європи на окремі держави, кожна з яких пішла тепер своїм шляхом.

Занепад теократичної ідеї означав також те, що військова ієрархія звільнялась від нав’язаної їй ролі охоронниці віри, а отже, і моральна функція правителя перестала бути зобов’язуючою. Вже йшла мова про те, що роль “добраго пастиря” для правителя була засобом поставити його в залежність від вільного дворянства, яке прагнуло бути “співправителем” і зберегти своє панівне становище [1, с. 57]. Тепер же, коли “Господь більше не розмовляє з людьми”, виникла потреба у новій теорії, яка б дала підстави обмежити владу правителя в нових умовах централізації феодалних держав. Для цього витягається на світ Божий концепція політії (“органічної держави”), нав’язуванням якої дворянство намагається приборкати зміцнілу королівську владу. Наприклад, Джон Фортескє так пояснює королю Англії Едуарду IV що таке держава: “Так само, як із зародку формується фізичне тіло людини, яким управляє одна голова, так із народу виростає держава, що являє собою... містичне тіло, кероване однією людиною, що становить якби голову цього тіла” [25, с. 294]. Структура ж “державного тіла” така: серцем є “прагнення народу”; воно містить у собі кров – “мудру турботу про благо цього народу”, яку розсилає по всьому тілу, зокрема, і до голови. Нервами, за допомогою яких зміцнюється єдність тіла, є закони, і через них приводяться в рух інші органи і члени тіла. З такої аналогії Фортескє робить важливий висновок: “І як голова фізичного тіла не може змінити його нерви і силу його м’язів і не може відмовити своїм членам у потрібному їм притоку крові, так і король... не може змінювати закони, що діють в цьому політичному тілі або відібрати у народу проти його волі або з примусу те, що належить йому за правом... Адже король поставлений для охорони законів, а також життя і майна всіх підданих і влада, яку він має, одержана ним від народу, так що він і не повинен претендувати на яку-небудь іншу владу над своїм народом” [25, с. 295]. На відміну від Г. Брактона [1, с. 57–59], Д. Фортескє не посилається на сакральну функцію королівської влади, а використовує, вслід за Арістотелем, образ “органічної держави”, щоб обґрунтувати рівні права “народу” (тобто дворянства) і короля, і закріпити обмеження влади останнього.

Зовсім іншу концепцію держави висуває італійський мислитель і історик Ніколо Макіавеллі в своєму знаменитому творі “Государ” або “Державець” (1513 р.). Головна відмінність полягає в тому, що держава Макіавеллі сама по собі – “мертве тіло” і лише государ (князь, король, імператор, військовий вождь, релігійний предводитель тощо) може “вдихнути” в неї життя. П’єр Абеляр писав: “Вважають... що одна і та ж сама душа цілком перебуває в окремих частинах тіла, завдяки чому одночасно їх оживляє. Мені ж здається, що можна сказати, наче вона існує в окремих частинах не інакше, як за своєю силою і міццю, що між тим як вона перебуває по суті в одній тільки частині, сили свої вона поширює на всі члени і, залишаючись в одному і тому ж місці, керує всіма

членами разом, оживотворяючи їх” [26, с. 176]. У Макіавеллі ж душею “політичного тіла” виступає правитель. Крім того, на відміну від Фортескє, “держава” італійця – перш за все місто, але не все місто, як в античному полісі, а лише певна його частина: як відмічають дослідники, Макіавеллі “звувив” державу, позбавивши її більшості середньовічних ознак [27, с. 34].

“...Місто – це люди, а не стіни і не порожні кораблі”, – говорив Нікій в “Історії” Фукідіда [28, с. 348]. Якими ж бачить людей Макіавеллі? Можна сказати, що в цілому він був про них невисокої думки: “...Про людей загалом можна сказати, що вони невдячні і непостійні, схильні до лицемірства і обману, що їх відлякує небезпека і приваблює нажива: поки ти робиш їм добро, вони твої усією душею, обіцяють нічого для тебе не шкодувати: ні крові, ні життя, ні дітей, ні майна, але коли в тебе з’явиться потреба в них, вони одразу ж від тебе відвернуться” [29, с. 437]. У той же час люди “такі наївні і так поглинуті найближчими потребами, що ошуканець завжди знайде того, кого можна ошукати” [29, с. 437]. Той же, хто “бажаючи сповідувати добро у всіх випадках життя... неминуче загине, стикаючись з численними людьми, чужими добру”. Людям властиві якості, що заслуговують схвалення або осуду: щедрість і скупість, співчутливість і безжалісність, чесність і віроломство. Доброчесності, звичайно, слід віддавати перевагу, але “в силу своєї природи людина не може мати лише чесноти і неухильно їх дотримуватись”. Прямо кажучи, “люди завжди погані, поки їх не примусить до добра необхідність”, і взагалі, “у світі... немає нічого крім черні” [30, с. 46, 72, 54]. Як бачимо, тут вповні вимальовується образ ренесансної людини (“титана”), що сама для себе обирає життєві принципи і орієнтири, відкидаючи метафізичні основи моральності і (або) замінюючи їх тими або іншими прагматичними раціями. Кінцевою метою усіх людей, згідно Макіавеллі є досягнення слави і багатства [30, с. 75], але так як більшість людей відносяться до маси (“натовпу”, “черні”), то ці прагнення є “вульгарними” (“простонародними”), тобто не виходять за рамки задоволення “простих потреб життя”. Однак, і серед цієї юрби трапляються індивіди, котрі вважають для себе принизливим коритись іншим [30, с. 27], а тому прагнуть будь-яким способом піднятися над масою, ставши для цього правителем – “державцем”.

Згідно Макіавеллі, існує два шляхи стати владарем: або народитись королем чи князем, або досягти влади іншим способом. У першому випадку влада є успадкованою, “якщо рід князя правив тривалий час”. У другому – влада набувається певним чином: її можна завоювати, одержати з чийось рук (через призначення, проголошення тощо), загарбати шляхом здійснення злочину або, нарешті, через обрання своїми співгромадянами. Коли мета досягнута (без значення яким способом), усі государі опиняються в однаковому становищі, всім треба починати з нуля, адже для того, щоб бути володарем, треба мати державу, тобто кожен государ повинен створити державу і утримати її в своїх руках.

Якщо поминути випадок одержання влади у спадок, то государем може стати будь-яка приватна особа, навіть “найпідлішого” походження. Тому що, згідно Макіавеллі, правителем робить не походження, а особисті якості: доблесть, сміливість, рішучість, сила духу. Ще потрібен талан, прихильність Долі, тобто Фортуна, але, як відомо, вона сміливцям і дається, бо “фортуна – жінка і хто хоче з нею поладити, повинен лупити і стусати її... вона, як жінка – подруга молодих, бо вони не такі обережні, більш відважні, і з більшою зухвалістю її приборкують” [30, с. 76]. Щодо Божої милості, то вона – серйозна запомога для правителя, тому, на думку Макіавеллі, про Мойсея немає потреби розводитись, але тут же відзначає, що все-таки “слід похилити голову перед тією благодаттю, яка зробила його гідним розмовляти з Богом” [30, с. 17]. Тобто, все одно, високі особистісні якості у державця повинні бути, усе ж інше – справа Фортуни.

Досягши тим або іншим чином влади, государ тепер повинен утримати її. Макіавеллі вчить: “...Влада правителя повинна спиратись на міцну основу, інакше вона впаде. Основою ж влади у всіх державах... є хороші закони і добре військо. Але хороших законів не буває там, де немає доброго війська, і навпаки, де є добре військо, там і закони хороші...”. Звідси категоричний висновок: “...Государ не повинен мати іншої мети, іншої думки, жодної справи, яка стала б його ремеслом, крім війни, її порядків і правил, бо це – єдине ремесло, гідне властителя. В ньому така сила, яка не тільки тримає біля керма тих, хто народився монархом, але нерідко підносить на трон простих людей. І навпаки, можна бачити, що коли монархи думають більше про життєві утіхи, ніж про зброю, вони позбуваються своїх володінь. Головна причина втрати ними держави – нехтування військового ремесла, а умова приходу до влади – мистецтво в цій справі” [29, с. 431–432].

Є три способи набуття собі війська: найняти, прикликати союзника і створити власне. Однак, у найманців “нема ні відданості, ні іншої спонуки, яка утримує їх у шеренгах, окрім убогої платні”, якої, зрозуміло, недостатньо, щоб вони були готові пожертвувати собою за правителя. Крім того, всім відомо, що найманці “повільно і мляво наступають, зате з чудовою швидкістю відступають”. Вони також честолюбні, розбещені, віроломні і нечестиві і, переконаний Макіавеллі, “поразка їх відстрочена лише настільки, наскільки відкладений рішучий наступ” [30, с. 36, 39]. Натомість союзницькі війська – це вірна загибель, бо вони віддані своєму правителю і можуть позбавити влади того, хто їх запросив. Значить, найкраще – створити власне військо, тобто таке, що складається з підданих, громадян або відданих державцю людей. Для цього треба озброїти підданих, чим государ завоює відданість одних, зміцнить відданість інших і таким чином перетворить підданих у своїх приборчників. Ідеальне ж військо може складатись з корінних підданих, котрі мешкають поруч державця, і треба завжди прагнути того, щоб армія складалась саме з них, бо, наприклад, Рим, віддавши військову справу варварам – загинув [30, с. 42].

Гроші на утримання війська можна роздобути різними шляхами, але найкраще взяти їх у народу або церкви. Так як це дуже болюче питання і розлучатися з грошима ніхто просто так не хоче, то, твердить Макіавеллі, необхідно мати солідне обґрунтування для поборів. Коли існує безпосередня військова загроза ззовні, то проблема відпадає, якщо ж часи мирні, то треба створити загрозу: уявну або дійсну або ще краще – захопити народ якоюсь ідеєю, яка б вражала його уяву. Наприклад, король Іспанії Фердінанд II Арагонський затіяв війну за Гранадський емірат і на одержанні від народу гроші збудував армію, яка принесла йому славу. Пізніше, виступивши захисником релігії, він примусив вже церкву виплатити значні кошти, що дозволило йому вести війни в Африці, Італії і навіть суперничати з Францією. Щоб утримати внутрішню єдність країни, знову ж таки виступивши захисником християнства, Фердінанд пограбував і вигнав з королівства марранів, налаштувавши проти них все суспільство, чим, зрештою, і об’єднав його. “Важко уявити собі, – захоплюється Макіавеллі, – більш нещадний в той же час більш незвичний вчинок”. Так іспанський король “обдумував і втілював величезні задуми, тримаючи у постійному захваті і напруженні підданих, котрі самозабутньо слідкували за ходом подій” [30, с. 66–67].

Дві сили можуть позбавити державця влади – одна зсередини (піддані), друга – ззовні (сильні сусіди). Із зовнішньою небезпекою можна справитись за допомогою хорошого війська і хороших союзників, причому той, хто має добре військо, знайде і вірних союзників, а якщо небезпека ззовні буде усунена, то в середині збережеться мир. Але так як хороше військо може бути створене тільки за згоди підданих, то питання влади зводиться до відносин з ними – “людьми

міста”. Добиватися любові підданих – невдячна, та і небезпечна справа: любов легко переходить в ненависть, тому треба зупинитись на “середньому варіанті” – “не бути ненависним народові”. Макіавеллі дає такий рецепт: “Цього можна досягти, якщо тверезо підійти до справи: перш за все зрозуміти, що таке піддані. Звичайно, для державця – це маса, натовп, але вона не є однорідною, бо поділяється на знать і власне народ. Різниця між ними полягає у тому, що... знать бажає панувати і гнобити народ... народ не бажає перебувати у підкоренні і гнобленні” [30, с. 29].

Отже, є дві сили, на які государ може розраховувати. Якщо він обере знать, то цим дуже обмежить свою владу, бо знать вважає себе рівнею йому, тому він “не може ні наказувати, ні мати незалежного способу дій”. Крім того, ставши на бік знаті, правитель відкрито покаже себе таким самим гнобителем, як і вона, що легко може викликати ненависть народу – виконуючи вимоги знаті, государ задовольняє інтереси небагатьох за рахунок переважаючої більшості, чим позбавляє себе її підтримки. Це дуже небезпечно: не маючи опори “в масі” правитель стає легкою здобиччю для свого “знатного” оточення, адже воно є далекоглядне, хитре і свавільне, на відміну від “простакуватого люду”. Нарешті, государ може обрати знать, бо в його праві “карати і милувати, наближати або піддавати опалі”, але не може обрати народ. Це не означає очолення “черні” на противагу знаті, що є так само необдуманим, як і в протилежному випадку (досить згадати, як обманулись у черні Гракхи). Для державця достатньо лише задовольнити інтереси народу, який “вимагає тільки, щоб його не гнобили”, а тому першому слід узяти на себе захист другого [30, с. 30].

Здійснивши це, государ створює базу для своєї влади. Тепер він всіляко повинен її зміцнювати: будувати мури і рови, дбати про оновлення озброєння і боєздатність війська, засновувати громадські склади із запасами живлення, води і питва, а також, у гірші часи, давати можливість прогудуватись простому народові, не сягаючи до казни – а для цього треба постійно забезпечувати його роботою [30, с. 33]. Далі, наставляє Макіавеллі: “Государ повинен також показувати себе покровителем талантів, приваблювати обдарованих людей, виявляти пошану до тих, хто відзначився в якомусь ремеслі або мистецтві. Він мусить спонукувати громадян спокійно займатися торгівлею, землеробством і ремеслами щоб одні займались благоустроєм своїх маєтків, не боячись, що ці маєтки в них відберуть, інші – відкривали торгівлю, не побоюючись, що їх зруйнують податками; більше того, він повинен мати нагороди для тих, хто дбає про поліпшення міста або держави. Він зобов’язаний також займати народ святами і видовищами у придатну для цього пору року. Поважаючи цехи, або триби, на які поділене кожне місто, государ повинен іноді брати участь у їх зборах і являти собою взірєць щедрості і великодушності, але при цьому твердо триматись своєї гідності і величчя, що мають проявлятись у кожному його вчинку” [30, с. 69].

Підсумовуючи, слід з’ясувати, що ж таке “держава” Макіавеллі? Коротко кажучи, це все те, що дає змогу державцеві утримати владу. Це не “Град небесний” Августина і не політія Арістотеля, а “щось”, утворене свідомою діяльністю владаря з “людей міста” для того, щоб здійснити власне жадання влади. Тоді яка ж мета цієї влади, чому держава Макіавеллі (*lo stato*) має таку величезну цінність, тим більше, що сам автор нічого не говорить про її “надземну” мету: його держава (*lostato*) – не “шлях до неба”, а государ – аж ніяк не намісник Бога. Припустити, що її кінцевою метою є “добробут громадян”, тобто, їх “самодостатнє існування” як в “органічній державі” Арістотеля теж не доводиться, тому що справно діюче господарство і висока культура – лише один з засобів підтримки влади государя, не більше. Прояснює це питання той факт, що Макіавеллі виразно протиставляє свою *lo stato* Папській державі і Османській

імперії, головна особливість устрою яких полягає в наявності постійних державних установ, котрі роблять можливою передачу влади без потрясінь, майже механічно, що перетворює правителя на “придаток” державного тіла: на троні може бути один, а може – інший. “Lo stato” Макіавеллі неповторна – це той “механізм”, який кожному державцеві треба спочатку створити, а потім кожного разу “заводити”. Втім, слід зауважити, що образ механізму – з пізнішої епохи, Макіавеллі ж сучасник Рафаеля і Мікеланджело, тому більш відповідним буде образ мистецького твору. Вболіваючи з приводу того, що в його батьківщині немає політичного діяча, здатного очолити визвольну боротьбу проти “варварів”, мислитель кілька разів повторює: “...В Італії... достатньо матеріалу, якому можна надати будь-якої форми” [30, с. 75,76], тобто “людей міста” в достатку, справа лише в тому, щоб знайшовся сміливець, який “виліпить” з “юрби” державу. Таким чином, государ – це деміург або, точніше, художник, наслідок зусиль якого не картина або скульптура, а держава – твір особливого мистецтва “італійської політики”. При всьому цьому Макіавеллі не виходить за коло понять своєї епохи: його “lo stato” – це та ж сама “органічна держава” феодальної епохи у її міському (полісному) варіанті, а государ лише “оживляє” собою існуючі форми соціально-політичної організації. Цілковито новим був підхід до розуміння держави, зокрема – її повна десакралізація, яка, зрозуміло, була б неможливою без руйнування середньовічного християнського світогляду. Шлях від “Граду небесного” до “lo stato” дорівнює шляхові від “державця-доброго пастиря” до “державця-художника” і, зрештою, шляху від людини як “образу і подоби Божої” до “людини-звіра” (“Треба знати, – пише Макіавеллі, – що з ворогом можна боротись двома способами: по-перше, законами, по-друге, силою. Перший спосіб притаманний людині, другий звірю; але так як першого часто недостатньо, то доводиться прибігати до другого. Звідси висновок, що державець повинен засвоїти те, що закладено в природі і людини, і звіра” [30, с. 52]). Таким чином, творчість Макіавеллі постає як переломний етап у розвитку теорії держави: він першим пробився крізь середньовічну риторіку до реальності, показав речі такими, якими вони є, тобто подолав логократію – владу слів з епохи, що віджила своє.

“Государ” не врятував Італії, але ідеї Макіавеллі живі у віках – не у сенсі посібника для тиранів і вождів, а тому, що допомагають кращому розумінню механізму влади – влади як такої, позбавленої усяких релігійних, метафізичних або риторичних покровів. Перш за все, “Государ” ознаменував собою перехід від “органічного” до “інструментального” розуміння держави. В. Зомбарт зазначив: “...Значна частина принципів і ідей, покладених в основі сучасного державного мистецтва, логічно розвинулись з кола уявлень середньовічного міста, яке найбільш чистої своєї форми набуло в Італії” [31, с. 332–333]. “Абсолютні” монархи трансальпійської Європи створили армію, суд, фінансові установи, меркантилістичну економіку, взоруючись на міських інституціях. Споконвічних же своїх партнерів – церкву і військову ієрархію – вони стали розглядати як “корисні установи”. Зразок для такого розуміння знову ж таки дав Макіавеллі. “У наші дні, – писав він, – добре влаштованою і добре керованою державою є Франція. В ній існує багато корисних установ, що забезпечують свободу і безпеку короля, з яких найперша – парламент з його повноваженнями. Творець цієї монархії, знаючи владолубство і нахабство знаті, вважав, що її необхідно тримати у шорах; з другого боку, знаючи ненависть народу до знаті, засновану на страхові, бажав захистити знать. Однак, він не зробив це обов’язком короля, щоб знать не могла звинуватити його у потуранні народові, а народ – у сприянні знаті, а створив третейську установу, яка, не включаючи короля, приборкує сильних і заохочує слабких... Звідси можна витягти... корисне правило, а саме: що справи, невгодні підданам, правителі повинні покладати на інших, а угодні –

виконувати самі” [30, с. 56–57]. Ніби “виконуючи вказівки” Макіавеллі, монархи в тих країнах, де інституція монархії традиційно мала високий авторитет, була символом єдності, стали активно зводити будівлю абсолютистської держави, організовуючи нові установи і переосмислюючи призначення старих, щоб пристосувати їх до своїх потреб.

“Государ” яскраво відобразив ще один симптом руйнування середньовічної картини світу – кризу моральності. Песимістично оцінюючи людську натуру, Макіавеллі трактує її вже не як “боголюдину” Піко делла Мірандоли, а як “звіролюдину”, котрій властиво те, що “закладено у природі і людини, і звіра” [30, с. 52]. Таким чином, сходження від “образу й подоби Божої” – через “боголюдину” – завершилось “звіролюдиною”. Те, за що так довго боролись “ренесансні титани”, нарешті сталося: людина, визнавши корисною свою “звірину” натуру, одержала “свободу волі”. Бог не все виконує сам, – зазначає Макіавеллі, – щоб не позбавити нас вільної волі й належної нам частки слави.

Список використаних джерел

1. *Шама О.* Деякі аспекти становлення і розвитку середньовічної феодальної державності // Україна–Європа–Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини / Гол. ред. Л. М. Алексієвць. Вип. 20. Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2017. С. 44–62.
2. *Шама О.* “Ідеальна” держава Платона як “виховний заклад” для підготовки до “небесного блаженства” // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія / За заг. ред. проф. І. С. Зуляка. Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2016. Вип. 1. Ч. 4. С. 133–143.
3. *Шама О.* “Органічна держава” Арістотеля як кінцева мета розвитку античного суспільства // Україна–Європа–Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини / Гол. ред. Л. М. Алексієвць. Вип. 17. Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2016. С. 245–253.
4. *Шама О.* Погляди на державу в епоху Пізньої Античності: від негачії Плотіна до “двох градусів” Августина // Україна–Європа–Світ. Міжнародний збірник наукових праць. Серія: Історія, міжнародні відносини / Гол. ред. Л. М. Алексієвць. Вип. 19. Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2017. С. 55–70.
5. *Шама О.* Середньовічне місто і початок процесу десакарізації держави // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія / За заг. ред. проф. І. С. Зуляка. Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2018. Вип. 1. Ч. 4. С. 133–143.
6. *Неретина С. С.* Абельяр і Петрарка: пути самопознания личности (текстологический анализ) // Вопросы философии. 1992. №3. С. 134–160.
7. *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление / Пер. с фр. под ред. Никольского В. К. и Киссина А. В. Москва: Изд-во “Атеист”, 1930. 337 с.
8. *Линч Д. Г.* Середньовічна церква. Коротка історія / Пер. з англ. В. Шовкуна. Київ: Основи, 1994. 494 с.
9. *О святом Франциске Ассизском.* Рассуждение о Стигматах / Пер. О. Седаковой; Вступ. ст. Н. Трауберг; Прим. Дж. Бастиани // Искусство кино: Ежемесячный журнал Конфедерации Союзов кинематографистов / Гл. ред. Щербаков К. А.; Редколл.: Абдрашитов В. Ю., Бланк Б. Л., Вайсфельд И. В. и др. 1992. №1. С. 103–109.
10. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Пер. с фр. Е. И. Лебедева, Ю. П. Малинин, В. И. Райцес и др.; Общ. ред. Ю. Л. Бессмертного; Послесл. А. Я. Гуревича. М.: Изд. гр. “Прогресс”, “Прогресс-Академия”, 1992. 376 с.
11. *Хейзинга Й.* Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Пер. Д. В. Сильвестрова; Ст. А. В. Михайлова; Комментар. Д. Э. Харитоновича; Отв. ред. С. С. Аверинцев. М.: Изд-во “Наука”, 1988. 539 с.
12. *Виндельбанд В.* История древней философии с приложением Истории философии средних веков и эпохи Возрождения / Под ред. проф. А. И. Введенского, пер. [с нем.] слушательниц С.-Петербург. высших женских курсов. 3-е изд. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1902. XVI+404 с.
13. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М.: “Мысль”, 1978. 623 с.
14. *Послание к Тимофею святого Дионисия Ареопагита о таинственном богословии* / Пер. Л. Н. Лутковского // Историко-философский ежегодник 1990 / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова; Ред. коллег.: Б. В. Богданов, А. И. Володин, Б. Т. Григорьян и др. М.: “Наука”, 1991. 380 с.
15. *Ареопагитики* / Пер. игум. Геннадия (Эйкаловича), Ш. В. Хидашели, С. С. Аверинцева // Антология мировой философии в 4 т. Т. 1. Философия древности и средневековья. Ч. 2. / 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. 936 с.
16. *Бычков В. В.* Малая история византийской эстетики. К.: “Путь к истине”, 1991. 407 с.
17. *Бычков В. В.* На путях

“незнаемого знания”. К публикации малых сочинений из Corpus Aeneae // Историко-философский ежегодник 1990 / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова; Ред. коллег.: Б. В. Богданов, А. И. Володин, Б. Т. Григорьян и др. М.: “Наука”, 1991. 380 с. 18. Шопенгауэр А. Основные идеи эстетики // Шопенгауэр А. Избранные произведения / Сост., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский. М.: “Просвещение”, 1992. С. 413–474. 19. Read H. Sens sztuki. Warszawa: Państwowy wyd. nauk., 1965. 192 s. 20. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов / Пер. с нем. С. Л. Франка // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. Том 1. М.: Изд-во “Мысль”, 1990. 829 с. (Б-ка “Философ. наследие”). С. 231–490. 21. Светоний Г. Т. Жизнь двенадцати цезарей / Пер. с лат., предисл. и послесл. М. Л. Гаспарова. М.: “Худож. лит.”, 1990. 255 с. 22. Баткин Л. М. К спорам о логико-историческом определении индивидуальности // Одиссей. Человек в истории. 1990. / Отв. ред. А. Я. Гуревич; Ред. коллег. Ю. Н. Афанасьев, Л. М. Баткин, Ю. Л. Бессмертный и др. М.: Наука, 1990. С. 59–75. 23. Буркгардт Я. Культура Италии в эпоху Возрождения / Пер. С. Бриллианта с 8-го нем. изд., перераб. Л. Гейгером. СПб: Типо-лит. “Герольд” (М.В. Пирожков), 1906. 404 с. 24. Филипп де Коммин. Мемуары / Пер., статья и прим. Ю. П. Малинина; Отв. ред. Ю. Л. Бессмертный. М.: Изд-во “Наука”, 1986. 495 с. 25. Фортескье Д. Похвала законам Англии // Хрестоматия памятников феодального государства и права стран Европы. Государство древних франков, Англо-Саксонское государство, Англия, Германия, Испания, Италия, Франция, Албания, Болгария, Венгрия, Польша, Румыния, Чехия, Югославия / Под ред. В. И. Корецкого. М.: Изд-во юридич. л-ры, 1961. 950 с. 26. Абельяр П. Диалектика // Вопросы философии. 1992. №3. С. 161–178. 27. Mączak A. Renesansowe państwo jako przedsiębiorstwo // Studia z dziejów Rzeczypospolitej szlacheckiej / Red. Kr. Matwijowski, Zb. Wójcik. Wrocław: Wydawn. Uniwer. Wrocławskiego, 1988. 262 s. (Acta Universitatis Wratislaviensis. №945; Acta Universitatis Wratislaviensis. Historia. №66). S. 23–34. 28. Фукидид. История / Изд. подг. Г. А. Стратановский, А. А. Нейхард, Я. М. Боровский; Отв. ред. Я. М. Боровский. Ленинград: Изд-во “Наука”, Ленингр. отд., 1981. 542 с. 29. Мак'явелли Н. Державець // Мак'явелли Н. Флорентійські хроніки; Державець. К.: “Основи”, 1998. С. 393–463. 30. Макиавелли Н. Государь. Москва: “Планета”, 1990. 84 с. 31. Зомбарт В. Современный капитализм. М.-Л.: Государственное издательство, 1931. 509 с.

Александр Шама

КОНЦЕПЦИЯ “LO STATO” Н. МАКИАВЕЛЛИ И ПРЕОДОЛЕНИЕ ЛОГОКРАТИИ В СФЕРЕ ГОСУДАРСТВЕННОЙ МЫСЛИ ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Безраздельное многовековое доминирование христианской идеологии во всех сферах жизни средневековой Европы было подорвано возникновением в городах феномена ренессансного гуманизма, представлявшего собой основанную на рецепции античности “модификацию” христианства, характерной чертой которой был уход от персонализма в сторону мистицизма, пантеизма и, в конечном счете, антропоцентризма, который, в определенном смысле, если не ставил человека на место Бога, то превращал его в “титана”, свободного от каких-либо социальных и культурных ограничений. С одной стороны, это побудило невиданное в истории раскрытие творческих возможностей человека, с другой способствовало утверждению в общественно-политической сфере принципов аморализма и вседозволенности, давшие начало процессам “десакрализации” государства в обеих ее ипостасях – “теократии” и “политии”. Переломной на этом пути стала концепция “lo stato” Н. Макиавелли, которому удалось пробиться сквозь средневековую риторику к реальности, показать вещи такими, какие они есть, то есть преодолеть логократию – власть слов, из эпохи, что отживала свое.

Ключевые слова: теократия, полития, логократия, антропоцентризм, “государь-художник”, аморализм, “lo stato”.

Olexandr Shama

N. MACHIAVELLI'S CONCEPT “LO STATO” AND OVERCOMING THE LOGOCRACY IN THE SPHERE OF STATE THOUGHT IN THE EPOCH OF MIDDLE AGES

The inseparable centuries-old domination of Christian ideology in all spheres of the life of the Medieval Europe was fueled by the emergence of the Renaissance humanism phenomenon in the cities, which was based on the recipe of antiquity, the “modification” of Christianity, the characteristic feature of which was the departure

from personalism towards mysticism, pantheism and, ultimately, anthropocentrism, which, in a certain sense, if you did not put a person into a place of God, then turned it into a "titanum", free from any social and cultural constraints. On the one hand, it prompted unprecedented in the history of the disclosure of creative abilities of man, on the other hand, it contributed to the establishment of the principles of amoralism and permissiveness in the socio-political sphere, which gave rise to the processes of "desacralization" of the state in both its hypostases – "theocracy" and "politia". The turning point in this way was the "lo stato" concept by N. Machiavelli, who managed to break through the medieval rhetoric to the reality, to show things as they are, that is, to overcome the logocracy– the power of words from the era that was devastated.

Keywords: theocracy, politics, logocracy, anthropocentrism, "artist-holder", immorality, "lo stato".