

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА
Філософський факультет
Кафедра політичних наук

Ідеї влади у політичній думці країн Стародавнього Сходу

Кваліфікаційна робота
зі спеціальності 052 – Політологія
Освітній рівень «Магістр»

Студентки:

II курсу – магістратури
заочної форми навчання
спеціальності «Політологія»

Добровольської Анастасії Олександрівни

Допущено до захисту:

Завідувач кафедри _____

Науковий керівник:

доцент кафедри політичних наук

Олещук Петро Миколайович

ЗМІСТ

ВСТУП	3
РОЗДІЛ 1. ОСОБЛИВОСТІ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ КРАЇН СТАРОДАВНЬОГО СХОДУ.....	6
РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЙНО-МІФОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ ПРО ВЛАДНІ ВІДНОСИНИ У КРАЇНАХ: ЄГИПТУ, МЕСОПОТАМІЇ І ПАЛЕСТИНИ.....	16
РОЗДІЛ 3. ІДЕЇ ВЛАДИ У ПОЛІТИЧНИХ ВЧЕННЯХ СТАРОДАВНЬОЇ ІНДІЇ.....	35
РОЗДІЛ 4. ОСОБЛИВОСТІ ДАВНЬОКИТАЙСЬКИХ ІДЕЙ ВЕРХОВНОЇ ВЛАДИ.....	48
ВИСНОВКИ.....	74
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	79

ВСТУП

Стародавній світ - найтриваліший період у становленні людської цивілізації (приблизно з IV тис. до н. е. до загибелі Римської імперії 476 р. н. е.). Це епоха зародження державності і політико-правових ідей на ґрунті релігійної міфології. У такій формі вперше висловлювалися поняття світового порядку, правди, справедливості, необхідності дотримання встановлених правил, влади як засобу їх забезпечення, форм держави.

Політична думка з'явилася разом з виникненням людської цивілізації. Її виникнення - вселенський феномен, який таїть у собі чимало загадок і таємниць. Гідний здивування факт: майже одночасного виникнення цивілізаційно-культурних центрів у різних точках Землі. Більшість з них сформувалися і довгий час розвивалися відокремлено, ізольовано один від одного, наприклад, єгипетська культура і культура доарійської Індії, егейська культура і китайська культура долини річки Хуанхе.

Цивілізація передбачає здатність людини жити спільно з іншими людьми не тільки в рамках сім'ї, родової громади, але і в рамках держави, тобто в умовах соціально-економічної та класової нерівності, панування і підпорядкування. Все це отримує своє відображення в перших політико-правових уявленнях людей. Політико-правова думка стає важливим показником цивілізованості суспільства, а рівень політико-правової думки - показником рівня цивілізованості.

Отже, політичні та правові вчення стають своєрідним елементом культури, точніше, будучи формою самовираження певного суспільства, рівнем суспільно-політичної зрілості. Вони відображають різні культурні традиції, одна з яких – східна. Остання заснована на певній ціннісній шкалі, традиції, пошуку духовних основ життя, колективізмі, прагматизмі, егалітаризмі.

Всесвітня історія політичних ідей - одна з найважливіших складових частин духовної культури людства. Історична послідовність політичних

вчень в узагальненому вигляді фіксує багатий політико-правовий досвід минулих поколінь. Через історію політичних вчень історична пам'ять має помітний вплив на практику вирішення політичних проблем сучасності.

Суттєвими особливостями відрізнялася і політична думка в країнах Стародавнього Сходу. Почнемо з того, що уявлення про владу і політику виражалися в особливій формі - у формі міфів, священних текстів, гімнів на честь богів та ін. На ранній стадії свого розвитку погляди, іменовані політико-правовими, формувалися головним чином на основі релігійних і міфологічних уявлень про навколишній світ, природу, взаємини людей один з одним і з богами, суспільний і державний устрій, права та обов'язки.

Важко переоцінити значення досягнень філософсько-етичної думки, які відбиті в працях М. Вебера. К. О. Апеля, ,Ю. Габермаса, А. Макінтайра, М. Гайдегера та ін.

Метою мого дослідження є аналіз ідей влади у політичній думці стародавніх країн Сходу.

Для реалізації поставленої мети як автор даної роботи ставлю наступні **завдання:**

- розкрити особливості політичної думки стародавніх країн Сходу;
- охарактеризувати релігійно-міфологічні уявлення про владні відносини у країнах: Єгипту, Месопотамії і Палестини;
- висвітлити статус ідеї влади у політичних вченнях Стародавньої Індії;
- дослідити специфіку давньокитайських ідей про верховну владу у філософсько-політичному вимірі.

Об'єктом даного дослідження є політична думка стародавніх країн Сходу.

Предметом дослідження є ідея влади у політичній думці стародавніх країн Сходу.

Специфіка джерельної бази. Інформаційною базою для написання роботи послужили: твори давньосхідних мислителів та сучасних науковців,

наукові статті, словники, хрестоматії з історії політичної та філософської думки, фундаментальні монографії з досліджуваної проблематики.

Методологічна основа дослідження. У ході здійснення дослідження були використані наступні методи: системний, що дозволив розглянути політичну думку Стародавнього Сходу як цілісну систему взаємопов'язаних між собою концепцій про владу; структурно-функціональний підхід – при виокремленні значення вчень кожної країни для розвитку світової політичної думки в цілому; історико-хронологічний – допоміг викласти еволюцію поглядів на владу у хронологічній послідовності, окрім Стародавнього Китаю, де на основі порівняльно-ретроспективного підходу були викладені вчення про владу не за хронологією, а за ступенем зростання вимог жорстокості у ній.

Практична значимість результатів дослідження полягає в розширенні теоретичних знань з даної проблеми. Також результати роботи можуть бути використані при проведенні подальших наукових досліджень з даної проблематики, при підготовці до семінарських занять, написанні студентських наукових робіт тощо.

Структура роботи. Специфіка теми, сформульовані мета і завдання роботи визначили структуру дослідження і послідовність викладення матеріалу. Робота має загальний обсяг 84 сторінки (основний текст – 76 сторінок) складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків, списку використаних джерел (65 найменувань).

Ступінь наукової розробки проблеми. Дослідження філософської спадщини давньосхідних мислителів ми знаходимо у роботах Р. Апресяна, Т. Аболіної, А. Єрмоленка, О. Кисельової, В. Малахова, О. Дробницького, Є. Мулярчука, В. Панченка, А. Гусейнова,, М. Поповича, Н. Хамітова та ін.

РОЗДІЛ 1

ОСОБЛИВОСТІ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ КРАЇН СТАРОДАВНЬОГО СХОДУ

Батьківщиною ранніх політичних ідей, що трансформувалися згодом у струнку систему політичних вчень, вважається Стародавній Схід - колыска найбільших осередків світової цивілізації, науки і культури загальносвітового значення.

У цивілізаціях Стародавнього Сходу склався самий ранній тип суспільства, який прийшов на зміну первісному. Економічно для нього властиві панування натурального патріархального господарства, стійкість державних форм власності на землю і общинне землеволодіння, вкрай повільний розвиток приватної індивідуальної власності. До так званих локальних (або річкових) цивілізацій землеробського типу відносять сучасні дослідники давньосхідні суспільства [28, с. 34].

В умовах боротьби людини з річковою стихією розвивалися перші цивілізації Єгипту, Месопотамії, Індії та Китаю. Це вимагало централізованого керівництва, високої організації і згуртування людей. Керівники поступово стали управляти не тільки господарськими, а й військовими, політичними, релігійними, соціальними відносинами.

У перших державах Стародавнього Сходу розвиток йшов шляхом встановлення і виправдання одноосібної, сильної, централізованої, спадкової, деспотичної влади. Це пояснюється, з точки зору сучасної теорії управління суспільством, необхідністю організації великих мас людей для меліоративних робіт (будівництво каналів, дамб, басейнів, осушення боліт, подача води в посушливий час на поля та ін.) в долинах «великих історичних річок» Нілу, Тигра і Євфрату, Інда і Ганга, Янцзи і Хуанхе, які не тільки давали необхідну для поливу воду, але й приносили необхідний для добрива мул, що слугував комунікаційною основою перших цивілізацій, які склалися в їхніх долинах [37, с. 34].

Основну масу населення в державах Стародавнього Сходу становили селяни, об'єднані в сільські громади. Рабоволодіння, попри досить широке поширення в деяких країнах, у виробництві вирішальної ролі не грало. Привілейоване становище в суспільстві посідали особи, які належали до апарату державної влади, придворна та майнова знаті.

На змісті політичної ідеології Стародавнього Сходу позначилися насамперед традиціоналізм общинного життя, незрілість класів і класової самосвідомості. Патріархальні сільські громади обмежували ініціативу людини, утримуючи її в рамках вікових звичаїв.

Зростаючий життєвий рівень і наявність постійних запасів їжі в «гідравлічних» суспільствах залучали орди кочівників, які бажали скористатися «плодами цивілізації». Особливо великою була небезпека подібних набігів у голодні, неврожайні роки. Це вимагало утримання постійної армії, яка охороняла б міста, храми, палаци, склади припасів, інші об'єкти від домагань загарбників. Крім того, для контролю та обліку праці і виробленого продукту була потрібна ціла армія чиновників.

Отже, необхідність трудової та військової організації, боротьби з водною стихією і військовою небезпекою, а головне - наявність величезних мас людей, які не володіють власністю і готові до беззаперечного підпорядкування за жменю проса і міру оливкової олії, створювали умови для привласнення результатів колективної праці з освоєння річкових долин окремими керівниками, подальшої централізації та відчуження від влади всіх соціальних груп, крім правлячої [37, с. 35].

Все це поступово спрямовувало соціальні відносини до відходу від первісної, стихійної демократії, вело до розшарування суспільства на стани, за кожним з яких навечно закріплювалися певні соціальні статуси (жерці, правителі, воїни, торговці, ремісники, землевласники), сприяло відокремленню влади від керованого народу, її самореалізації, призводило до наділення правителя надлюдськими якостями, харизмою, його обожнювання.

Така політична система, де верховний правитель має необмежені повноваження, приписує собі всі заслуги і обожнюється, де світська і церковна влада об'єднані в одній особі, де величезну роль відіграє наймана армія і бюрократичний апарат, залежний від правителя, де нижні верстви суспільства позбавлені політичних і громадянських прав і змушені схилитися і раболіпствувати перед правителем, отримала назву «східна деспотія» [21, с. 53].

Хоча далеко не всі автори, в тому числі і сучасні, вважають, що деспотії були державами у власному сенсі слова, посилаючись на нерозчленованість у деспотіях суспільства і влади, підконтрольність владі всіх суспільних відносин тощо.

Функціонування деспотичних держав у широкому макрореґіоні могли забезпечити чіткі політичні правила, норми і принципи їх виконання. Тому перші політичні погляди виявилися відповіддю на життєву потребу правителів Стародавнього Сходу, представників різних верств досить складного за соціальною структурою давньосхідного суспільства в стабільності держав, в їх сталому і поступальному розвитку.

Наявність розгалуженої соціальної структури в країнах Стародавнього Сходу вимагало від їх правителів та державних ідеологів певних зусиль щодо консолідації суперечливих інтересів різних верств і груп населення, недопущення деструкції суспільства, збереження у цілісності деспотичних держав з їх суворо визначеними функціями, що, в свою чергу, викликало об'єктивну потребу у створенні політичної теорії, спрямованої на реалізацію вищевказаних завдань

Політичні погляди в країнах Стародавнього Сходу формувалися протягом тривалого історичного часу - з появою перших державних утворень у долинах Нілу та Євфрату у другій половині IV сторіччя до н. е. і до 30-20-х рр. IV ст. до н. е. Становлення політичних вчень у Середній Азії, на Далекому Сході, у Стародавній Індії завершилося дещо пізніше - у III-V ст. н.

е., коли в зазначених регіонах стародавнє суспільство змінилося феодальним [19, с. 117].

Таким чином, історія політичних вчень Стародавнього Сходу формувалася протягом майже трьох тисяч років.

Найбільший внесок у створення ранніх політичних вчень зробили цивілізації Стародавнього Єгипту, Стародавньої Індії, мислителі Стародавнього Китаю. Тому зародження, становлення і трансформація перших політичних поглядів в історії людства традиційно вивчаються на прикладі вчень про владу і владні відносини, що склалися в зазначених державах.

Політична думка Стародавнього Сходу протягом тривалого часу не існувала як самостійна і незалежна область людського знання, а розвивалася як частина філософії, етики, релігії, містики. Вона виражалася в релігійно-міфологічній формі, була невід'ємним компонентом міфологічного світогляду. Міф тривалий час залишався єдиною формою пояснення політичного досвіду давньосхідного суспільства. У недиференційованій цілісності міфу відтворювалися зміни в політичних силах у процесі централізації найдавніших державних утворень. Міфічне зображення світу було тісно пов'язане з релігійними уявленнями, містило ряд ірраціональних елементів, відрізнялося антропоморфізмом і персоніфікацією сил природи [33, с. 80].

Визначальним фактором становлення і розвитку політичних поглядів стародавніх народів Сходу залишалася й релігія - віра в існування богів і надприродних сил. Релігія в житті перших суспільств Стародавнього Сходу взагалі посідала особливе місце. Вона грала обрядову, інтегруючу, світоглядну і культуротрансляючу функції, замінюючи людям науку, мистецтво, систему комунікації, визначаючи не тільки відносини всередині релігійної громади, але й усе різноманіття соціальних відносин, включаючи взаємини між управителями і підлеглими.

Релігія формувала соціально-політичні та психологічні установки і загальнокультурні орієнтації людей. Релігійні ідеї сприймалися як система координат, яка дозволяла людям визначити їх основні напрямки життєдіяльності, служила своєрідним еталоном морально-етичної поведінки людини.

Крім системи вірувань і релігійних відносин, суттєвою ознакою кожної релігії є культ божества. Якщо релігія носить державний характер, тобто постійно співвідноситься, стикається з владою, проповідує ідеї зміцнення держави і закріплення влади правлячої еліти, то парафіяни, відчужені від управління суспільством, мимоволі приймають ці ідеї.

Більшість релігій стародавнього Сходу (Єгипту, Шумера, Ассирії, Вавилону, Ірану, Індії (до виникнення буддизму) і Китаю або ототожнювали правителя з верховним божеством, або вели його родовід від нього. Божественне першоджерело сформованих соціальних і політико-правових порядків - основна ідея і тема сказань, священних текстів, міфів і т.п. [41, с. 27].

Другою важливою рисою давньосхідних релігій було створення образу загробного світу як світу ідеального, вічного, як нагороди за терпіння, страждання і подвиги в земному житті. Людина підвладна, селянин або воїн, міг отримати місце в цьому прекрасному світі тільки через беззаперечне підкорення владі та шанування правителя [18, с. 6].

Вважалося незаперечним, що існує зумовленість подій божественними, вищими силами, які відбуваються в реальному житті. Релігійні та міфологічні уявлення пов'язувалися насамперед із заборонами і приписами, які поступово перетворювалися на звичаї і традиції. Довгий час вони залишалися панівною формою духовного освоєння дійсності, завдяки якій стали розвиватися філософія, мистецтво, наука. Багато теїстичних положень були не тільки сприйняті політико-правовою думкою, але і стали домінуючими.

Таким чином, можна говорити про апологетичний характер більшості давньосхідних політико-правових вчень. У них прослідковується принцип

непорушності існуючих основ суспільного устрою, які встановлені Богом і не можуть бути змінені.

З накопиченням політичного досвіду, знань про навколишній світ, закономірності, які визначали розвиток суспільства, давньосхідні політичні погляди починали відображати потребу індивіда знаходити цивілізовані форми співжиття з собі подібними. Політичні погляди давніх людей повільно починали звільнятися від міфологічних і релігійних уявлень, все більше раціоналізувалися, набували прикладного характеру. Хоча, на перший погляд, може здатися, що явищам, які розглядаються, властивий споглядальний, пасивно-примхливий характер, проте «східне» розуміння політики зводиться лише до мистецтва управління [24, с. 23].

З огляду на це, теоретичні узагальнення (про походження держави і права), рішення спільних проблем державного устрою змінювалися конкретними порадами, в основі яких - методи здійснення влади і реалізації правосуддя. Це обумовлено єдністю релігійного та філософського начал у поясненні явищ навколишнього світу.

В цілому поняття філософії на Сході ширше, ніж просто науково-раціональне пояснення основ людського буття та свідомості. Персоніфікація державної влади та ототожнення держави з правителем, що властиве східним політико-правовим вченням, також говорять про прикладний характер даних вчень. Однак у літературі зустрічається і протилежна точка зору. Зазначається, що «думка давньосхідних цивілізацій виконувала не тільки суто практичну функцію політико-правового регулювання суспільних відносин, але часом була здатна піднятися до певних узагальнень теоретичного характеру» [10, с. 194].

Тут, мабуть, як приклад можуть послужити давньоіндійські Веди, оскільки містять низку ідей, що зачіпають питання виникнення суспільства та держави, які можуть розглядатися як найбільш ранні з відомих науці формулювань теорії суспільного договору [34, с. 26]

Як вище зазначалося, для давньосхідних країн характерним є принцип персоніфікації політичних явищ, отже, будь-які перетворення в суспільстві та державі пов'язувалися зі змінами морального обліку правителів. Мистецтво управління зводиться до морального удосконалення імператора, тобто реалізація влади на основі особистого прикладу. «Якщо правитель утвердить свою досконалість», - йшлося у китайській книзі «Шу цзин», - то у всьому його численному народові не буде спільнот зловмисників» [14].

Отже, у поглядах давніх мислителів, у змісті ранніх літературних трактатів тісно перепліталися питання політики і моралі, що становило ще одну важливу особливість давньосхідних політичних вчень.

Окремо доцільно зупинитися на особливостях інтерпретації влади у давньосхідній політичній думці. Владні відносини є ключовим елементом усіх соціальних утворень і існують серед усіх живих істот. Політична влада знаходить своє виявлення в символах політичної незалежності і суверенітету, військова влада - в бойових і військових символах, в той час як влада релігійна представлена знаками і символами, пов'язаними з образами божеств та їх атрибутів. І саме розвиток символів вкрай важливий для становлення різних форм влади. Ніяка влада не може зберігатися протягом тривалого періоду часу без створення і зміцнення потужних символічних основ свого режиму.

Правитель сприймався народами давньосхідних культур як той, що походить від бога або отримав від нього своє становище суверена. Це було особливо очевидним у стародавньому Єгипті, де скіпетр правителя вважався джерелом надприродної сили, пов'язаної з царським божеством Хором, і в Персії, де вважалося, що царська шкіра світиться особливо [26, с. 30].

У певному розумінні всі атрибути бога були символами влади. Тому ці атрибути узурпувалися царями і імператорами. Символами божественної влади вважалися також тварини, які асоціювалися з деякими божествами. Тому правителі отримували деякі особливі частини цих тварин: шкіру лева, шкіру ворона, бичачі роги, орлині пір'я і т. п. Вони повинні були передавати

власнику якості, приписувані даній тварині, а тим самим - і якості пов'язаного з нею божества.

Особливим способом представлення влади є архітектурні споруди, які набули цю функцію у всіх частинах світу. Найбільш важливі будови, що позначають владу, - замки та адміністративні будівлі, які символізують земну владу, а також храми і церкви, що символізують релігійну, сакральну владу.

Королі та імператори вважалися наповненими особливою силою і здатними впливати і, навіть, визначати долі цілих народів. Монархи стародавніх високих культур були ніжно улюблені як божества або як особливі особистості, послані богом. Їхня кровна спорідненість з богами, які часто вважалися їхніми предками, підкреслювалася дуже часто. Головна функція правителів полягала у встановленні справедливості і миру, що було можливо завдяки їх центральному становищу в соціальній структурі суспільства і регулятивної влади, яка була забезпечена їх привілейованим становищем в соціальній ієрархії.

Королі та імператори часто пов'язувалися з сонячною енергією. Це особливо добре видно в Єгипті, а також Японії, де профанна влада давалася правителям сонячним богом [26, с.32].

Трон або п'єдестал повсюдно використовували в усіх ієрархічно організованих суспільствах, щоб підкріпити вияв божественної та людської величі. У Китаї трон на п'єдесталі зображує розмежування між небесним і земним світом і перевагу першого над другим. В індуїстській традиції є різні види тронів: трон Вішну - трон лотосу, що виражає космічну гармонію, в той час як трон Шиві, що покоїться на чотирьох тваринах, як вважається, підтримує підйом до вищих ступенів свідомості за допомогою космічних сил. Буддизм поміщає трон Будди під деревом Бодхи, тобто в центрі світу. У деяких мусульманських творах Трон Божий описується як підтримуваний дев'ятьма ангелами, що представляють дев'ять напрямків у просторі і символізують підпорядкування всієї Світобудови Богу.

Корона є одним з найдавніших атрибутів панування. У Єгипті тільки боги і фараони зображувалися з коронами на головах. Будучи володарями Верхнього і Нижнього Єгипту, фараони носили подвійну корону (pschent), яка складалася з білої мітри Верхнього Єгипту, вставленої в червону корону Дельти. Корони богів і царів були об'єктами поклоніння. Вони вважалися наповненими владним початком, тому що були відомі своєю магічною силою і тому що таємниця двох урей була відома лише небагатьом [26, с. 34-35].

Отже, людська природа обумовлена сильним прагненням до набуття влади, сакральної або профанної переваги, багатства і насамперед - вічної юності і безсмертя. Тому кожен індивід, кожне суспільство і кожна культура постійно створювали міфи про силу, красу, юність і відродження.

Оскільки давньосхідна філософсько-політична думка знаходилася у зародковому стані, вона ще не відображала систематизовані політичні погляди, які охоплювали б широкий спектр політичних проблем і спиралася на чіткий і досить розроблений понятійний апарат. На вищій щабель розвитку, пізнання і пояснення політичного світу пізніше вийшли античні мислителі.

Підводячи підсумок вищевикладеному, можна виділити характерні особливості політико-правових поглядів у державах Стародавнього Сходу.

По-перше, це зазначена вище релігійно-міфологічна форма вчень про право і державу. Основи суспільства оголошувалися божественними установами, і будь-яка політика зазіхання на них розглядалася як виклик богам. Теологічна концепція влади, згідно з якою влада має божественну санкцію, характерна для всіх країн Стародавнього Сходу. В умовах східних деспотій вона мала яскраво виражену патерналістську спрямованість і перепліталася з патріархальними уявленнями про походження влади і права.

По-друге, найдавніша політико-правова думка мала синкретний, нерозчленований характер у структурі суспільної свідомості, тобто не виділилася в самостійну форму суспільної свідомості, а була складовою частиною міфологічного світогляду.

По-третє, це етична домінанта в політико-правовій думці Стародавнього Сходу. Саме моральні приписи містили головні життєві принципи, відповідно до яких повинна бути організована державна влада і яким повинні слідувати всі члени суспільства. Тільки з плином століть з'явилася тенденція до виділення власне політичних поглядів з комплексу релігійно-моральних вчень.

По-четверте, найдавніша політико-правова думка носила значною мірою прикладний характер. Політико-правова практика вимагала насамперед порад, рецептів успішної політики, що підходить до відповідної ситуації законодавства та їх ясного обґрунтування.

По-п'яте, очевидний апологетичний характер більшості політико-правових поглядів, що відображали і захищали інтереси певних станів. Наприклад, брахманізм - ідеологія правлячої варни жерців-брахманів у Стародавній Індії.

По-шосте, давня політико-правова думка формувалася в особливих історичних і культурних «ритмах» людського буття. Життя стародавньої людини протікало в особливому ритмі буття, особливому темпі її життя, відрізнялося певною статичністю. Правда, образ «статичного Сходу» відображає насамперед політичну статичність («необмежений деспотизм»), яка, як зазначав А. Тойнбі, не справляла істотного впливу на багатство і повноту життя суспільства [53, с. 127]

По-сьоме, у центрі уваги мислителів політичної думки знаходиться проблема, що є ключовою для розуміння соціально-політичної еволюції та своєрідності давньосхідної культури і цивілізації. Йдеться про сакралізацію влади та її носіїв, співвідношення сакралізації та обожнювання влади, сакральних і профанних функцій правителів тощо.

РОЗДІЛ 2

РЕЛІГІЙНО-МІФОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ ПРО ВЛАДНІ ВІДНОСИНИ У КРАЇНАХ: ЄГИПТУ, МЕСОПОТАМІЇ І ПАЛЕСТИНИ

Стародавній Єгипет - одна з найдавніших цивілізацій на землі. Спочатку на території сучасного Єгипту знаходилося близько 40 невеликих номів (протодержав). Поступово утворилася держава від порогів Нілу до Середземного моря. Вважається, що існували Стародавнє, Середнє і Нове царства. Правила 26 династій царів-фараонів.

Найбільш ранні уявлення про політику і владу виникають у Стародавньому Єгипті. Не будучи цілісним теоретичним знанням, вони являли собою складову частину релігійно-міфологічного світогляду.

Уявлення про державу стародавніх єгиптян асоціювалися з тими політичними порядками і формою державного устрою, які були в Стародавньому Єгипті. На вершині соціальної ієрархії знаходився фараон, який був абсолютним монархом країни і мав повний контроль над її ресурсами. Він був верховним воєначальником, головою уряду і приймав найважливіші військові, релігійні, економічні, судові рішення, крім того, йому належали всі землі. Фараон вважався втіленням бога Гора, тоді як його попередник - Осіріса, батька Гора, незалежно від того чи була між ними кровна спорідненість. Починаючи від царів V династії, він вважався також сином Ра, бога сонця.

Фараони мали різні атрибути: «пшент» (об'єднана корона Верхнього і Нижнього Єгипту), скіпетри, цеп, хустку немес і фальшиву бороду. Він міг також символічно представлятися у вигляді сфінкса. Єгипетське слово «per-oh» буквально означає «великий дім», тобто царський палац, стало офіційним найменуванням лідерів Єгипту тільки в епоху Нового царства, до цього правителі зазвичай називали себе цар або пан [57, с. 166-167].

Вважалося, що фараони не вмирають, а «заходять у свій вічний горизонт», стаючи після смерті богами. У своєму земному житті вони об'єднували в одній особі вищу світську і духовну владу, очолювали станову

«піраміду» суспільства. Всі політичні події зображувалися як прояви волі богів, земних і небесних. Доля і діла людини «в руках бога», якого не можна обдурити, бо він проникає в думки людини.

Політична і правова ідеологія, яка відбила уявлення про державу та управління, знайшла відображення в різних джерелах: трактатах, повчаннях, настановах.

Одним з найдавніших творів про державу, владу і політику, що дійшов до нас, є «Повчання гераклеопольського царя своєму синові» (бл. XXII ст. до н. е.). Його автор, фараон Ахтой III Уахкара, адресує своєму синові, фараону Мерікара, роздуми про політичне життя, про владу і про правління. У той період фараонам вдалося об'єднати значну частину Єгипту, але південь Верхнього Єгипту, як і раніше, їм не підкорявся. Окремі номархи могли змагатися з фараоном. Все це знайшло відображення в «Повчанні» [2, с. 77].

У давньоєгипетському суспільстві вже склалися соціальні суперечності. Фараон застерігає спадкоємця: «Незаможний жадібний до того, що належить іншому». Він мріє про захоплення інших багатств. Багатий же володіє речами і не має уже в них потреби.

Дуже багато залежало від оточення фараона. Спадкоємець трону мав звеличувати вельєрж, просувати по службі воїнів, збільшувати загони охоронців. Відданих людей слід було забезпечувати землею і стадами тварин. Не можна вбивати тих, хто був близький до фараона, тих, хто слідував за ним. Правитель повинен створювати пам'ятники богам, собі, робити жертвопринесення, оберігати пам'ять своїх попередників, охороняти кордони держави.

Фараон повинен вміти розгледіти небезпеки, що виходять від супротивників, суперників у боротьбі за владу і багатство. Особливу небезпеку становила людина, яка володіла даром красномовства. «Краснобаї» підривали основи державності, що трималася на покорі підданих одному правителю. Таких слід було знищити, погубити їх прихильників. Якщо ж спалахувало повстання, створювалася загроза фараону і його

близьким, власності, то необхідно було проявляти твердість, а іноді і жорстоко придушувати заворушення у зародку.

Фараон повчав сина дотримуватися правил батьків і предків: вчитися не завдавати шкоди людям, говорити правду, несправедливо не карати, зміцнювати зруйноване, прикрашати зіпсоване. Гераклеопольський цар наставляв свого сина: «Остерігайся карати несправедливо. Не вбивай. Недобре це для тебе. Карай ударами і ув'язненням, і земля буде влаштована завдяки цьому» [54, с. 37]. Фараон повинен залишити про себе добру пам'ять, думати про тих, хто успадкує владу царя.

Таким чином, вже в одному з перших творів Стародавнього світу можна знайти опис засобів і методів управління державою (царством), які приводили б до централізації і стабільності. Чеснотливе правління ґрунтується на божественному характері влади фараона і опорі на розумних радників.

Політична і правова думка Стародавнього Єгипту також представлена «Повчанням Птахотепа», що відноситься до III тис. до н. е., але зберігає своє значення протягом багатьох століть. Птахотеп - один з відомих представників єгипетської знаті, який займав високі посади в єгипетській державі аж до посади візиря (джаті) - голови всього адміністративного апарату. У похилому віці він підводить підсумки накопиченої за довгі роки життєвої мудрості.

Птахотеп виходить з необхідності суспільної нерівності. Для нього людина, нижча за своїм становищем у суспільстві, - погана; вища - цінна, благородна. Він заохочує «нижчих» ставитися покійно і смиренно до «вищих»: «Перед вищим треба опустити руки і зігнути свою спину». Він вселяє «нижчим», що їхнє благополуччя залежить від доброї волі і благодаті знатних і можновладців [55, с. 21].

Разом з тим Птахотеп закликає «вищих» не бути зарозумілими у своєму поведженні з «нижчими», не принижувати їх, не нападати на них, не

шкодити їм. Могутність лагідності більша за могутність сили. Ніхто не повинен прагнути вселяти страх, крім царя і бога, повчає Птахотеп.

Птахотеп відчуває страх перед різними змінами. Він висказується проти будь-яких змін у правилах поведінки людей. Досягнувши старості, людина не повинна оновлювати «настанов батька свого» і повинна сказати дітям те, що було сказано їй її батьком: до старих заповітів не можна нічого додавати і в них нічого не можна змінювати.

У уявленнях Птахотепа про державу яскраво відображаються особливості державного ладу Єгипту. Слово «бог» часто ототожнюється зі словом «фараон». Беззаперечне підкорення фараону, начальнику вважається найвищою чеснотою чиновника [55, с. 22].

У «Промові Іпусера» давньоєгипетський мудрець описав повстання нижчих верств суспільства і рабів, яке відбулося приблизно в 1750 р. до н. е. Автор, прихильник колишнього ладу, детально і образно показав картину повстання, по суті політичного перевороту. Цар (правитель) захоплений бідняками. «Таємниці царів Верхнього і Нижнього Єгипту стали всім відомі.... Всі прагнуть розпалити громадянську війну. Немає можливості чинити опір. Власники гробниць викинуті на вершини пагорбів. Той, який ніколи не будував собі навіть човни, став власником кораблів. Той, який не мав свого майна, став тепер власником багатств. Простолюдини країни стали багатими. Власники багатства стали незаможними».

«... Людина бачить ворога у власному синові... Знать нарікає, а жебраки веселяться. Вся країна потопає в багнюці. У ці дні не побачиш людей у чистому одязі... Будівельники пірамід зробилися хліборобами... Запаси зерна в Єгипті щодня розкрадаються» [40, с. 216].

Під час перевороту розкрадено акти судової палати. Розкрито архіви. Чиновники вбиті. Вилучено їхні документи. Знищено списки з обліку врожаю. Законів не дотримуються. Хто ж винен? Іпусер звинувачує правителя в тому, що він «смути разом з шумом міжусобія... розсилає по країні».

Таким чином, автор показав, яке значення для підтримки політичної стабільності та правопорядку має законодавча, інформаційна та документальна правозастосовча інфраструктура.

Промови Іпусера цікаві також тим, що їх автором є не фараон або особа, яка є близькою до нього. Навпаки, у цьому творі фараон підданий рішучій критиці як один з винуватців соціально-політичної катастрофи. Вся піраміда влади, на якій тримався порядок у суспільстві, звалилася. Ми бачимо тут висловлену ідею про відповідальність верховної влади, правителя за стан справ у країні.

«Повчання Аменемопе», звернене до сина, відноситься до епохи Нового царства (X-IX ст. до н. е.). Автор відображає настрої єгипетської знаті, наляканою повстаннями рабів і вільних, що потрясли єгипетську державу, яка прагнула запобігти їм у майбутньому.

Аменемопе закликає вельмож поміркованості та обережності. Він застерігає їх проти захоплень чужих земель: «Не прибирай межового каменю на межах полів»; «... Не привласнюй борозд на полі».

Аменемопе оголошує того, хто грабує слабких, ворогом міста, загрожує гвалтівнику важкими покараннями: «Стережися грабувати бідних і випробовувати силу на слабких». Він вимагає від суддів неупередження і звинувачує їх у хабарництві. Аменемопе застерігає проти зловживань при зборі податків, проти обирання селян при стягуванні натурального податку.

«Вчення Аменемопе» - це і релігійна праця. Бог, говориться в ньому, визначає всю долю людини, людина безсила перед її всемогутністю: «Справа людини в руках бога». При цьому бога не можна обдурити, оскільки він проникає в думки людини: «Серце людини - ніс бога». Тому автор закликає до смиренності, покірності, вселяє думку про необхідність у всьому сліпо коритися жерцям, які грали чільну роль у формуванні політичної та правової думки Стародавнього Єгипту [33, с. 80-81].

Таким чином, вчення про державу, політику і владу Стародавнього Єгипту стали частиною світової політико-правової думки, її виток.

У навчаннях Стародавнього Єгипту виражені дві форми свідомості: релігійно-міфологічна та окремі прояви раціонального мислення, прагматичні висловлювання про державу і владу. Держава (царство), влада, політика в уявленнях єгиптян перебували в тісному зв'язку з природними, релігійними, світськими, людськими сторонами життя. Ідеї стародавнього Єгипту вплинули на соціальну думку і політику Стародавньої Греції та інші цивілізації давнини в Європі та Азії.

Перші відомості про стародавню Палестину, розташовану на східному узбережжі Середземного моря на перехресті шляхів між Азією, Європою і Африкою, відносяться до IV-III тис. до н. е. У II тис. Палестину захопили хети, потім філістимляни, а згодом єврейські племена, які створили тут державу. Родоначальником останніх був Авраам, онук якого Яків (Ізраїль) дав назву народу за місцем його проживання. Одного з синів Йосипа заздрісники продали в рабство до Єгипту. Туди ж перебралися і багато ізраїльтян. Через багато поколінь під проводом пророка Мойсея єврейська спілка повернулася до Палестини.

Близько 1030 р. до н. е. в Ізраїлі утвердилося монархічне правління. Після смерті царя Соломона єдина держава розпалася. Утворилося два царства: на півночі - Ізраїльське, а на півдні - Юдейське.

У VIII ст. до н. е. ізраїльське царство було завойоване Ассирією, а у VI ст. до н. е. юдейське царство було захоплене Вавилонією. Пізніше Палестина увійшла до складу перського царства Ахеменідів, а потім потрапила під владу Олександра Македонського і його наступників. У I ст. до н. е. Палестина стала частиною Давнього Риму. Після придушення повстань ізраїльтян (юдеїв) проти Риму більшість населення було депортоване. У 395 р. Палестина увійшла до складу Східної Римської імперії (Візантії) [13, с. 112-113].

Саме тут з'явилася книга (точніше, книги, так перекладається слово «Біблія»), якій судилося зіграти видатну роль у розвитку світової цивілізації. Біблія створювалася багатьма авторами протягом - VI-II ст. до н. е., і її тексти

знайшли канонічне значення на рубежі I тис. н.е. Канонічному біблійному тексту передували багато чисельні усні перекази.

Біблія складається з Нового і Старого Завітів, що налічують відповідно 50 і 27 книг, велика частина з яких вважаються канонічними, тобто незаперечними у своїй святості, а інша частина - неканонічними, тобто не володіють абсолютним віроповчальним авторитетом і доступні тлумаченню.

Старий Завіт поділяється за тематикою на групи книг: законопозитивні, історичні, вчительські та пророчі. Законопозитивний цикл становить П'ятикнижжя Мойсея (Тора - закон), але окремі положення, що регламентують поведінку людей, можна виявити і в інших книгах Біблії. Усього в Біблії налічується понад 600 заповідей, які регламентують практично всі сторони буденного життя людей від економічних відносин до особистої гігієни та харчування.

Основу моральної та правомірної поведінки стародавніх юдеїв склали 10 заповідей (Декалог, Десятислів'я), які стали еталоном моральної поведінки, основним символом віри, звичаїв і мети також і для християн.

Більшість заповідей носить характер моральних повчань. Частина норм носить виразний правовий характер, стверджує принципи справедливості.

У різних книгах Біблії містяться численні вчення, що стосуються взаємин у суспільстві. Наприклад, «Книга мудрості Ісуса, сина Сірахова» містить настанови політичного характеру: «Володарство переходить від народу до народу через несправедливість, образу і любостяжання. Будувати будинок свій на чужі гроші - те саме, що збирати каміння для своєї могили. Збіговисько беззаконних - купа паклі, і кінець їх – полум'я вогняне» [60, с. 98-99].

Зводячи право в ореол справедливості, автори Біблії в Книзі Приповістей Соломонових стверджують, що «мерзота для царів є справою беззаконною, тому що правдою стверджується престол». Пророк Ісая стверджує, якщо цар на Землі виконує точно волю Всевишнього, то і його піддані будуть слідувати йому і правити згідно із законом. Закон

співвідноситься з розумом Творця, покарання і нагорода - з мудрістю правителя-судді, виконання - з силою царя.

Біблія стверджує необхідність суворого виконання законів, які, безумовно, повинні бути відомі людям, а тому повинні своєчасно оприлюднюватися.

У Старому Завіті походження держави пов'язане з необхідністю створення сильної судової системи, раціоналізацією управлінської та судової діяльності для нормального суспільного життя, а також з реалізацією правди і права через владу і закон.

Земна влада розглядається в Старому Завіті як похідна від Бога. Бог підтримує здібності правителів, їхніх помічників-пророків, а правителі прислухаються до слів Бога, що передаються через довірених осіб. Природною формою правління Старий Завіт визнає монархію як найбільш відповідну монотеїстичним уявленням. При цьому влада Бога є абсолютною, а влада земного царя є тимчасовою, слабкою і обмеженою. Влада монарха обмежена божественним законом, волею Бога. Пророк Даніїл стверджував, що доля правителя в руках Бога, який може призначати і скидати царів [60, с. 100].

Правитель повинен бути розумним і знаючим, дотримуватися законів. Якщо ж він перестане дотримуватися законів, то може позбутися влади, а країна прийде до занепаду. Пророк Ісая порівнював беззаконня з тріщиною в стіні, за якою стіна могла впасти в одну мить. Цар повинен бути справедливим, судити по правді. При цьому він повинен привчати до правди і оточуючих. Осуджуються форми спілкування, що розбещують людей. Однак реальні правителі часто були далекі від ідеалу.

Автори Старого Завіту зазначали, що дії багатьох правителів були непередбачувані, а самі вони схильні до свавілля. Зловживання царя трактуються як неминуче зло.

У Старому Завіті говориться, що необхідно проводити зважену, розумну політику, яка співмірна з реальними можливостями.

Дуже повчальний приклад пов'язаний з правлінням царя Ровоама, сина царя Соломона. До Ровоама прийшли старійшини ізраїльських родів і запропонували зменшити податки і збори, встановлені ще Соломоном. Ровоам запросив старців, і ті порадили погодитися з пропозиціями і поговорити ласкаво з народом. Але Ровоам вирішив поговорити ще з молодими радниками. Молоді радники не погодилися з думкою старців і сказали царю, щоб він розмовляв з людьми жорстко і пригрозив введенням нових податків. Ровоам послухав молодих радників і поступив відповідно до їхніх пропозицій. Але після цього від Ровоама пішли багато родів, а саме царство розпалося.

Таким чином, політика царя повинна бути виваженою, а він при прийнятті рішень повинен враховувати реальні наслідки. Правителю слід вибирати собі мудрих радників. Правитель повинен враховувати думку народу, його пропозиції.

У цілому біблійні тексти є прикладом високого рівня узагальнення людського досвіду і мудрості. Тому вони зі століттями не втрачають своєї значущості [45, с. 184-185].

Важливе значення Старий Завіт мав далеко за межами юдейського суспільства через привабливість своїх ідей. Але найголовніше, що він був сприйнятий християнством і став його основою. Десять заповідей виступили базовими принципами Нового Завіту.

Ізраїльські політико-правові традиції в часи стародавньої Палестини вплинули і на політико-правову систему сучасного Ізраїлю. У цій державі немає формальної конституції, немає реального відокремлення держави від релігії, все державно-правове життя проникнуте релігійними ідеями. Разом зі світськими судами в Ізраїлі існують і кілька видів релігійних судів різних конфесій. Але водночас в Ізраїлі визнається свобода віросповідання, релігії та свобода від релігії.

Дворіччя (грецькою Месопотамія) - частина Передньої Азії між річками Тигр і Євфрат і прилеглими до них територіями. Тут у III тисячолітті

до н. е. утворилися держави з царями, військами, чиновниками, трудовим населенням. Близько 4 тисяч років тому на півдні цього регіону був заснований Вавилон («Врата Бога») - місто, яке протягом 1,5 тисяч років був центром політичної, господарського і культурного життя багатьох народів. У період його розквіту населення міста досягало мільйона людей. Не випадково Александр Македонський, завоювавши у IV ст. до н. е. Грецію, Єгипет, Дворіччя, багато інших земель і держав, хотів зробити Вавилон столицею своєї імперії.

Лідера Шумери називали лугаль (велика людина) або простіше енсі (правитель). Цей керівник розглядався як земний представник істинного суверена - а саме бога - покровителя міста. З самого початку влада у шумерів носила теократичний характер. Вважалося, що місто належить одному богові, хоча поклонятися іншим богам теж не заборонялося. Цей єдиний бог вважався абсолютним владикою міста і висловлював свою найвищу волю за допомогою чудес і знаків.

Завдання земного царя полягало в тому, щоб правильно інтерпретувати волю царя небесного і піклуватися про те, щоб той завжди був задоволений і благоволив своєму місту - а значить, не переставав піклуватися про своїх вірних підданих і захищати їх. Тож цар шанував небесного покровителя міста - споруджував йому храми, а також дбав про процвітання народу: рив канали, щоб керувати водами великих річок, приборкувати паводки і зрошувати піщаний ґрунт. Ідеальна мета, яку шумери ставили перед собою і до якої прагнули, - мирне життя, впорядковане вірою і працею. Цьому ідеалу вони залишалися вірними в усіх перетвореннях своєї довгої історії [50, с. 6-7].

Ми можемо не звертати уваги на списки стародавніх царів з їх казково довгими термінами правління: призначенням цих списків було узгодити періоди правління земних царів з правлінням богів і героїв. Шумерський список царів не має ніякої історичної цінності, хоча в ньому можна виявити імена реальних історичних персонажів.

Найдавніші шумерські написи, що дійшли до нас, стосуються правління Месиліма (Луголь Кіша), що жив близько 2600 р. до н. е.; він залишив нам кілька рядків, що повідомляють про спорудження храму богу Нінгірсу. Дещо більше ми знаємо про жителів міста Лагаш, які залишили після себе чимало документів. Тут засновник династії, Ур-Нанше, теж вибудував храм Нінгірсу, - таким чином, будівництво храмів не було лише примхою правителя, але вважалося, судячи з усього, найпершим боргом шумерського владика. Будувати храми і рити канали - ось мирні праці, які з самого початку вважалися гідними ідеального царя [50, с. 8].

Корисно розглянути характер найдавніших царських написів, наявних у нашому розпорядженні. Вони жодною мірою не нагадують те, що ми сьогодні назвали б внеском у політичні та історичні науки; в них нічого не говориться про причини, характерні риси і наслідки подій. Це просто хроніки - запис важливих релігійних або політичних подій, що відносяться до різних міст; складалися і записувалися ці хроніки в храмах і вважалися частиною служіння богам. Це всього лише ланцюжки фактів, викладені релігійною мовою і не містять, крім цього, ні найменших спроб будь-якої інтерпретації.

Здається, шумерське мислення було позбавлене принципів узагальнення, тлумачення і судження. Підтвердження цьому можна знайти всюди: у релігійних працях шумерів - у тому, що про вірування йдеться, але вони ніколи теоретично не формулюються. У юридичних записах - в системі прецедентного права, не заснованого ні на яких загальних правових принципах. У працях з природної історії - в тому, що довгі списки всіляких рослин і тварин абсолютно не впорядковані; шумери не робили навіть найменшої спроби щось класифікувати.

Судячи з усього, не було у шумерів і скільки-небудь ясної концепції політико-історичного процесу; навпаки, для них все, що відбувається, було заздалегідь визначено божественним законом. Цей аспект шумерського менталітету добре проілюстрував Крамер: «Шумерський мислитель, пов'язаний власним світоглядом, вважав, що історичні події з'являються на

сцені світу повністю готовими і завершеними, а не формуються поступово в результаті взаємодії людини з навколишнім середовищем. Він вірив, наприклад, що його країна Шумер - а він знав, що це земля процвітаючих міст і селищ, сіл і ферм, де діє добре розвинена система політичних, релігійних та економічних інститутів і правил, - завжди була приблизно такою ж, з самого початку часів, - Ну, тобто з того моменту, коли боги придумали її і веліли бути, десь незабаром після створення Всесвіту. Думки про те, що Шумер колись являв собою дикі пустощі з рідкісними селищами, а могутнім і процвітаючим став лише в результаті багатьох поколінь боротьби і праці, відзначених людською волею і завзятістю, людськими ж планами, пробами і помилками, різними вдалим відкриттями і винаходами, - такі думки, ймовірно, ніколи не приходили в голову навіть найрозумнішим з шумерських мудреців» [4, с. 46].

Життя шумерів у міських спільнотах жодною мірою не було позбавлене від сутичок і боротьби. Були внутрішні чвари, наприклад між правителями і жерцями. Були і зовнішні конфлікти між містами.

Найдавніший приклад внутрішнього конфлікту ми бачимо в тому ж Лагаші. Чиновництво в місті бере гору і починає понад міру експлуатувати народ; громадян обкладають численними податками, і навіть смерть людини не обходиться без виплат у казну. Потім цар Урукагіна (Урунімгіна) піднімається проти міської верхівки, щоб відновити порядок і справедливість. Ось як він розповів про свої реформи в одному із записів: «Коли Нінгірсу, могутній воїн Енліля, передав Урукагіні царство в Лагаші і серед 36 тисяч людей встановив його владу, він відновив давні накази [Нінгірсу] і дав силу слову, яке сказав йому його цар Нінгірсу. Від корабля видалив він наглядача за кораблем. Від віслюків і овець він видалив наглядача за пастухами... Починаючи з північного кордону області Нінгірсу аж до моря не було більше суддів-наглядачів... Якщо будинок великого примикає до будинку воїна і цей великий йому скаже: «Я хочу його у тебе купити», якщо справа дійсно дійде до покупки, то воїн нехай скаже

великому: «Сплати мені хорошим сріблом»... Він встановив покарання, щоб сильний не ображав сироту і вдову. З богом Нінгірсом встановив Урукагіна цей порядок» [4, с. 46-47].

Мораль цього едикту, безсумнівно, справляє сильне враження, особливо якщо згадати, з якого віддаленого минулого він дійшов до нас. З цим же тоном ми зустрінемося і в більш пізні часи, у висловлюваннях не тільки месопотамських, але й інших правителів, а фраза «захистити вдову і сироту» стане своєрідною формулою, що виражає рішучість встановити загальну справедливість.

Але в цей же час навколо законодавця згущуються штормові хмари. В іншому написі йдеться, що владика сусіднього міста Умма напав на нього, пролив кров у храмах, розорив святилища і скинув статуї богів, а також забрав срібло і дорогоцінне каміння. У люті Урукагіна волає до богів: «Люди Умми, спустошивши Лагаш, вчинили гріх проти Бога Нінгірсу. Могутність, яка їм дісталася, буде у них забрана. Не вчинив гріха Урукагіна, цар Лагаша. Але нехай гріх Лугальзаггісі, князя Умми, ляже на голову його богині Нісаби».

Як часто буває в історії, у цій ситуації дві сторони. Якщо вірити другому джерелу, жодних гріхів не було. Агресор, Лугальзаггісі, залишив написи, де стверджується, що бог Енліль, верховний над усіма іншими богами, підтримав його в цьому підприємстві: «Коли Енліль, цар країн, дарував Лугальзаггісі царську владу над країною, коли він встановив повну справедливість, коли його могутність здолала багато країн, від світанку до заходу сонця, він наклав на них данину. У той час від нижнього моря через Тигр і Євфрат до верхнього моря Енліль взяв для нього у володіння. «Землі упокоїлися в безпеці, на країну пролилася вода радості... Нехай продовжить [бог Ану] моє життя в цьому світі, нехай упокоїть він країну в тиші, хай помножить народ рясно як траву... Нехай буде він вічно пастирем, який піднімає голову бику» [4, с. 50].

У цих словах ми бачимо нову, і досить істотну, якість. Не важливо, чи був він кровожерливим агресором або мирним будівельником храмів - чи тим і іншим, - але політичні погляди нового владики помітно відрізнялися від поглядів його попередників. Він розширив свій горизонт і дивиться тепер далеко за стіни власного міста: від південного до північного моря, іншими словами, від Перської затоки до Середземного моря, від східних земель до західних, він жадає правити всім відомим світом. Таким чином, ідея вселенської монархії вперше з'явилася в Месопотамії, і це ще один гігантський крок вперед в еволюції суспільства. Сталося це близько 2350 р. до н. е.

Тепер у нашій розповіді з'являється новий елемент. У регіоні встановлено іноземну владу. Спочатку семіти, що просочувалися протягом багатьох років із сусідньої Аравійської пустелі, заснували царство, що охопило весь відомий ним світ (бл. 2350-2150 до н. е.); потім ку-ті, дикі народи зі сходу, почали сіяти всюди руйнування і заробили собі прозвісько «гірських драконів» (бл. 2150-2050 до н. е.). Шумерські міста оговталися лише через кілька століть, а їх рух до єдності було перервано. Потім, поступово, розвиток знову набирає хід. Лагаш знову притягує до себе наш інтерес. Близько 2050 р. до н. е. в Лагаші правив Гудеа, найбільший з усіх шумерських владик. Вціліло чимало скульптурних зображень його спокійної фігури, його звершенням присвячено безліч написів. Дотримуючись справжньої шумерської традиції, цей цар зосередив свою діяльність на мирних працях і будівництві храмів.

Він сам розповів, як бог Нінгірсу закликав його до труднощів. У країні посуха, дощ не падає з неба, і річки не розливаються, щоб удобрити поля. У тривозі цар звертається за порадою до Бога. Нінгірсу наказує йому побудувати святилище - тільки тоді на землю повернеться достаток.

«Коли Гудеа, вірний пастир, кладе праву руку на царчий мій дім Еніну, той волає до небес молячи про вітер і воду; тоді прийде до тебе з небес достаток, і достаток потроїть землю. Коли буде закладено основу мого

будинку, прийде достаток. Поля збільшаться і народять для тебе... У Шумері масло буде вироблятися в достатку, шерсть буде зважуватися в безлічі... Коли ти покладеш праву руку на мій храм, я поставлю ногу на гору, де мешкають грози; від мешканця гроз, від найвищого піку, від святого місця полле для тебе дощ, він дасть життя серцю землі» [49].

Гудеа залишив написи з детальним описом великого підприємства: з навколишніх земель на будівництво храму повезли ліс, мармур, бронзу і золото. Ці описи дають нам картину не тільки царського будівельника; ми бачимо, що весь народ працює на славу свого бога.

Однак ця праця нічим не нагадує ту примусову працю, яку, судячи з розповідей класичних авторів, вірних або невірних, - використовували під час будівництва єгипетських пірамід. У повній відповідності з традиціями свого народу Гудеа - мирний і благодійний монарх, при якому «нікого не карали бичем і ніхто не був битий ремнями». Ніде не згадуються сльози або чвари; збирачі податків не входять до будинків громадян; «Нінгірсу, своєму царю, вони з радістю пропонували в дар свою працю».

Після смерті Гудеа Лагаш поступається головуванням у шумерській землі іншому місту, Уру. Третя династія правителів цього міста приймає титул «цар чотирьох сторін землі», відновлюючи таким чином домагання на владу над усім відомим світом, які ми вже відзначали в Месопотамії. Але цар Ура носить і ще один титул, який варто відзначити: він іменує себе «цар Шумера і Аккада». Отже, це звичайне звернення до нього, в якому висловилося нероздільне змішання в месопотамській цивілізації двох елементів, шумерського і семітського. Існує багато й інших характерних вказівок на це змішання - наприклад, імена правителів, серед яких зустрічаються і шумерські, і семітські; їх божественні титули, що свідчать про рух до апофеозу монархії, який став характерною рисою семітської інтерлюдії; відступ релігійної влади перед політичною як частина процесу руху до бюрократичної держави, модель якої також забезпечили семіти.

Не так давно був виявлений і опублікований кодекс законів, що належав засновнику третьої династії Ура, Ур-Намму. На даний момент це найдавніший з відомих кодексів. Нота суспільної моралі, яка звучить у ньому, і сьогодні, чотири тисячі років потому, справляє сильне враження. Цар оголошує, що позбувся нечесних чиновників, або, кажучи його словами, тих, хто наживався на биках, вівцях і ослах простих громадян; він встановив справедливі і незмінні заходи і ваги; він подбав про те, щоб сирота і вдова не впали жертвою сильного, і про те, щоб людина, яка володіє лише однією дрібною монетою, не опинилася у владі того, хто володіє монетою більшої вартості [49].

Протягом приблизно ста років наприкінці 3-го тисячоліття до н. е. місто Ур було центром блискучої цивілізації, що залишила після себе безліч пам'яток і багату літературу, яку археологам вдалося витягти на світ. Але ці роки можна назвати лебединою піснею: нове вторгнення з Аравійської пустелі назавжди поклало край політичній могутності шумерів.

Кодекс царя Хаммурапі, як нам тепер відомо, не є ні єдиним, ні навіть найдавнішим у Месопотамії, і ми вже не можемо вважати його повністю оригінальним; але він, як і раніше, залишається найповнішим і органічним збором законів з усіх, які є в нашому розпорядженні, і тому найбільш повно відображає свою епоху і світ.

За своєю літературною формою цей кодекс продовжує традицію шумерських часів: пролог, самі закони, епілог.

Самі закони являють собою збірку окремих випадків, що теж характерно для шумерів. Тут немає загальних принципів, а тільки конкретні ситуації і відповідні їм рішення. Але в змісті законів помітні значні відмінності від шумерських варіантів.

Із законів, присвячених конкретним людям, можна зрозуміти, що суспільство було поділене на три класи, які в сучасних термінах можна позначити приблизно так: аристократи, плебеї та раби. Аристократи і раби відповідають тим двом класам, які ми бачили у шумерів, але плебеї - нова

концепція; їхня відмінна риса не залежність від палацу, як це було у випадку «частково вільних» шумерів, а інший юридичний статус: «Якщо аристократ виб'є іншому аристократу око, він буде позбавлений ока. Якщо він зламає іншому кістку, його кістка теж буде зламана. Якщо він виб'є око або зламає кістку плебею, він заплатить одну міну срібла».

Із законів, де йдеться про сім'ю, зрозуміло, що головою сім'ї є батько. Шлюб передує обручення і подарунок нареченого нареченій, так звана «ціна нареченої», чому в шумерському законодавстві немає жодних свідчень. Ще одне нововведення - або, принаймні, риса, яку ми поки не в змозі простежити до шумерських часів, - це письмовий шлюбний договір: «Якщо аристократ взяв собі дружину, але не уклав з нею договір, ця жінка йому не дружина».

Дозволяється багатоженство, тоді як шумерський шлюб був моногамним. Розлучення припустимо, якщо причина досить серйозна. Наприклад, якщо аристократ був узятий в полон, а в його будинку немає їжі і його дружина вступить в будинок іншого, то ця жінка не має провини».

Закони спадкування ґрунтуються на понятті про законних дітей. Майно ділиться між синами, а дочки беруть участь у спадкуванні тільки за відсутності синів; однак вони мають право на користування цим майном і на додане. Заповітів немає, але замість них часто використовуються договори про усиновлення.

Право власності дуже розвинене і чітко організоване, як і слід очікувати в розвиненому осідлому суспільстві. Складаються договори про купівлю та продаж, найм і здачу внаєм, про торговельне партнерство, грошові позики під відсоток тощо.

У кримінальному законодавстві - там, де йдеться про патриції, - домінує принцип рівності. Ми вже бачили приклад такого закону: око за око. Цікава особливість кодексу Хаммурапі - покарання, яке належить медикам за шкоду, завдану їхніми діями: «Якщо лікар оперував аристократа бронзовим ножом і вбив його... йому повинні відрубати кисть руки».

Покарання архітектору за недбалість більше відповідає нашим сучасним уявленням про закон: «Якщо будівельник побудував людині будинок і роботу свою не зміцнив і стіна обвалилася, то цей будівельник повинен зміцнити стіну з власних коштів».

Судовий розгляд проводиться в присутності суддів, до яких звертаються, якщо не можуть вирішити свій спір самотійно. Таким чином, закон має суб'єктивний, а не об'єктивний характер: якщо немає позивача, немає і суду. Під час слухань розглядаються як документальні, так і усні свідчення. За відсутності доказів вдаються до випробування річкою, відомого ще шумерам: обвинувачений занурюється у воду; якщо він залишається живим, то визнається невинним; якщо тоне, винним.

Якщо людина (аристократ) людину звинуватив у чаклунстві і не довів цього, то той, на якого було кинуте звинувачення в чаклунстві, повинен піти до Божества Річки і в Річку зануритися; якщо Річка схопить його, обвинувач зможе забрати його будинок. Якщо ж Річка очистить цю людину і він залишиться неушкодженим, тоді той, хто кинув на нього звинувачення в чаклунстві, повинен бути убитий, а той, хто занурювався в Річку, може забрати будинок його обвинувача [49].

Кодекс Хаммурапі - всього лише сходинок в месопотамській юридичній традиції, але сходинок дуже значна. У Вавилоні за часів великих царів, під егідою процвітаючої і могутньої держави отримали небувалий розвиток насамперед література, мистецтво, економічна і соціальна організація. Як ніколи раніше, в гармонійній єдності злилися шумерська спадщина і семітський внесок. Саме тому час Хаммурапі вважається кульмінацією вавилонсько-ассирійської цивілізації; а великий цар, воїн і дипломат, будівельник храмів і каналів, як ніхто інший уособлює цю цивілізацію. Вчення про державу і право Давнього Шумера вплинули на політико-правову думку близьких до Шумера країн Сходу. Можна провести паралелі між ідеями міфології Шумера і ідеями Біблії. Суспільна свідомість залишалася релігійною. Зі змісту Законів Хаммурапі випливає, що щасливий

той народ, який управляється справедливими законами. Законам Хаммурапі надавався статус пріоритетних, яким повинні відповідати всі інші встановлення.

РОЗДІЛ 3

ІДЕЇ ВЛАДИ У ПОЛІТИЧНИХ ВЧЕННЯХ СТАРОДАВНЬОЇ ІНДІЇ

Стародавня Індія належить до найдавніших цивілізацій на землі. Під Індією стародавнього періоду розуміється територія сучасних держав Індії, Пакистану, Бангладеш і Непалу.

Спочатку на території Індостану проживали харалпські племена. У першій половині II тис. до н. е. сюди прийшли арійські племена. Період від приходу аріїв до VI ст. до н. е. визначається як ведійський - від назви перших письмових пам'яток Вед.

Ведійська епоха закінчилася, і на півночі Індії утворилося 16 держав (махаджананапад - великих країн). В ході боротьби і суперництва з'явилась держава Магадхі, яка в період правління династії Маур'єв вперше об'єднало територію всієї Індії. Завершення об'єднання відбулося за царя Ашокі.

Каутілья - літературний псевдонім Чанак'ї, міністра, засновника імперії Маур'єв.

Вардхамана Махавіра (Джинна), засновник джайнізму.

Сіддхартха Гаутама (Шакья Муні) (563-483 рр. до н. е.), прозваний Буддою, тобто просвітленим, який пізнав істину [22, с. 32-33].

Основа сприйняття царської влади в північно-індійській традиції зв'язувалася з трансцендентною природою закону-дхарми. Дхарма - це сукупність встановлених норм і правил, насамперед, ритуальних. Їх дотримання є необхідною умовою підтримки космічного порядку [16, с. 180].

Уявлення про трансцендентність дхарми (для людей і богів), з одного боку, підкреслювало її універсальність, вищу цінність і значимість, а також абсолютну, незалежну від чиєїсь волі природу, але з іншого боку, акцентувало важливість правильного її розуміння, тлумачення, виконання і поширення.

У стародавній Індії тлумачення і реалізація норм дхарми ідеально поділялися між духовною владою жерців-брахманів і світською владою

царів-кшатріїв. Обов'язок царя - підтримувати вселенський порядок дхарми: захищати людей від визначених богами нещасть і людського безладу. У житті часто виявлялося, що взаємодія брахманів і царів-кшатріїв у питанні дхарми спільноти легко зміщувалася зі сфери співробітництва в область потенційного конфлікту.

Як пише Я. Хестерман, цар всередині своєї спільноти був суб'єктом його дхарми, так само як і адхарми [65, с. 9-10]. У давнину (в період, який зазвичай називається «періодом героїчних жертвопринесень») це сприяло розвитку уявлення про те, що джерело легітимності влади царя знаходиться за межами його спільноти. Реалізовувалося це уявлення через щорічні цикли відновлюючи і збільшуючи сили царя жертвопринесень з обов'язковим походом на чолі військової дружини.

У численних морально-правових збірках (дхармасутри і дхармашастри), складених відповідно до найбільш стародавньої релігії Індії - брахманізму, яка виникла у арійських племен, коли у них утворилися касты, найбільш яскраво відображені політико-правові ідеї. Серед цих збірників найпопулярнішими стали «Артхашастра» (IV - III ст. до н. е.) та «Закони Ману» (II ст. до н. е.), складені жерцями (брахманами) на основі норм звичайного права і давніх текстів.

У чому полягають найважливіші політико-правові уявлення брахманізму?

По-перше, устрій світу, природи і суспільства, згідно вченню брахманів, підпорядкований світовому закону (рита), встановленому Брахмою - вищим божеством. Цей закон визначає і правовий стан, і місце, кожного стану (варни) в суспільстві, кожної людини в них. Уже в «Рігведах» ми знаходимо релігійно освячений розподіл суспільства на чотири стани, що починаються з Пуруші (першолюдини): з його вуст - брахманів, кшатріїв - з рук, зі стегон - вайші і зі ступнів - шудр. Хоча вільними вважалися всі члени варн (раби перебували поза варнами), панівними були дві перші варни (жерці - брахмани і кшатрії - царі, військові начальники, воїни), а вільними

залежними - дві інші (вайші - вільні общинники, землероби, торговці; шудри - вільні, але бідні ремісники, прислуга). Затверджувалися непорушність і вічність такої кастової системи, де керівна роль належала брахманам [23, с. 40-41]. Про останніх у «Законах Ману» говорилося: «З поміж живих істот найкращими вважаються одушевлені, з поміж одушевлених - розумні, з поміж розумних - люди, з поміж людей – брахмани». Навіть цар, який має божественний статус, повинен брахманів шанувати, дотримуватися їх настанов і порад, вчитися у них «початковому мистецтву управління».

По-друге, всі варні і їх члени, за «Законами Ману», повинні слідувати установленій для них дхармі - закону, звичаю, боргу, правилу поведінки, тлумачення змісту якої дозволено лише брахманам. «Саме народження брахмана - вічне втілення дхарми... Адже брахман, народжуючись для охорони скарбниці дхарми, займає вище місце на землі як владика всіх істот».

Основна дхарма тлумачилася як правдивість, ненанесення шкоди, неприсвоєння чужого, приборкання почуттів та їх чистота, і для кожної варни диференціювалися її вимоги. Рівноправність варн не означала «приналежність до однієї дхарми». У «Махабхараті» акцентується увага на тому, що дхарма «витікає з багатства, як гірська річка зі скелі». Лише після смерті людини брахманами допускалося її переродження і перехід у вищу касту у «майбутньому житті» як нагорода за дотримання дхарми, лагідність і терпіння.

По-третє, вирішальне значення у мистецтві управління та суспільному устрої у Ведах і «Законах Ману» відведене покаранню. Покарання (данда), будучи сином божественного владика, у своєму земному образі вигляд означає буквально палицю, а сенс управління (дандаїті) - «керівництво (володіння) палицею». Справжній панегірик покаранню як охоронцю дхарми і всіх живих істот містять «Закони Ману». «Покарання - цар... Якби цар не карав би тих, хто вартий покарання, сильніші б зажарили слабших, як рибу

на вертелі,... ніхто не мав би власності і відбулося б переміщення вищих і нижчих. Весь світ підкоряється (тільки) за допомогою Покарання»

У «Махабхараті» зазначалося: мудрі, тобто брахмани, вважають, що покарання справедливістю тотожне закону. Політика покарання веде до успіху. У цьому полягає соціальне призначення держави. Нерівність обов'язків і прав членів різних варн означає і їх нерівність перед законом у питаннях злочину і покарання. Від загробної кари не рятує переселення душ після смерті. Брахмани брали активну участь у здійсненні правосуддя, формуванні правової та релігійної свідомості.

По-четверте, політичним ідеалом брахманізму була теократична держава, де цар править, користуючись порадами жерців, визнає над указами царя верховенство божественного закону. Серед населення брахмани проповідували ідеї відповідальності глави держави перед Всевишнім за порушення ним драхми в управлінні, способі життя, на «шляху досягнення успіху» [7, с. 155-156].

Практичне керівництво з політики, державного управління містять давньоіндійські правові збірники, такі як. Наприклад, «Артхашастра» (або Наука політики, Наука про державний устрій), авторство якої приписують мудрому брахману Каутільє. Очевидним, на наш погляд є те, що на зміст збірки помітний вплив справив буддизм. Тут дхарма трактується як «закон, заснований на істині». Однак принципом державного управління називається «артха» - користь. Принцип користі пронизує викладені у збірнику практичні настанови про усунення перешкод на шляху до громадського порядку, про застосування витончених коштів у державній політиці, про судочинство, правила і обов'язки державних чиновників тощо.

У розділі «Про основи держави» названі і охарактеризовані основні елементи держави: держава, міністр, укріплені міста, сільська місцевість, скарбниця, союзники, військо. союзники. Ідеал государя визначається його високим походженням, володінням розумом, щасливою долею (справи вдаються йому без особливих зусиль, з легкістю), увагою до порад

досвідчених і старих людей, правдивістю, справедливістю, щедрістю, сильною волею, вищою мірою енергійністю, браком у своєму оточенні осіб недобрих. Цими та іншими чудовими рисами (хоробрість, здатність навчатися, допитливість, красномовство, веселість тощо) він приваблює до себе людей [8, с.7-12].

У збірці містяться роздуми про лиха, яким піддаються держава та цар, їх причини (смути зовнішня або внутрішня, хвороба государя). Це був помітний крок у формуванні світської доктрини держави, законодавства політики, яка все більше вивільнялася від морально-релігійних пут. Автора «Артхашастри» дослідники випадково іноді називають індійським Макіавеллі. Такою є політико-правова концепція впади брахманізму, викладена у релігійно-філософських і політико-правових збірках Стародавньої Індії [13, с. 18-20].

Джайнізм, який вийшов на історичну арену в шраманську епоху (VI/V - V/IV ст. до н. е.) на території Індійського субконтиненту, успадкував, з одного боку, ідеї та концепти існуючої високої брахманської культури (так звана «Велика Традиція» в термінах сучасної індології) з її опорою на весь комплекс ведійської літератури, а з іншого – увібрав в себе (в трансформованому і переосмисленому вигляді) відлуння локальних автохтонних уявлень про світоустрій і місце у ньому людини.

Джайнізм заперечує творіння світу певним божественним началом. Світ вічний і складається з двох видів матерії: неживої (пудгала) та живої (джива). Матерія складається з найменших неподільних частинок. Однак, головне в цьому навчанні - етична теорія. Мета філософії джайнізму - звільнення душі від її підпорядкування тілу, матерії та пристрастям [64].

Причиною останніх є незнання життя. Джайнізм сповідує святість, особливий спосіб життя, за допомогою якого досягається звільнення. Необхідними складовими такого способу життя є: чесність, правдивість, стриманість у словах і вчинках, ненанесення кому-небудь шкоди. Джерелом

мудрості джайністи вважали, не бога, а святих, які досягли досконалого знання.

Джайнізм, зіграв чималу роль в історії Індії та її культури. Виникнення цього вчення пов'язується з ім'ям Махавіри Джини, який жив у VI ст. до н. е. Його вважають останнім з 24 тиртханкарів, які «знайшли брід», тобто тих, хто зумів звільнитися від карми, вирватися з кармінного світу з його нескінченними переродженнями і тим досягти абсолютного порятунку, стану сіддхи. Народившись у родині кшатрія, Махавіра (його ім'я Вардхамана, рід - Джня-трипутра) у тридцять років пішов з дому, вступив на шлях аскези, жив так 12-14 років, після чого досяг просвітлення, пізнав істину, повернувся до людей і близько 30 років проповідував їм своє вчення.

У джайнізмі немає поняття вищого божественного творця, спасителя або знищувача. Всесвіт саморегулюється, і кожна душа потенційно може досягти божественної свідомості (сіддха) власними зусиллями.

Основною молитвою в джайнізмі є мантра Навокар. Її можна співати в будь-який час. Практикуючи цю мантру, людина показує свою повагу душам, ув'язненим все ще в людські форми (арихантам), душам, які повністю звільнилися (сіддхам), духовним учителям (ачарьям) і всім ченцям. Звертаючись до них, джайни набувають натхнення і стають на шлях справжнього щастя і повної свободи від карми. У цій головній молитві джайни не просять про ласки чи матеріальні блага. Ця мантра постає як простий показник глибокої поваги до тих, хто більш розвинений духовно.

Мантра також нагадує прихильникам джайнізму про кінцеву мету - нірвана і мокше.

Свідомість душі, а не свідомість тіла є основою досконалого погляду, умовою досконалого знання та основою досконалої поведінки. Воно веде до стану зречення земних речей, а значить, до неупередженості, ненасилля, що означає співчуття, прощення в думках, словах і діях у ставленні до інших істот, а також до поваги поглядів інших (неабсолютизму) [64].

Джайнізм особливо підкреслює важливість контролю почуттів, так як прихильність до земного, залежність від матеріального світу, боязнь втрат можуть віддалити людину від справжньої природи її душі і завести в темний тунель невігластва, ненависті і насильства.

Мета джайнізму - звільнення душі від негативних ефектів, викликаних неправильними діями, думками і промовами. Ця мета може бути досягнута через очищення карми, якщо використовувати «три коштовності джайнізму».

Основними божествами в джайнізмі є Джини, Аріханти і Тіртханкари, які поборили внутрішні пристрасті і набули божественної (чистої) свідомості. Джайнізм визнає, що існують якші і якшині. Якші і якшині належать до категорії божеств, так званої «в'янтара» («блукаючі»), і мають низку надприродних сил, включаючи здатність змінювати розмір і форму. За джайнською легендою, цар богів Індра наказав якшам і якшиням стежити за благополуччям тиртханкарів: з цієї причини вони і оточують кожного джину під час його земного життя [64]. Ця віра знайшла своє відображення і в джайнському мистецтві: їх зображення присутні в кожному храмі і поруч з будь-якою статуєю джини. Вони незмінно зображуються в парі: якша (божество чоловічої статі) - праворуч від тіртханкари, а якшиня (божество жіночого роду) - зліва. Навіть незважаючи на те, що вони наділені вищими силами, Якші і якшині також блукають у циклі народжень і смертей, як і більшість звичайних душ. У ранні століття джайнської історії їх розглядали просто як відданих джинів, але з плином часу люди почали поклонятися їм.

З часом в джайнізмі сформувалося два напрямки, які відрізнялися, зокрема, розумінням аскези. Ортодоксальні погляди відстоювали дигамбари (буквально: одягнені повітрям, тобто відкидають одяг), більш помірний підхід проголошували шветамбари (буквально: одягнені в біле). Вплив джайнізму поступово падав, хоча він зберігся в Індії і донині.

У VII-VI ст. до н. е. виникають антибрахманські вчення, найвпливовішим серед яких став буддизм. Необхідно зазначити, що буддизм

представляє різні течії і напрямки, що різняться між собою. Тому не існує якогось штучно сконструйованого «буддизму взагалі». З урахуванням цього надалі вживатиметься термін «буддизм».

Засновник буддійської релігії Сіддхартра Гаутама був сучасником китайського філософа Конфуція. Сіддхартра – реальна людина, народився в роду Гаутама, царів племені шак'я. Згідно з легендою, немовля вийшло з чрева матері через ребро, стало на ноги і, зробивши сім кроків, проголосило, що він буде перевершувати людей і богів. Батько покликав до новонародженого принца астролога, той виявив на тілі 32 ознаки великої людини, оголосив, що новонароджений стане або великим правителем, або святим, відлюдником, який пізнав правду.

Хлопчик був огорожений своїм батьком-царем (князем) від усього, що могло засмутити сина. Сіддхартра проводив час у розвагах, пируваннях і святкуваннях. Одного разу, у віці 29 років, принц вирушив на полювання, дорогою він побачив похоронну процесію і усвідомив, що всі люди, і він сам, смертні. Він побачив прокаженого і зрозумів, що всіх людей підстерігають хвороби. Принц побачив жебрака, який просить подаяння, а це означало, що багатство і знатність примарні. Нарешті, Сіддхартра побачив мудреця, зануреного у споглядання. У світогляді принца стався глибокий перелом. Він усвідомив, що єдиний шлях до осягнення причин страждань і спосіб позбавлення від них – це самозанурення та самопізнання.

Сіддхартра залишив палац, сім'ю і відправився мандрувати у пошуках сенсу життя і смерті. Коли йому виповнилося 35 років, він прозрів і став Буддою (Просвітленим, Пробудженим, Пізнавшим істину). Це означало, що він пізнав чотири священні істини:

- страждання правлять світом;
- причиною їх є саме життя;
- уникнути страждань можна, лише занурившись у нірвану;
- існує шлях, яким, пізнавши істину, може позбутися страждань і досягти нірвани.

Понад 40 років Будда проповідував своє вчення в різних державах Індостану. Земне життя Просвітленого закінчилося у 80 років [63, с. 143-144].

Формування буддійської концепції влади проходило в контексті традиційних уявлень про державу і правителя, які побутували в індійському суспільстві. На противагу брахманському вченню, буддизм висунув принцип рівності всіх людей по народженню і залежності їх суспільного авторитету від набуття ними духовних заслуг. Це базове положення буддійського вчення і було покладено в основу теорії буддизму про владу верховного правителя.

Згідно з буддійським вченням, держава - це встановлений богами інститут. Носії державної влади - боги в людському обличчі. Буддисти виступали за сильну владу, оскільки вона оберігає моральні підвалини суспільства.

На відміну від брахманізму (у брахманській схемі поділу суспільства на стани кшатрії (воїни) посідали друге місце), буддисти вважали, що першими серед варн індійського суспільства повинні бути кшатрії, адже буддизм виник у середовищі кшатріїв, оскільки саме вони - воїни і правителі. Про перших брахманів повідомлялося тільки те, що це були люди, схильні до споглядання і усамітнення. Крім того, якщо у брахманізму поділ на варни пояснювався божественним встановленням, то буддизм пояснював це як результат своєрідного «суспільства – договору» [5, с. 128].

У буддизмі, на відміну від брахманізму, який чітко ділив суспільство на брахманів, кшатріїв, вайшів і шудр, суспільство розглядалося як таке, що складається з двох частин. Першу, вищу, частину повинні складати брахмани, кшатрії, гахапаті (власники землі та іншого майна). До нижчої відносилися усі, хто обслуговував першу категорію.

Буддисти виводять появу правителя насамперед з необхідності людського співжиття. Згідно з буддійським вченням про карму, всі справи, слова і думки людини формують умови його існування в майбутньому. З цього складалося розуміння того, що безліч досконалих поганих вчинків приведе людину до поганого народження, тобто в новому житті вона буде

займати низьке становище в суспільстві. І навпаки, благі справи приведуть до гарного народження, а значить і до високого становища в суспільстві.

Традиційному брахманському тлумаченню дхарми буддизм протиставив своє розуміння даної категорії, як керуючої світом природної закономірності, природного закону.

Антибрахманський характер буддизму сприяв тому, що він знайшов численних прихильників серед знедолених і незаможних. Це дало основу світським правителям використовувати буддизм у боротьбі із засиллям жерців.

У навчанні Будди сформувалася ідея світової держави, яка керуватиметься праведним царем. Найбільш повно ця думка була виражена в «Буддійських сутрах», зокрема в сутрі «Левовий рик миродержця» (I ст. до н. е.). Але буддизм ратував за об'єднання людства не силою, як деякі політичні і релігійні вчення, насильство ним категорично відкидалося. Царь-миродержець, згідно з буддійською доктриною, завоював землю до океану не насильством, а зброєю - дхармою (праведним життям). Але його держава розпалася, потім вона була відтворена за допомогою «колеса-скарба», тобто вчення Будди [5, с. 129-130].

У буддійському вченні основою легітимізації влади правителя є наявність особистих заслуг, на противагу брахманської моделі божественної сакральності влади правителя. Таке розуміння влади в буддизмі послужило передумовою розробки ідеї ідеального правителя всього всесвіту - чакравартину. Розробка цієї концепції знаменувала появу нових рис у політичному і державному розвитку стародавньої Індії.

Правління чакравартину ґрунтується на таких положеннях буддизму, як співчуття, ахімса, і відрізняється справедливістю і турботою про суспільство. Буддійський правитель прямує до Дхарми і веде своїх підданих до спасіння, він повинен допомагати незаможним. Поради правителю могли давати тільки ті брахмани, які «від безтурботності і марнославства відвернулися, до терпимості і стриманості звернулися». Державні чиновники

повинні були дотримуватися наступних правил: «живих не вбивати. Не даного не брати. Похотливих проступків не здійснювати. Не брехати. Того що сп'янює - не пити... Як їли, так і їйте». Ці вимоги відповідали порядкам ідеальної держави, яка управлялася ідеальним правителем [5, с. 133].

Буддизм на перший план вивів етичні та моральні якості правителя. Правитель стає гарантом громадського спокою, а право на владу правитель отримує від народу. Буддизм, таким чином, є одним з перших вчень, який проголосили принцип суспільного договору як основу держави. Буддійська теорія влади була розроблена так, що відповідала інтересам більшості станів давньоіндійського суспільства.

У чакравартина є радник, роль якого виконує буддійський монах, подібно до того, як у раджі був царський радник - пурохіта. Традиційний давньоіндійський поділ світської і духовної влади прийнято і буддизмом: ідеалом духовної досконалості був сам Будда, а мирської досконалості - чакравартин. Таким чином, буддійська теорія влади носить багатоконпонентний характер, що виявився результатом асиміляції у буддійську модель легітимізації влади елементів добуддійської.

Положення про рівність у релігійній сфері об'єктивно підривало становище брахманів, їх незаперечне право керувати суспільством. Антижрецький характер раннього буддизму, його нейтральне ставлення до каст у питаннях віри, проповідування морально-психологічного самоствердження людини перед випробуваннями і стражданнями зумовили підтримку і популярність буддизму серед широких мас населення Індостану.

Зближення буддизму з офіційною ідеологією відбулося в III ст. до н. е. Цар Ашока, який правив державою Маур'єв, перейшов у буддійську віру. Успіх правління царя Ашокі, в якому ця теорія була втілена в соціальну практику, став одним з факторів, що визначили інтерес до буддійської теорії влади правителів як в самій Індії, так і за її межами, і її використання в якості ідеологічної основи влади [21, с. 200].

При третьому правителі династії Маур'єв Ашоку було утворено першу в історії Індії об'єднану державу. В основі його правління лежали загальнолюдські цінності. Свої едикти або укази Ашока називав «написами про дхарму». Дхарма едіктів Ашоки була єдиним законом справедливості, що має силу для всіх станів давньоіндійського суспільства і, більше того, «всіх істот», що жили на підвладній йому території. Одночасно дхарма - не просто загальнолюдські етичні норми поведінки, а утвердження рівності всіх перед досягненням мети буддійського шляху вдосконалення [8, с. 7].

Імперія Ашокі - це «територія дхарми», де правитель висловлював «мирський закон» тим, що поширював буддійську дхарму, і надавав заступництво всім, хто йде шляхом порятунку. Таким чином, саме індійська імперія часів царя Ашоки визнається в буддизмі моделлю ідеальної держави, а сам Ашока, розглядається як держава, яка втілила на практиці ідеал буддійського вселенського правителя - чакравартину. Цей успіх буддійської концепції влади в епоху Маур'єв дозволив їй отримати поширення в багатьох країнах ареалу поширення буддизму [5, с. 133].

У III ст. до н. е. буддизм став панівною релігією на більшій частині Індії. Поясненням цього є те, що:

- буддійські громади не визнавали кастових відмінностей, на відміну від брахманів, тому вони користувалися значним впливом на населення;
- буддійські громади були побудовані на суворій дисципліні, тому їм легше було підкоритися єдиному керівництву;
- буддизм проповідував не виявляти супротив злу, тому царям було легше керувати своїм населенням.

Загалом усі індійські держави Маур'єв і Гуптов (домусульманський період) або підтримували буддизм, або сповідали його. Буддизм поширився за межами Індостану, наприклад у країнах Південно-Східної Азії. Правителі цих країн витіснили брахманів з влади і стверджували буддійську концепцію держави.

Таким чином, підсумовуючи наведений матеріал у третьому розділі, можна сформулювати висновок про те, що у стародавній Індії основою ведійського світогляду була думка про божественне створення світу і суспільного ладу. До Ведів сходять положення, яке пустило глибоке коріння в індійській думці і способі життя, про божественне встановлення станово-кастового ладу. Дхарма - всемогутній космічний закон, стала розумітися як обов'язок або шлях, призначений кожній людині і визначений її станово-кастовою приналежністю.

У давньоіндійському суспільстві тільки жерці-брахмани тримали у своїх руках монополію на «грамотність, священні тексти, духовні знання, вони не вважали за потрібне присвячувати небрахманів у глибокі таїнства їхніх релігійно-філософських пошуків. Все було проникнуто ідеєю переваги брахманів над усіма іншими станами у в суспільстві.

У цих умовах, окрім брахманізму, з'явилися нові релігійно-філософські ідеології, як джайнізм, буддизм та ін. Буддизм, як найвпливовіша з них, висунула принцип рівності всіх людей по народженню і набуття ними духовних заслуг. У цьому вихідному принципі міститься глибокий моральний потенціал буддійського вчення, тому що головне прагнення всіх буддистів - досягнення швидше духовних, ніж матеріальних ідеалів. Цей принцип також лежить в основі теорії буддизму про владу верховного правителя.

РОЗДІЛ 4

ОСОБЛИВОСТІ ДАВНЬОКИТАЙСЬКИХ ІДЕЙ ВЕРХОВНОЇ ВЛАДИ

Перед тим, як почати аналіз вчень стародавніх китайських мислителів (вчителів) про владу і державу, необхідно звернути увагу на деякі принципово важливі речі.

«Китай» - це європейська географічно, політично та історично закріплена назва країни. Якщо ж звернутися до етимології топоніма «китай», то це назва одного з етносів, який проживав на півночі країни, і який зберігся до наших днів. Давня назва країни Хуася. Ієрогліф «ху» означає «гарний обряд», «ритуал», ієрогліф «ся» - «пристойний одяг». Це підкреслювало, що населення вважало свою країну цивілізованою, а самі жителі - люди ввічливі, які дотримуються ритуалу і пристойності в одязі.

Самі китайці називають свою країну Чжун Го. Топонім «Чжун Го» використовував Ши Цзе (1005-1045 рр.), китайський мислитель, у трактаті «Серединне царство». Він вживався дуже рідко і в іншому значенні ще до Ши Цзе, але саме Ши Цзе надав йому глибокий сенс.

Чжун - Серединна країна, Серединна земля, Середнє царство (царства). Це означало, що країна оточена варварськими племенами. Ієрогліф «го» включає поняття людини і народу; отже, це населена земля, країна. У визначення Китаю входить ще одне поняття - «те, що нижче неба». Не випадково Китай часто іменують Піднебесною країною. Таке найменування відображає китайську ідентичність.

Поняття про міфи в Китаї, що пояснювали космос, картину світу, суспільство і людину, відрізнялися від давньогрецьких. Міфи Стародавньої Греції включали розповіді про богів і героїв, сказання, перекази на основі вимислу, що було характерним для раннього етапу становлення самосвідомості людей того часу. У Стародавньому Китаї міф - це духовне слово, створене або відтворене духом. А китайська міфологія представляла вчення про духовне слово, або дух-слово [22, с. 52-53].

Перші історичні відомості про Китай сходять до II тис. до н. е. У басейні р. Хуанхе склалося об'єднання племен під владою династії Ін (Шан). Воно не було централізованим. Місцеві правителі, які купували нерідко значну частку самостійності, вели між собою боротьбу за сфери впливу і влади.

Період VII-V ст. до н. е. в історії Китаю відомий під назвою Лего, що означає «безліч царств». Це був період розвалу єдиної Чжоуської монархії. За ним слідує період Чжань-го - «царств, що борються» (V-III ст. до н. е.). Саме тоді найбільший розквіт отримують політико-правові погляди Стародавнього Китаю, зокрема концепції влади і владних відносин.

У розвитку політико-владних і правових уявлень у Стародавньому Китаї можна виділити деякі особливості:

- основою політичної ідеології є ритуал, що сприяє досягненню соціальної гармонії;

- прагматизм політичної ідеології, який зумовив співіснування різних за своєю спрямованістю вчень. Питання керування суспільством, вироблення планів ідеальних громадських утворень на основі давніх традицій, регуляція відносин між різними верствами і правлячим політичним класом, питання міждержавних відносин - ось головний інтерес філософів і політичних мислителів Стародавнього Китаю, які до того нерідко й самі були правителями, міністрами, сановниками;

- зневажливе ставлення філософів і політиків до природничих наук. Принизивши суспільний статус природничо-наукових спостережень і прикладних знань, представивши їх як уділ і заняття нижчих людей, вони створили ідеологічний заслін для залучення даних природничих наук до філософських та політичних міркувань, відгородивши себе від джерела формування цілісного світогляду [35, с. 46-47].

Основні філософсько-політичні напрямки Стародавнього Китаю мали прямий зв'язок з міфологією. Опору державного і суспільного життя вони бачили у верховній владі Неба.

Розглядаючи ставлення давньокитайських мислителів до питань державного правління, не можна не помітити превалювання нормативно-поведінкової, морально-етичної спрямованості у створенні моделі доброго правителя.

У ролі ідеального державного діяча в китайській теофілософії даосизму, конфуціанства, легізму присутній образ абсолютно мудрої людини як історичної особистості. У кожній з них абсолютно мудрий визначається по-своєму, залежно від змісту вчення.

Водночас базис суб'єктів носіїв політичної влади як був єдиним, традиційним, так, швидше за все, й продовжує діяти аж до наших днів. Першочерговими є для них справи суспільні, а не особисті.

У виконанні владних функцій політичні вчення Стародавнього Китаю вказують на безліч варіантів, орієнтуючи на майстерне їх виконання через сталість до сталості за допомогою добра (особливо це помітно в конфуціанстві та даосизмі).

Китайська політична думка соціальна і проникнута етикою. Вона намагалася пов'язати соціальні та політичні проблеми в одне ціле, багато уваги приділяючи організації системи політичної влади, зокрема чиновницько-бюрократичному апарату. Практично всі провідні китайські доктрини так чи інакше відображали інтереси держави. Вони завжди були прагматичні і мало проникнуті містикою, метафізичними, ірраціональними мотивами, міфологічними ідеями. У центрі їх уваги було прагнення зрозуміти і пояснити не світ взагалі, а світ людини, суспільства, основи соціальної організації та держави. І не тільки зрозуміти і пояснити, але й перетворити, знайти оптимальний варіант соціального порядку і мудрого правління [35, с. 48].

На рубежі II-I тисячоліть до н. е. давньокитайськими мислителями була вироблена доктрина «мандата Неба», згідно з якою воно дає правителю Піднебесної (тобто Китаю) високий пост, зобов'язуючи його невпинно піклуватися про благо своїх підданих, добробуті суспільства і процвітанні

держави. Недбалість у цій справі тягне за собою гнів Неба і, як наслідок, зміну власника мандату. Приблизно в цей же час увійшли в ужиток поняття «Датун» («Велике єднання») і «Тайпін» («Загальна рівновага» або «Загальний спокій»), які визначили головний напрямок розвитку суспільно-політичної думки Китаю [17, с. 24-25].

Найбільш впливовими політичними вченнями Стародавнього Китаю були даосизм, конфуціанство, моїзм і легізм.

Даосизм (кит. дао цзя, дао цзяо) – це китайська духовна традиція, невід'ємною і при тому фундаментальною частиною якої є моральне вдосконалення. Основоположні ідеї даосизму були викладені в період з VI по II ст. до н. е. у творах Лао-цзи («Дао-де цзін»), Ле-цзи («Ле-цзи»), Чжуан-цзи («Чжуан-цзи»), а також в творі «Хуайнань-цзи» («Філософ з Хуайнані») [12].

На даний час на території Китаю даосизм представлений двома головними школами: школою Досконалої правди (Цюаньчжень) і школою Шляху неба (Сяньтяньдао).

У сучасному Китаї даоське вчення не відіграє провідної ролі, остання належить конфуціанству, проте залишається одним з самих авторитетних.

Даоський світогляд носить містичний характер. Подібно іншим містичним, а також релігійним і релігійно-філософським вченням, у ньому проводиться точка зору, що затверджує існування особливої сутності, яка володіє невимовними характеристиками. У даосизмі вона позначається як «Дао». Саме сприйняття Дао, бачення як справжньої дійсності, є джерелом даоської концепції.

Відповідно до даосизму, з народженням всесвіту його складає «багато речей». Водночас, за словами даосів, світ - це і одна річ, Дао! Всі речі складаються в Дао, а Дао містить їх в собі, об'єднує і підтримує їх. Тим самим, світ у даоській концепції є цілісністю не сам по собі, а саме як складова природного Дао і завдяки йому. Виявлене Дао і кожна складова його річ, а також всі процеси мають одночасно дві протилежні складові, які позначаються термінами «інь» і «ян», тобто «тіньова (несонячна) сторона» і

«сонячна сторона». З точки зору даоської філософії, все в світі може бути розглянуто як взаємини інь і ян, тому світ в цілому постає як єдність різних пар протилежностей.

Виявлене Дао представляє велику сім'ю, музичне співзвуччя. Все будується не на підпорядкуванні та наказі, а на взаємній любові дітей і батьків, що йде від серця. Однією з найважливіших складових світового цілого є людина. З точки зору даосизму, людина є найбільш духовно-божественним з усіх сутностей, простір і час всесвіту в її руках [12, с. 233].

Людина може як допомагати всім речам-сутностям, так і стати джерелом зла. Вона може внести і дисгармонію у світовий устрій, стати причиною бід і безладу. У даоському вченні приділяється велика увага темі відходу людини від існуючої внутрішньої і зовнішньої гармонії і появи так званого «людського Дао» (женьдао).

Для даосизму характерне і розуміння того, що у виявленому світі крім пристрою, що сходить до Дао (гармонія, єдність і природність), існує і безлад (бідність, війни, збільшення числа «зłodіїв і розбійників»). Спочатку в самому Дао відсутнє зло, безлад, все це результат діяльності людини, вважають даоси. Наявність безладу визначається даоською філософією як «порушення Дао», це відхід від існуючого світового порядку.

Лао-цзи підкреслює, що наявність зла багато в чому залежить і від людей, що володіють владою. «У всесвіті є чотири великих, і серед них знаходиться держава», - йдеться в «Дао-де цзін». Джерело воєн, смут і лих у суспільстві полягає саме в згубній політиці правителів, стверджує Лао-цзи [30, с. 27].

У чому ж проявляється діяльність правителя, що несе безлад у цьому світі? Перш за все, в самовільних діях, які не враховують природності життя речей, порушують її. Поява безладу пов'язується і з тим, що правитель може прагнути взяти на себе роль судді у світі, вирішуючи самовільно, хто правий, а хто винен. Але тим самим людина завдає шкоди сама собі. Проте людина може стати на шлях самовдосконалення, результатом якого є повна

трансформація людини, досягнення своєчасного стану, безсмертя, повернення до Дао.

Специфікою даоської концепції самовдосконалення є положення про те, що людина, досягнувши високого рівня розвитку моральності, починає допомагати іншим людям і світу в цілому на їх шляху досягнення гармонії і природності Дао. Досконалий мудрець, який слідує Дао, виконує роль «видимого» або «невидимого» провідника і помічника для людей і природного світу. Адже, на думку даосів, людина є найбільш духовною-божественною з усіх сутностей, вона сама гармонізується і трансформується [12, с. 288].

У даосизмі можна виділити два основних шляхи людини-мудреця, що живе відповідно до Дао і гармонізує світ. Це шлях мудреця-правителя і, як називає його Чжуан-цзи, «шлях мудрого, некоронованого царя, який переховується». Розглянемо даоське бачення цих двох шляхів.

Шлях мудреця-правителя. Через весь «Дао-де цзін» проходить ідея про те, що управління державою, а також сама особистість правителя мають значення в масштабах всієї світобудови, оскільки владика людей покликаний об'єднати «своєю персоною всі три світи: ... Небо, Землю і Дао». Лао-цзи згадує государя в ряду чотирьох великих у світі: «У всесвіті є чотири великих, і серед них знаходиться держава». Характер управління впливає на життя як всього світу, так і природи, тому в центрі одного з шляхів повернення миру знаходиться саме особистість мудреця-правителя, що веде за собою мир [12, с. 293].

Що ж означає керувати, згідно з Природним Дао?

Мудрець повинен дотримуватися внутрішніх спонук серця, недіяння, немислення і природності, удосконалювати свою моральність, бути вищою мірою справедливим государем, розглядати простих людей як опору для знатних, освічувати людей і намагатися позбавити їх від недоброго, що таїться в них. Тому центральне значення мають недіяння і слідування природності. Їх головний сенс – не втручатися в природне життя людей, не

обтяжувати народ важкими поборами і війнами. Надати людям можливість жити самим по собі.

Згідно Лао-цзи, люди самі будуть виправлятися завдяки пасивності і спокою мудреця, який повинен бути не тираном, а слугою народу. У Дао-де цзин сказано: «... керуючи, не вважати себе володарем - ось що називається найглибшим». Як би підводячи підсумок опису мудреця-государя, Лао-цзи підкреслює: «Найкращим правителем є той, про якого народ знає лише те, що він існує». У результаті вищезазначеної діяльності досконалої людини, на думку Лао-цзи, «небо і земля зіллються в гармонії», «темрява речей сама почне рухатися», і «буде встановлено порядок» [30, с. 38].

Отже, сприяючи перетворенню людей, мудрець гармонізує і весь світ, який починає жити відповідно до Дао. У той же час для даоської філософії властиве положення і про те, що порядок в Піднебесній не може бути повною мірою досягнутий тільки завдяки зусиллям одного мудреця. «Я наодинці нічого не зроблю, навіть вказуючи всім правильний Шлях», - йдеться в «Чжуан-цзи».

З точки зору даосизму, людина може вести за собою світ і в ролі мудреця, який «ховається». Відповідно до «Дао-де цін»: «... життя у злагоді з суттю речей визначається як прихована «підтримка» (фу) всього суцього, яка протиставляється довільному втручанню в чуже життя». Такий мудрець виходить у своїй діяльності з порожнечі, спокою, безтурботності, усамітнення, тиші, недіяння.

Таким чином, обидва шляхи, шлях мудреця-правителя і шлях мудреця, який «ховається», єдині за своєю суттю, спрямовані на досягнення природності Дао і мають величезне значення для розвитку моральності в масштабах всієї світобудови.

Даосизм різко критикував будь-яке насильство, війну, армію.

Отже, даоси, по суті, були першими анархістами, які боролися проти посилення ролі держави, жорстких законів, проти несправедливих порядків. Даоські жерці завжди прагнули до влади з тією метою, щоб усунути владу

несправедливих порядків «синього неба» і встановити «жовте небо» - нове життя, яке має стати виявом шляху великого благоденства («тай пін дао»). Про це свідчить підняте під їх керівництвом повстання, що увійшло в історію під назвою «повстання жовтих пов'язок» (II-III ст.).

Конфуціанство як система морально-етичних принципів було засновано Конфуцієм (Кун-цзи) (бл. 551-479 р. до н. е), одним з найбільш відомих давньокитайських мислителів, що заклав основи філософії та соціально-політичної думки.

Творець філософської школи, що має тривалу традицію, зберігає значення і на даний час. Конфуціанство не можна вважати однією з релігій, оскільки тут немає інституту церкви і не розглядаються теологічні питання.

Конфуцій був сином градоначальника і військового Шулян Хе, який вступив у третій шлюб із молодою дівчиною. Народився на сході Китаю, в невеликому царстві Лу, де провів майже все своє життя. У школі юний Конфуцій показав старанність і послух. Батька і матір втратив у молоді роки, працював на різних роботах, займався багатьма презреними справами. Його здібності були помічені, що дало йому можливість проявити себе на державній службі. У 30 років Конфуцій створив свою власну школу. У 50 років погодився на державну службу в царстві Лу. Однак в результаті інтриг був змушений покинути службу і своє князівство. Подорожував зі своїми учнями різними царствами Стародавнього Китаю.

В останні роки життя повернувся до рідної провінції, присвятив себе заняттям з учнями і послідовниками. Багато з його учнів згодом займали важливі державні пости. Конфуцій помер у віці 73 років.

У Європі про Конфуція дізналися від єзуїтів-місіонерів, коли вони повернулися з Китаю (XVII ст.). Його ім'я Кун Фу-цзи (Пан Кун, Поважний вчитель) трансформувалося і увійшло в європейські мови як Конфуцій. У Китаї протягом століть Конфуцій шанується як найвидатніший мислитель, Учитель нації [52, с. 331-332].

Конфуціанство протиставило закону гуманістичні принципи правління, де в якості соціального регулятора виступали принципи ритуалу (лі), гуманності (жень), синові поважності (сяо), боргу (и). У «Лунь Юй» - творі з висловлювань Конфуція, складеному його учнями, говориться: «Учитель сказав: Якщо керувати народом за допомогою законів і підтримувати порядок за допомогою покарань, народ буде прагнути ухилятися [від покарань] і не буде відчувати сорому. Якщо керувати народом за допомогою чесноти і підтримувати порядок за допомогою ритуалу, народ буде знати сором і виправиться» [32, с. 143].

З цього приводу В.А. Рубін зазначає: "Позиція Конфуція, який протиставив моральні та культурні цінності закону, мала величезне значення в історії Китаю. Питання «Або панування традиції, що передає цінності моральності і культури, або панування закону» було поставлене в той момент, коли у зв'язку з поглинаннями міст-держав великими царствами виникла необхідність розробки законодавчих та адміністративних норм» [47, с. 19].

Конфуцій рекомендує правителям у відносинах зі своїми підданими керуватися суворими нормами. У цьому випадку ритуал набуде обов'язкового характеру, якщо він буде дотримуватися на самому верху. Ті норми, яких дотримуються верхи, можуть охопити всі сходи соціальної ієрархії. Таким чином, сенсом конфуціанського вчення є досягнення повної соціальної гармонії в рамках мудро керованої держави.

Ця мета досягалася на основі принципу пріоритету держави над підданими, колективу над особистістю. Конфуцій порівнює владу з вітром, а народ - з травою: «Вам варто тільки захотіти добра, і народ стане добрим. Адже добрі здібності досконалого чоловіка подібні до вітру, тоді як благі здібності маленьких людей подібні до трави, а трава схиляється, коли дме вітер» [32, с. 12-19].

Але щоб народ був покірним, влада, з точки зору Конфуція, повинна бути гідною, тобто як мінімум повинна бути ненасильницькою, а як

максимум - керуватися людинолюбством: «Якщо керувати народом за допомогою розпоряджень і наводити порядок за допомогою покарань, то народ стане ухилятися від розпоряджень і покарань і втратить сором. Якщо ж керувати народом за допомогою сили, де і підтримувати в ньому порядок за допомогою належних норм поведінки, то народ збереже сором і підкорятиметься» [32б с. 2-3].

Конфуцій вважав, що всьому хорошому в собі, так само як і всьому поганому, народ зобов'язаний владі. Народ - це «об'єкт впливу» (трава), а влада - «суб'єкт впливу» (вітер). Однак ідея Конфуція полягала не в тому, щоб показати залежність безправ'я народу, а в тому, щоб показати, що рівень духовного, морального розвитку народу залежить від влади; тобто зробити народ моральним - це завдання влади.

Отже, того, хто надає народу щедрі допомогу, можна назвати мудрим: «Навіщо обмежуватися людинолюбством! Чи не слід говорити тут про досконалу мудрість?» [32б с. 6-31]. Слід зазначити, що традиційний принцип пріоритету державних інтересів над особистісними зберігся й донині в структурі суспільних відносин у Китаї. Всі перетворення в новітній історії Китаю були спрямовані на зміцнення державності в рамках конфуціанських побудов.

Визначальна роль держави, яка заснована на сильній централізованій владі, виступає в якості основи китайської моделі і відносної стабільності розвитку сучасної китайської цивілізації.

У конфуціанській традиції авторитаризм, суспільство і держава завжди ототожнювалися з патріархальною сім'єю. Знаменита теза Конфуція про державу як велику родину відіграла велику роль у формуванні єдності китайського народу. Вона означає підкорення владі, необхідність поступатися своїми особистими інтересами заради спільних, тобто державних цілей. Запорукою вічності Піднебесної імперії конфуціанство вважало підпорядкованість нижчого вищому: підданого - державі, дітей - батькам, дружини - чоловікові тощо.

конфуціанство своєю офіційною ідеологією проголосила імперія Хань (202 р. до н. е. - 220 р. н. е.), яка прийшла на зміну імперії Цинь, що спиралася на жорсткі принципи ідеології легізму.

Конфуціанське вчення, орієнтоване на патріархальний уклад і регулятивні принципи родоплемінних відносин, у питанні державного будівництва та управління у початковий період становлення державності не могло не програти легістському вченню, що базується на реалістичній оцінці політичної та економічної ситуації періоду розкладання родоплемінних відносин та формування приватної власності. Але перемога легізму, що ознаменувалася створенням імперії Цинь, була тимчасовою. Однією з головних причин нестійкості легістських принципів у державному управлінні стало його негативне ставлення до релігійних вірувань, що несли гуманістичні та духовні традиції стародавнього народу.

Конфуціанство, яке проголошує ці принципи, зробило великий внесок у розвиток концепції державного управління в Китаї. Як і легізм, воно формувалося в переломний період історії Китаю в епохи Чуньцю і Чжаньго і зіграло велику роль у державному будівництві чжоуського Китаю. Конфуцій пильно стежив за всіма політичними процесами, що відбувалися в царствах, жваво цікавився принципами державного управління. У «Лунь Юй» зазначається «Цзи-цинъ запитав Цзи-гуна: «Коли вчитель прибував до певного царства, він обов'язково хотів почути, як воно управляється. Він сам питав про це або ж йому розповідали?». Цзи-гун відповів: «Учитель був м'який, доброзичливий, ощадливий, поступливий і завдяки цьому дізнавався [про управління]. Він домагався цього не так, як інші» [32б с. 141].

Конфуціанці були противниками політичних та економічних перетворень, пов'язаних з формуванням приватної власності, що завдала нищівного удару по родоплемінних відносинах і патріархальній родині, багато в чому прискоривши своїми реформами ці процеси. Л. Є. Янгутова зазначає з цього приводу: «Філософія Конфуція стала реакцією на розкладання родоплемінних відносин, коли родоплемінні моральні цінності

вступили в протиріччя з правовими цінностями держави, що зароджується. В цих умовах була потрібна нова соціальна концепція, покликана стати регулятором взаємовідносин не тільки між правителем і підданими, але і між членами суспільства і соціальними групами, а також членами сім'ї, оскільки сім'я в період розкладання родоплемінних відносин і формування державності набувала нового соціально-економічного статусу.

Видатна роль Конфуція в історичному розвитку Китаю полягала в тому, що висунувши соціально-етичну концепцію, що відповідає новому класовому стану суспільства, він зумів зберегти уявлення про загальнолюдські цінності і впровадити їх у свідомість людей, які вже почали ділитися за майновим принципом. Це дало особливої привабливості детально розробленим Конфуцієм і його послідовниками принципам соціальної регуляції і сприяло їх укоріненню в суспільній свідомості китайців» [61, с. 114]. Далі він пише: «Однак успіх Конфуція не був би настільки значним, якби він не спирався на релігійні цінності традиційного суспільства, завдяки яким, і за допомогою яких, його вчення було надано сакрального характеру, а він сам набув статусу святої досконалої людини (шен жень)» [61, с. 114].

Іншими словами, конфуціанці у своїй теорії державного управління всіляко спиралися на релігійні цінності. Разом з тим, у такому найважливішому релігійному питанні, пов'язаному з вченням про Небо, конфуціанці виявили певний скепсис щодо Неба як божества, що заступає державну владу чжоуського двору. Однак вони не заперечували Небо як божество, що дарує мандат на управління державою, але при цьому не надавали йому належної значущості. Воно не займало центрального положення в їх концепції державного управління, як це було в початковий період чжоуського правління. Конфуцій, який жив у період будівництва державності та державного управління в окремому царстві, а не в усьому чжоуському просторі не вбачав прямого зв'язку між мандатом Неба і правителем окремого царства. Правителя окремого царства не розглядали як

такого, що володіє мандатом Неба. Мандат Неба пов'язувався виключно з чжоуськими правителями. Але чжоуські правителі на той час лише номінально володіли владою, що і визначило номінальність культу Неба.

Ставлення Конфуція до неба як божества було неоднозначним. Він не розглядав Небо як божественну причину всього суцього, в його відомому вислові говориться: «Учитель сказав: «Я не буду більше говорити». Цзи-гун сказав: «Якщо вчитель не буде більше говорити, то, що ми будемо передавати?». Вчитель сказав: «Хіба небо говорить? А між тим, чотири пори року змінюються, речі народжуються. Хіба Небо говорить?» [32, с. 171]. Цей вислів був співзвучний висловлюванню Гуань Чжуна: «Небо не змінює своїх закономірностей, Земля не змінює своїх правил, Весна, Осінь, Зима і Літо не змінюють порядок чергування сезонів, з давніх часів і досі завжди було так» [56, с.15]. У цих висловах явно прослідковується ідея про те, що природні процеси не залежать від неба. Але, з іншого боку, Конфуцій не відмовляє Небу в його божественному передначертанні щодо соціальних процесів.

Багато вчених стверджують, що Конфуцій був, по суті, релігійним мислителем. Так, Л. Вандемерш пише: «У дао Конфуція просвічує божество, особисте, навіть якщо воно стало анонімним». Цієї ж думки дотримується і Ф.С. Биков, який зауважує, що «уявлення Конфуція, по суті, засновані на вірі в «небо» і в «духів». Якою мірою є цей погляд? Дослідження «Лунь Юй» показує, що Конфуцій аж ніяк не був атеїстом. Небо трактувалося ним як божество, яке тією чи іншою мірою спрямовує земні справи. Це найяскравіше проявилось в момент смертельної небезпеки, коли, будучи оточеним ворожими жителями царства Куан, Конфуцій вигукнув: «Хіба після смерті Вень-вана культура (вень) теж загинула? Якби небо справді хотіло, щоб культура загинула воно не дало б мені, пізньонародженому смертному, до неї причаститися. Якщо ж Небо не хоче погубити культуру, що можуть мені зробити куанці?» [47, с. 23].

Що стосується чжоуської концепції волі Неба і небесного мандату, то тут Конфуцій не виявляв різкого неприйняття. Однак наступний фрагмент з

«Лунь Юй» вказує, що Небо для нього не є сакральною силою, під заступництвом якого перебувають чжоуські вани.

Конфуцій пише: «У п'ятнадцять років я виявив волю до навчання; у тридцять років я встановився [як особа]; в сорок років я позбувся сумнівів; у п'ятдесят років я пізнав волю неба; у шістдесят років навчився чути істину; у сімдесят років я почав дотримуватися бажань моєї душі, при цьому [бажання моєї душі] не суперечили загально визнаним нормам ритуалу» [32, с. 11]. З цього приводу Л. Є. Янгутов зазначає: «Тут слід звернути особливу увагу, що Конфуцій говорить про те, що він в п'ятдесят років пізнав волю Неба. Тобто він вказує на сакральну значимість власного вчення, підкреслює, що його вчення - це вираз волі Неба» [61, с. 117].

У даному випадку конфуціанське подання не прив'язане до державного управління чжоуських ванів і до управління правителів окремих царств. Воно прив'язане тут виключно до вченню самого Конфуція. Якщо врахувати морально-етичний зміст проповідей, то воля Неба (Тянь чжи) може розглядатися як комплекс соціальних і моральних норм, що наказують поведінковий шлях для всіх членів суспільства. З одного боку, тут заперечення божественного сенсу волі Неба, сакральної значущості чжоуського вана як сина Неба, з іншого боку - визнання сакральності власного вчення. Велика увага, яку Конфуцій приділяв релігійним ритуалам і жертвоприношенням, те, як він проповідував своє вчення з великим посиленням до релігійної атрибутики, свідчить, що він «прагнув сакралізації власного вчення, надання йому статусу божественного (небесного) одкровення. І це повною мірою йому вдалося. Сам Конфуцій вселяв своїм учням, що його вчення, по суті, є божественним (небесним) одкровенням [61, с. 117].

Тут слід звернути увагу на те, що він каже: «У сімдесят років я почав дотримуватися бажань моєї душі, при цьому [бажання моєї душі] не суперечили загально визнаним нормам ритуалу». Підкреслюється той факт, що бажання душі Конфуція знаходяться в повній гармонії з усталеними

моральними нормами Піднебесної, які є волевиявленням Неба. Це, по суті, означає те, що Конфуцій оголосив про те, що він сам досяг стану святості [61, с. 117].

До цього слід додати важливий фактор, який вказує на те, що в устах Конфуція осягнення волевиявлення Неба перестало бути виключно прерогативою сина Неба, яким вважався чжоуський ван, воно стало доступне Конфуцію. Іншими словами, скепсис Конфуція по відношенню до чжоуських уявлень про Небо як верховне божество стосувався не самого Неба, а того факту, що воно є божественним гарантом влади чжоуських правителів. Очевидно, ставилося під сумнів і вчення про небесний мандат. Однак прямих свідчень з цього приводу в «Лунь Юй» немає.

Разом з тим, не дивлячись на подальшу сакралізацію навчання Конфуція, натяки про те, що його проповідування є одкровеннями Неба або ж виразами волі Неба не були підтримані.

Згодом, починаючи з імперії Хань, імператори знову вважалися синами Неба. Надалі протягом всієї історії імператорського Китаю, аж до синьхайської революції 1911 р. державна влада розумілася як безпосереднє продовження доброї творчої праці Неба - найвищої сакральної цінності на всьому Далекому Сході [33, с. 79].

У сучасному Китаї держава продовжує залишатися втіленням волі суспільства, хранителем моральності та порядку. Можливо, саме ієрархічність китайської моделі управління багато в чому сприяла китайському «економічному диву», оскільки дисциплінованість робочої сили, готовність китайців підкорятися і виконувати накази стали факторами, які забезпечили політичну стабільність і високу виробничу дисципліну.

Мо-цзи (Mo-du) (бл. 479-400 рр. до н. е.) - учень Конфуція, заснував власну школу (моїзм), положення якої відображені у збірці «Мо-цзи».

Деякі дослідники вважають, що Мо – це не власне прізвище мислителя, а псевдонім. Ієрогліф «мо» означає «чорний», «клеймо», отже, Мо - це

вчитель черні. За іншою версією, хтось із предків мислителя обіймав посаду, що дозволяла здійснювати таврування «мо».

Вихідець із середніх шарів давньокитайського суспільства, недовгий час був сановником у державі Сун, побував в інших давньокитайських державах, дипломат, будівельник оборонних споруд. Згодом створив власну школу, своєрідний орден зі суворою ієрархією і безумовним підпорядкуванням.

Мо-цзи шанувався і шанується в Китаї нарівні з Конфуцієм.

Мо-цзи висунув ідею договірної походження держави і управління. «У давнину, - говорив він, - не було управління і покарання, у кожного було своє розуміння справедливості, між людьми панувала ворожнеча.

Безлад у Піднебесній був такий же, як серед диких звірів. Зрозумівши, що причиною хаосу є відсутність управління і старшинства, люди вибрали самого чеснотливого і мудрого чоловіка Піднебесної і зробили його сином неба... Тільки син неба може створювати єдиний зразок справедливості в Піднебесній, тому в Піднебесній запанував порядок» [38, с. 177].

Ця ідея єдиної для всіх справедливості і єдиної законодавчої влади своїм вістрям була спрямована проти свавілля місцевої влади і сановників, проти «великих людей - ванів, гунів», які встановлюють свої порядки, що вдаються до жорстоких покарань і насильства, що, за змістом договірної концепції Мо-цзи, суперечить загальній угоді про верховну владу та її прерогативу встановлювати єдиний і загальнообов'язковий «зразок справедливості».

Важливе місце у вченні Мо-цзи займає вимога врахування інтересів простого народу в процесі управління державою. Загалом для його підходу до політико-правових явищ досить характерним є його проникливе судження про те, що «бідність - це корінь заворушень в управлінні».

Мо-цзи розробив десять принципів успішного ненасильницького правління на основі чесноти, узагальнивши чотири конфуціанські моральні норми, а саме «жень» (гуманність), «і» (справедливість), «лі» (ритуал), «чжі»

(мудрість). Ці принципи можна вважати рецептами виведення країни з різного роду криз. Вони, на думку моїстів, своєрідні протиотрути проти розбазарювання ресурсів держави і розбещення моралі:

- якщо держава в безладі, проводьте «піднесення гідних» і «єднання з вищою»;
- якщо держава бідна, проводьте «поміркованість у використанні», «поміркованість при похороні»;
- якщо держава радіє музиці і безпробудно пиячить, проводьте «заперечення музики» і «заперечення зумовлення»;
- якщо держава далеко відходить від норм і є неблагопристойною, проводьте «шанування Неба» і «служіння духам»;
- якщо держава присвятила себе агресії і захопленням, проводьте «загальну любов» і «заперечення нападів» [48, с. 83-84].

Ці десять моїстських принципів - більш-менш визначені правила, але вони ще занадто абстракти і не мають точності конкретних «законів».

Варто зауважити, що у всіх випадках правий в рядку принцип впливає з лівого. Всі вони гармоніюють з «Волею Неба» і всі служать на користь Піднебесної в різних аспектах. Але два з них мають наріжне значення, оскільки безпосередньо пов'язані зі смутою і порядком. Це «піднесення гідних» і «єднання з вищим».

Все зло від різних уявлень про належне, а «Син Неба», «людинолюбна людина» насаджує моральні норми «Неба» як зразок моральності зверху донизу. Але один він зробити це не в змозі, йому потрібні помічники. Такі помічники, стверджують моїсти, повинні набиратися не за ознакою благородного походження, спорідненості або за зовнішньою красою, але за гідністю і здібностями. Це і є принцип «піднесення гідних», що полягає в тому, щоб правитель склав ієрархію таких талановитих осіб, через кого він міг би передавати приклад моральності низам суспільства і які мали б можливість швидко і коректно поширювати її на місцях. Моїсти, які дотримуються «компромісної» і «реакційної» версії, пом'якшують ці вимоги,

кажучи, що «гідні» повинні висуватися на посаду не обов'язково тільки зі знатних родів.

А принцип «єднання з вищим» - це вимога для людей, яким «гідний» чиновник на місцях повідомляє морально-бездоганні накази зверху, з ним солідаризуватися. На що він говорить «так», на те і вони повинні говорити «так», на що він говорить «ні», на те вони повинні говорити «ні» [38, с. 187-188].

Але тут є деякі тонкощі. Що робити, якщо чиновник помиляється? Відповідь знову залежить від того, до якої версії моїзму він належить. «Пуристська» версія: насправді ми повинні солідаризуватися не з нашим безпосереднім начальником, але через нього з начальником рівнем вище за нього (тобто наш сільський староста передає нам волю начальника повіту), і тому ми можемо критикувати його і апелювати до вищої інстанції. Зрештою - до «Сина Неба». «Компромісна» версія: про помилки начальників не згадується. «Реакційна» версія: ми підкоряємося тільки чиновнику нашого рівня (фактично цим створюється васальна система).

Якщо «Син Неба» - це остання інстанція наших апеляцій, то чи може «Син Неба» бути неправий і якщо може, то як тоді бути? «Пуристська» версія: може. Якщо «Син Неба» неправий, народ слідує «Небу» (тобто можливий заколот і підтримка більш морального кандидата на трон). «Компромісна» версія: «Син Неба» повинен просто змінити своє правління (заколот неможливий). «Реакційна» версія: неправота «Сина Неба» замовчується.

Таким шляхом, згідно з моїстами, транслюються від правителя до підданих всі принципи, що йдуть від «Неба», і Піднебесна рятується.

Згідно з вченням моїзму, «якщо правитель держави людинолюбний, у нього немає противників у Піднебесній... Підкорення людей не призводить до підпорядкування сердець, люди підпорядковуються через нестачу в силах; підпорядкування людей чеснотою викликає радість у серцях, і люди виявляють справжню покірність» [38, с. 190]. Тому цінувати народні маси,

завойовувати їхні серця, а керуючи, не допускати втрати ними доброї природи, не відривати від справ, за Мо-цзи, є найвищою мірою прояву справедливості. «Народ – саме важливе (в державі); духи землі і зерна – друге, а правитель – останнє».

Якщо правитель позбавлений необхідних моральних якостей, він втрачає моральне право бути правителем, і в цьому випадку не буде вважатися злочином його повалити. Таке стародавнє «право на повстання» і покарання правителя імпонувало широким масам.

Ідеальною організацією влади Мо-цзи вважав державу з мудрим правителем на чолі та налагодженою виконавською службою. У виконанні чиновниками волі держави він бачив підставу і основу міцності влади. Для встановлення ж повної єдності держави пропонувалося насаджувати однодумність, викорінювати шкідливі навчання і заохочувати доноси.

«Почувши про хороше чи погане, кожен повинен повідомити про це вище, і те, що той, хто стоїть вище, знаходить правильним, всі повинні визнати правильним, а те, що знаходить неправильним, всі повинні визнати неправильним». Підтримувати цей порядок слід було за допомогою покарань і нагород, пропорційних здійсненню вчинкам.

Відтворюючи деякі уявлення соціальних низів, моїсти засуджували заміщення державних посад за принципами походження та спорідненості. Вони доводили, що всі люди рівні перед божественним небом: «Небо не розрізняє малих і великих, знатних і підлих; всі люди - слуги неба» [38, с. 190].

На державну службу слід висувати найбільш мудрих незалежно від походження. З цих позицій ними піддавалася критиці і примиренська доктрина конфуціанців, яка допускала вроджені знання у спадкоємних аристократів і обмежувала висунення мудрих свого роду освітнім цензом.

Джерелом мудрості, вказував Мо-цзи, є не вроджені чесноти і не читання книг, а знання, почерпнуті з життя простого народу. Управління державою не потребує навчання. Здібності людини до державного

управління визначаються її діловими якостями - бажанням служити простолюдинам, старанністю у справах тощо.

Моїзм висловлював інтереси дрібних власників - вільних землеробів, ремісників, торговців, нижчих чинів у державному апараті, соціальне становище яких було нестійким і суперечливим. З одного боку, вони були близькі до трудящих мас і відомою мірою сприйняли їхні переконання, а з іншого, домігшись певного становища в суспільстві, прагнули наблизитися до правлячої верхівки, вимагали для себе привілеїв вищих верств. Такими ж суперечностями було пронизано вчення моїстів.

В історії китайської політичної думки вчення Мо-цзи посідає проміжний щабель між конфуціанством, витриманим у душі патріархальної моралі, і практико-прикладною теорією легістів (законників).

Моїзм відображав результати переростання патріархальної громади в територіальну, розвиток відносин, побудованих на розрахунку та міркуваннях вигоди, але відтворював ідеологію верств, які не здатні були подолати общинні зв'язки. Звідси схильність моїстів до конформізму, половинчастість пропонованих ними реформ, утопічні ідеї висунення простолюдинів на державну службу при збереженні аристократичних привілеїв тощо. У політичній програмі моїзму проглядаються як прогресивні, так і консервативні тенденції.

Моїзм вплинув на легізм. Легісти - це не «моїсти, які розчарувалися», а, умовно скажемо, навпаки, «натхнені моїсти». Легізм - це моїзм, доведений у своїх основних інтуїціях до фінального акорду. Він відкидає конфуціансько-моїстську мораль і теж конкретизує моїстське поняття «корисного» або «належного», і займає продержавницьку позицію. Сильна держава необхідна для порятунку Піднебесної.

Легізм виник не наприкінці давньокитайської філософії, а на початку її другого етапу, тому, якщо слідувати ходу часу, про нього варто було розповідати до аналізу політичних ідей конфуціанства (як філософське вчення легізм став відомий приблизно з IV-III ст. до н. е.). Тому, думається,

доцільніше розглянути його майже наприкінці нашого дослідження, оскільки, по-перше, саме наприкінці періоду «царств, що борються» він повністю оформився як оригінальне вчення і навіть став домінуючим плином думки (на короткий час правління династії Цинь), а по-друге, легізм був, мабуть, найбільш протилежною формою мислення для всіх тих, з якими ми вже стикалися в нашому розгляді давньокитайської думки [41, с. 32].

Отже, легізм багато в чому продовжує моїзм, і доходить до кінця там, де моїсти зупиняються. Приблизно так відбувається і з концепцією «початкового стану людства» та утворення держави.

Легісти конкретизують розпливчастий сенс моїстської «користі», або, що те ж саме, «боргу». Це «те, що люди люблять». А понад усе люблять вони «порядок». Тому що «порядок» - це «життя», а «сму́та» - це «смерть». Відмінність легізму у тому, що він орієнтується на «державу». Те, що для «тіла» «життя», для «держави» - «порядок», і аналогічно - «смерть» і «сму́та». І люди, як і у моїстів, за легістами прагнуть до «порядку», але в справах своїх породжують «сму́ту».

Народ у їхні часи, як вони вважали, був розумний, хитрий, красномовний, мав достаток і насолоду (був «багатий») і був «добрий» («людинолюбний»). Що все це означає? Це означає, що він слабкий, оскільки великий розум свідчить про малу силу (і навпаки), і він не «простий», тому завоювати його «щирістю» досить складно. Він «багатий», а отже - лінивий, оскільки насолода і беззаперечність породжують розслабленість і лінь. Він «добрий», а значить (за легістською логікою), змагається в чесноті і любить своїх близьких (але не чужинців, тобто в його середовищі з'являється роз'єднаність). Все це веде до того, що такий народ нежиттєздатний. Якщо такий народ стане сильнішим за державу, він не виживе, оскільки його з'їдять зовнішні вороги.

Отже, як же вивести народ з цього жалюгідного стану? Як позбутися цих вад?

Головна ідея легізму - в подібному стані суспільства правити за допомогою «чесноти» - неефективно. Що ж замінює «чесноту»? Відповідаючи сучасному легістам стану суспільства, треба правити за допомогою «суворості/злості/підлості»: «Якщо використовувати [в управлінні] чеснотливих, то народ буде любити своїх близьких; якщо ж призначати на посаду суворих, народ полюбить їхні порядки. Згуртованість [людей] і взаємна підтримка [виникають тому, що ними керують] чеснотливі; роз'єднаність людей і взаємне стеження [виникають тому, що ними керують] порочні» [48, с. 274].

На відміну від м'якого, «людинолюбного» управління за допомогою «чесноти», управління людьми як «порочними» і за допомогою «суворих» чиновників не залишає для народу ніякої жалості і послаблень з боку держави. В іншому випадку «народ» буде сильніше «держави» і остання загине.

У чому конкретно проявляється правління за допомогою «суворості»? Що у легістів замінює конфуціанські «ритуал» і «музику» і моїстські 10 принципів?

Такі три принципи:

- 1) ши «сила», принцип, який пов'язують з ім'ям Шень Дао;
- 2) фа «закон», принцип, який пов'язують з ім'ям Шан Яна;
- 3) шу «мистецтво», принцип, який пов'язують з ім'ям Шень Бухая.

Всі три принципи розрізнені і співвіднесені з даними персоналіями Хань Фей-цзи, але співвіднесення не принципіві. Шень Дао, наприклад, говорив про «піднесення закону» (шан фа) і про те, що слід «цінувати силу» (чжун ши), у Шень Бухая під «закони» потрапляє «мистецтво» і т. д.

Щоб прояснити необхідність цих трьох важелів влади для приведення Піднебесної в порядок, слід відповісти на питання, чому «добродесні», «гідні» (сянь) вже не можуть ефективно правити державою?

Держава все одно загине, кажуть легісти. По-перше, оскільки таке правління не гарантує силу держави в боротьбі проти зовнішнього ворога,

який може вторгнутися на її землі і захопити або знищити її. Те ж саме вірно і для становища всередині країни - хтось сильний, забезпечений армією просто займе столицю, вб'є «чеснотливого» правителя і захопить владу.

По-друге, абсолютно не є очевидним, що народ, який проживає в даній державі, підкориться чеснотливому (легісти наводять приклади з історії: «досконалого» Яо, наприклад, поки він не зійшов на трон, ніхто не слухав).

По-третє, «доброчесних» мало. Якщо ми будемо чекати, поки прийде досконалий, подібний Яо і Шуню, кажуть легісти, у нас в тисячу поколінь тільки одне буде правлінням «порядку» [25, с. 187].

Що необхідно як протитрута проти слабкості «чесноти»? Ши «сила/позиційна перевага». Це не внутрішня сила, фізична або моральна, але таке сприятливе оточення, яким можна скористатися. Щось зовнішнє, протиставлене «чесноті» як внутрішній силі. Наприклад, армія або тактична позиція і т. п. Ши - це перевага обставин. І це насамперед сила панувати, сила, яка зміцнює владу. Принцип «сили» - це вимога сильної влади, причому сильної не «внутрішньо», а за рахунок явних зовнішніх ресурсів. Якщо в державі буде «сила», її ніхто не знищить, і всередині, і зовні країни правитель зможе завжди дати відсіч. І не буде потрібно культивувати в собі «чесноту», а «порядку» можна буде досягти вже сьогодні, не очікуючи народження «досконалого».

Звичайна відповідь опонентів легізму на цю тезу така: «сила» сама по собі служить як «порядку», так і «смути», «сильним» може бути як «досконалий», так і «тиран». Тому однієї «сили» мало. Щось повинно її обмежувати і направляти в потрібне русло.

У конфуціанстві і моїзмі «чеснотливий» правитель вже володіє внутрішньою силою. «Вдосконалений», каже Мен-цзи, на відміну від «розумного» може бути порівняний з силою, що рухає стрілу в ціль, в той час як «розум» сприяє тому, що стріла потрапляє в ціль. У легістів правлять не «гідні», а «суворі», легісти створюють нових «досконалих». Тому вони не можуть говорити про моральність як обмежувача свавілля «сили».

Що ж стає таким обмежувачем? Ми не повинні чекати появи «чеснотливих», щоб вони привели суспільство в «порядок», кажуть легісти. Ми можемо впорядкувати «силу» «законом». Таким чином, замість моральності у легістів виступає ф» - «закон».

Легісти поширюють це значення на соціальний світ. Фа стає своєрідним еталоном для оцінки людських вчинків у Піднебесній. І цей зразок повинен бути єдинооподібним для всіх, не робити винятку ні для кого. Більш того, він повинен бути складений так, щоб застосовуватися автоматично. Для легістів «закону» одного (без ритуалу, без дотримання загальних моральних принципів) достатньо, щоб навести «порядок» у державі.

«Закон» легісти розуміють як зразок для «покарань» і «нагород». Злочинність і непокоря викликає смути. Злочинці піднімають повстання, порушуючи встановлення правителів. Непокоря послаблює державу зсередини, і її захоплюють ззовні. Усувати ці дві причини потрібно «покараннями» і «нагородами». За непокору і злочин карати, за покору і належну поведінку нагороджувати [28, с. 77].

Однак у легістському розумінні «закону» є кілька нюансів.

По-перше, чи всі підсудні «закону»? Так, кажуть легісти. Навіть правитель не стоїть вище «закону», хоча він його і встановлює, оскільки тільки при єдності всіх перед «законом» можна гарантувати порядок.

По-друге, в яких пропорціях повинні відправлятися «нагороди» і «покарання»? Чого має бути більше, що має бути вагомніше? «Покарання» повинні бути по можливості максимальними, а «нагороди» - мінімальними, кажуть легісти. Оскільки, якщо буде інакше, якщо «покарання» будуть легкими, більше того, якщо легкий злочин буде каратися легко, люди швидко розпустяться. А якщо буде багато випадків нагородження - це означатиме зростання впливу правителя (оскільки нагородами правитель прив'язує до себе), а не «закону», що теж не сприятиме порядку в державі.

По-третє, законів не повинно бути багато (оскільки «покарань» не повинно бути багато у зв'язку з тим, що за легкі злочини слід карати так само, як і за важкі).

По-четверте, якщо почати виправляти країну в період кризи, ми ніколи не досягнемо успіху, кажуть легісти. Тому треба проводити «профілактику», тобто ще до «смути» зробити так, щоб «смута» була неможливою (згадаємо вислів Лао-цзи: «що ще не з'явилося, то легко попередити» [48, с. 278]).

Це означає, що слід карати ще до самого вчинку (і карати з максимальною суворістю), а щоб дізнаватися про задум до самого вчинку, слід розвивати систему загального стеження і доносів. Коли така система буде введена в державі, кажуть легісти, «народ» в ній стане роз'єднаним (всі будуть стежити за всіма), не зможе діяти як єдине ціле (бо в атмосфері загального навушництва в ньому не буде єдиних прагнень) і не буде становити загрозу «державі». Водночас такий роздроблений «народ» під страхом смерті (бо за всі проступки покарання одне - максимальне) буде битися на війні за «державу», і тим самим «державу», з одного боку, перемаже «народ», а з іншого - забезпечить собі «силу».

Принцип шанування єдиного «закону» - це видозмінний і доведений до логічного кінця моїстський принцип «єднання з вищим».

У підсумку до якої держави призведе такий метод державного управління?

«Порядок» легісти розуміють вже дещо в іншому ключі, ніж моїсти, конфуціанці та інші школи. Якщо в початкові періоди давньокитайської філософії «врятувати» Піднебесну значило принести в неї «мир», то в подальшому, при посиленні позицій легістів, погляди на «порядок» поступово стали зміщуватися в бік політичної уніфікації. «Мир» як взаємне співіснування дружніх народів і князівств в достатку в ситуації відсутності воєн поступався «єднанню», зрозумілому як об'єднання всього Стародавнього Китаю під владою єдиного правителя. Таким чином, «порядок» для легістів - це не «мир» і «багатство», але «сила» і «єдність».

Тому їх метод націлений на побудову мілітаристської держави, орієнтованої на два заняття - землеробство і війну [51, с. 71].

Чи буде вона багатою і чи буде вона зберігати мир в країні?

Така держава буде багатою, оскільки, якщо вона не буде багатою, вона буде слабкою. Але воно буде розпоряджатися ресурсами так, ніби вона бідна (оскільки зворотне - розбазарювання ресурсів і запорука ураження). І «народ» її буде бідним (тому що багатство веде до лінощів і розпущеності, це один з пороків суспільства, поряд з прагненням безтурботно жити на схилі літ, божевільною тратою зерна, красивим одягом, смачною їжею, нехтуванням службою; всі ці вади підривають безмежну владу держави).

У цьому відмінність легізму від інших вчень. В інших вченнях матеріальне задоволення мислилося державою, яка досягається народом цієї держави. Легізм розбив і цей стереотип. Замість ледачого розкошування, негідного «суворого» чоловіка, в народі треба проводити «чотири труднощі», що навчають народ покорі державі - жорстокі закони, покарання, а також (обов'язкові) старанність у землеробстві та участь у війні.

Така держава приведе в Піднебесну мир, але це буде мир, що зберігатиметься не через взаємну добру волю (підживлювану взаємною чеснотою і «людинолюбством» правителів), але силою прищепленим єдиним «законом». Це буде не світ «єдності в різноманітті» різних князівств, народів, стилів життя, звичаїв і ритуалів, але світ, побудований «під єдину гребінку», де інакомислення та інакшість взагалі переслідуються і жорстоко караються.

Все це нагадує тоталітарний «стиль» життя, проте від сучасного тоталітаризму ХХ ст. легістську доктрину відрізняють два пункти. У сучасному тоталітаризмі часто є фігура харизматичного єдиного вождя, «великого брата», на якого фактично і зав'язана вся влада даного режиму. У легізмі «верховна» влада належить не государю, а «закону» (нехай навіть держава творить «закон», легісти постійно підкреслюють, що закон повинні неухильно і без винятків виконувати всі, і особливо сам державець).

ВИСНОВКИ

Аналіз висвітлення ідеї влади у політичній думці Стародавнього Сходу дозволяє сформулювати наступні висновки та узагальнення.

1. Загалом політична думка Стародавнього Сходу розвивалася в руслі постійного зміцнення одноосібної влади, максимальної централізації всіх сфер життя суспільства. Вона вселяла людям ідею божественного походження правителя і беззаперечного підкорення йому.

У державах Стародавнього Сходу політичне вчення ще не відокремилося від міфів, не сформувалося у відносно самостійну сферу суспільної свідомості, залишалось суто прикладним. Головний його зміст складали питання, що стосуються мистецтва («ремесла») управління, механізму здійснення влади.

У політичних доктринах розроблялися не стільки теоретичні узагальнення, скільки конкретні проблеми техніки і методів здійснення влади. Державна влада при цьому в переважній більшості вчень ототожнювалася з владою царя або імператора. Причиною тому послужила властива Стародавньому Сходу тенденція до посилення влади одноосібних правителів та утворення такої форми державного управління, як східна деспотія. Верховний правитель вважався уособленням держави, осередком усього державного життя.

2. Перші політичні погляди з'явилися у стародавніх єгиптян, а згодом інших народів Середнього Сходу – Палестини, Месопотамії та ін. Їх автори доводили божественне походження державної влади, вихваляли деспотію, виправдовували насильницькі дії щодо встановлення державного порядку, виходили з визнання необхідності суспільної нерівності людей. Соціальна структура суспільства була представлена у вигляді піраміди, на вершині якої знаходилися боги та фараони; її підніжжя становили ремісники, селяни та раби, а між ними розміщувалися жерці, знать та чиновники.

Автори літературних творів висловлювали побажання: правителям - не зловживати владою, простій людині - прагнути подолати в собі корисливі спонукання, поважати старших, не грабувати бідних, не ображати слабких. Отже, вже починаючи з давньоєгипетських писемних пам'яток у примітивній формі ми зустрічаємо відображення поглядів на походження держави та влади, образ ідеального правителя, його кращий моральний образ, порядок взаємодії правителя і народу.

3. Давньоіндійська філософія, її релігійно-етичні та політичні вчення зробили найбагатший внесок у розвиток світової політико-філософської думки. Вони багато в чому забезпечили стабільність і спадкоємність у становленні індійської цивілізації, якій, одній з небагатьох, вдалося уникнути переворотів, революцій і смут, що руйнували державність. Основи цивілізації, традиції збереглися навіть в умовах британського колоніального панування.

Політична та релігійна давньоіндійська традиція була представлена двома основними ідеологічними системами - брахманізмом і буддизмом, а також такими течіями, як джайнізм та іншими, що відображали елементи політичних знань. Зокрема, у брахманізмі особливе місце посідали уявлення про царську владу, яка трактувалася як особлива субстанція, що мала божественне походження; жрецтво інтерпретувалося як сукупний зберігач цієї субстанції. Легітимація володаря здійснювалася як ритуальний інаугураційний комплекс, якому передувало ритуальне встановлення кордонів підмандатної території.

Цар наділявся статусом Всесвітнього правителя, чакравартина, тобто царя, що «крутить колесо». Відповідно до вчення брахманів, обов'язок царського служіння (дхарма царя) полягав у забезпеченні безпечного існування підданих, у підтримці соціально-політичного устрою, який сприяв би відтворенню релігійно-ідеологічної традиції, що базувалася на ведійському каноні.

Брахманськими теоретиками були розроблені стандарти ідеального суверенна. Вони включали перелік особистих і традиційних якостей чеснот (справедливість, доброта, хоробрість, освіченість).

У свою чергу, буддизм заперечує брахманізм і виражає політичні ідеали кшатріїв. Буддизм вперше в історії релігійно-політичних традицій та політичних вчень відкидав думку про бога як верховної особистості, морального правителя світу, першоджерела закону, стверджував, що справи людські залежать від зусиль людей. Влада у політичній складовій буддизму вважалася легітимною силою, якщо вона отримувала схвалення громади як влада-авторитет.

І буддизм, і брахманізм залишили помітний слід в історії Стародавньої Індії та людської цивілізації не лише як світові релігії, а й як перші спроби пояснення політичної картини світу та висвітлення окремих політичних проблем.

Джайнізм, на відміну від буддизму, не мав такого поширення. Але його прийняли багато представників заможних торговців і військової аристократії. Його прихильники є і в сучасній Індії. Вони беруть участь у суспільному житті, мають періодичні видання, навчальні заклади, створюють будинки для сиріт і вдів, займаються лікуванням тварин.

4. Специфіка історичного розвитку Китаю полягала не в наслідуванні створеної ним економічної та соціальної моделі розвитку, а в засвоєнні та адаптації до своїх умов іншого досвіду, в своєчасному переосмисленні головних традицій і світогляду китайського народу.

На початку зародження давньокитайської філософії був Конфуцій. Оскільки він жив фактично в період воєн і смут в країні, його інтереси спочатку були спрямовані на те, яким чином «врятувати» Піднебесну, тобто усунути міжусобицю і налагодити «порядок».

Конфуцій пропонував зберігати Піднебесну за допомогою правління «чеснотою», яка проявляється в «ритуалі». Зразки «чесноти», на його думку, йшли від «досконалих» правителів давнини, які в незапам'ятні часи вивели їх

із загального природного ритму «Природи» і перенесли ці «небесні» правила в людське життя. Таким чином, Конфуцій ініціював дві проблеми давньокитайської філософії - проблему ставлення сучасності до давнини (чи підходять методи правління давніх для сучасності, і якщо підходять, то які) і проблему ставлення «Людини» до «Неба». Сам він вважав, що треба наслідувати чжоуську давнину, а «Небо» єдине з «Людиною», і беручи його за зразок, ми якраз і повторюємо шлях давніх «досконалих» (і навпаки).

Конфуціанські принципи «працюють» і в сучасних умовах глобалізації, оскільки вони відкриті впливу багатьох вчень, включаючи західні уявлення про історичний розвиток або ринкові методи ведення господарства.

Першим опонентом Конфуція був Мо-цзи, який розчарувався в конфуціанстві, не зрозумів, навіщо потрібен «ритуал» (ритуал веде тільки до порожніх витрат), і таким чином, спростив вчення Конфуція, залишивши в ньому практично незмінною мораль. Моїсти, як і конфуціанці, брали за зразок «давнину», але більш ранню, ніж конфуціанці. Як і конфуціанці, вони вважали «Небо» і «Людину» єдиними в моральності і вважали, що для наведення «порядку» в Піднебесній люди повинні брати за зразок «Небо», що любить всіх «загальною любов'ю» і приносить всім «взаємну користь».

Домінування легістського світогляду змінило ставлення до проблеми «давнини» і «сучасності». Легісти перекинули міф про авторитет «давнини», висунувши вперед принцип адаптації до змін. Також змінили вони і подання про «порядок» у Піднебесній. Якщо раніше під ним розумілося мирне співіснування окремих князівств на основі взаємного доброзичесного ставлення один до одного, то тепер «порядком» оголошується об'єднання всього Китаю під владою єдиного правителя насильницькими засобами. Адже оскільки «Небо» не має нічого спільного з «Людиною», підпорядкування природній мінливості історії вимагає від нас відмовитися від принципу «чесного» правління і замість нього підкорювати народ новим методом правління за допомогою «суворих» законів

Отже, вивчення політико-правової думки Стародавнього Сходу має не тільки пізнавальне, а й теоретичне значення. Інтерес до ідейної спадщини Стародавнього Сходу помітно зріс, на що вплинув насамперед національно-визвольний рух в Індії, Китаї, Єгипті та інших країнах, що входили до складу давньосхідного регіону. Утворення незалежних держав з давньою і самобутньою культурою посилює інтерес до їх історичного минулого. Важливу роль при цьому зіграло пробудження національної самосвідомості народів Сходу, прагнення молодих держав зберегти (або відтворити) традиції, успадковані від попередніх епох.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Антология мировой политической мысли: В 5 т. / Рук. проекта – Г. Ю. Семигин; Л. Н. Алисова, В. В. Баев. – Т. 1: Зарубежная политическая мысль: история и эволюция. М. : Мысль, 1997. 830 с.
2. Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман [пер. с немец. Т. Басковой]. М. : Присцельс, 1999. 368 с.
3. Байков И. П. Артхашастра – памятник большой исторической ценности. *Артхашастра, или Наука политики*. М., 1993. С. 538-560.
4. Безродний Є. Ф., Уткін О. І. Історія політичних вчень: Навчальний посібник. К.: ВД «Професіонал», 2006. 432 с.
5. Борділовська О. «Ідеальний цар» в індійській традиції. *Східний світ*. 2001. № 2. С. 128-137.
6. Вегеш М. Остапеч Ю. Зародження політичних знань в державах Стародавнього Сходу. *Наук. вісн. Ужгород. ун-ту*. Сер.: Політологія, соціологія, філософія. 2005. № 2. С. 245-251.
7. Вигасин А. А., Самозванцев А. М. «Артхашастра»: проблемы социальной структуры и права. М.: Наука, 1986. 255 с.
8. Гавриленко О. А. Розвідувально-підривна доктрина давньоіндійської держави Маур'їв у політико-правовому трактаті Каутільї «Артхашастра». *Право і суспільство*. 2014. № 6.1(2). С. 7-12
9. Гайдуков Л. Ф. «Артхашастра»: мистецтво міждержавних відносин. *Пам'ять століть*. 1998. № 6. С. 38-44.
10. Галкин І.В. Методологические особенности античной юриспруденци. *Lex russica (Русский закон)*. 2017. № 8 (129). С. 189-206,
11. Гурак Р. В. Аналіз політико-правових вчень Стародавнього Сходу. *Наук. вісн. Міжн. гуманітарн. ун-ту*. Сер. Юриспруденція. 2014. № 10-2. Т. 1. С. 21-23.
12. Дао-дэ цзин; [пер., вступ. ст., комент. В. В. Малявина]. М.: ООО «Изд-во Астрель»: ООО «Изд-во АСТ», 2003. 559 с.

13. Демиденко Г. Г. История учений о праве и государстве: Курс лекций. 2-е изд. перераб. и доп. Харьков: Право, 2008. 432 с.
14. Древнекитайская философия. Сборник текстов в двух томах. Т. 1. URL: <https://www.livelib.ru/book/1000197714> (дата звернення 21.11.2020)
15. Древнекитайская философия. Собр. текстов в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1973. 384 с.
16. Индуизм, джайнизм, сикхизм. Словарь. М., 1996. С. 180–182.
17. История политических и правовых учений. Сост. Н. В. Вологина. Могилев: МОУВО «БРУ», 2021. 35 с.
18. История политических и правовых учений. Уч.-метод. пособие / Отв. за вып. Н. Н. Рытова. Могилев: Белорусско-Российский университет, 2021. 35 с.
19. Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. Л. : Новий Світ-2000, 2014. 765 с.
20. Історія світової політичної думки : навч. посіб. / уклад. В. В. Морозов. К. : Київ. нац. екон. ун-т ім. В. Гетьмана, 2008. 328 с.
21. Історія політичної думки: підручник: у 2-х т. / за заг. ред. Н. М. Хоми ; [Т. В. Андрущенко, О. В. Бабкіна, І. Ю. Вільчинська та ін.]; 2-е вид., перероб. і доп. Львів : «Новий Світ2000», 2017. Т.1.: Від зародження до початку ХХ ст. 404 с.
22. Казарин В. Н. Учения о государстве и праве: Древний Восток и античность : учебное пособие. Иркутск : Издательство ИГУ, 2020. 179 с.
23. Кармазіна М. Артхашастра. Історія політичної думки: навч. енцикл. словник-довідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. – Л. : Новий Світ-2000, 2014. С. 40-41.
24. Кирилюк Ф. М. Батрименко. О. В. Історія зарубіжних політичних вчень: навч.-метод. посібник. К.: «XXI століття : Діалог культур», 2005. 256 с.

25. Книга правителя области Шан («Шан цзюнь шу»): 2-е изд., доп.; [пер. с кит., вступит. ст., коммент. и послесл. Л. С. Переломова]. М.: Ладомир, 1993. 392 с.
26. Ковачев А.Н. Символы власти и их интерпретация в различных культурных контекстах *Сакрализация власти в истории цивилизаций*. В трех частях. Отв. редакторы: Д.М. Бондаренко, Л. А. Андреева, А.В. Коратаев. Том. 12. Часть 1. Сер. Цивилизационное измерение. М.: Институт Африки, 2005. 242 с.
27. Кондратенко Д. Співвідношення особистого та суспільного в конфуціанській етиці. *Наук. записки Ін-ту політ. та етнонац. досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України*: зб. наук. статей. 2008. Вип. 40. С. 576-587.
28. Крижанівський О. П. Історія Стародавнього Сходу: підруч. К.: Либідь, 2000. 592 с.
29. Кухта Б. Л., Красівський О., Ліпенцев А. Політологія. Історія і теорія політичної науки : курс лекцій. Л. : Кальварія, 2004. 271 с.
30. Лао-Цзи. Старий учитель. Вчення про істину і благодать. [пер. з кит. В. Дідик]. Л. : Каменярь, 2010. 44 с.
31. Лелюхин Д. Н. «Тайная служба» в древнеиндийской политической теории. *Политическая интрига на Востоке*. М.: Вост. лит-ра, 2000. С. 35-44.
32. Лунь Юй. *Древнекитайская философия*. Собр. текстов: в 2 т. / Пер. с кит. / Сост. Ян Хиншун. Т. 1. М. : «Мысль», 1972. 363 с.
33. Мартынов А. С., Поршнева Е. Б. Учения и религии в Восточной Азии в период средневековья. *Народы Азии и Африки*. 1986. №1. С. 79-88.
34. Мартишин О.В. История политических и правовых учений: учебникк / под оюц. ред.О.В. Мартишина. 3-е из., перероб. та дод. М.:Проспект, 2016. 322 с.
35. Михайлов В. С. Особливості та етапи генези давньокитайської філософії: філософські школи та напрями. *Вісн. НТУУ «КПІ»*. Сер.: Філософія. Психологія. Педагогіка: зб. наук. праць. 2008. № 3 (24). С. 46-49.

36. Мищак І. М. Нормативно-правове забезпечення державного управління та державної служби в Стародавньому Китаї. *Наук. записки Ін-ту законодавства Верховної Ради України*. 2013. № 6. С. 12-15.
37. Морозов В. Історія світової політичної думки. К.: КНЕУ, 2008. 328 с
38. Мо-цзи. *Древнекитайская философия*. М. : «ПринТ», 1994. Т.1 . С.175-199.
39. Нестуля О. О. Лідерство за визначенням «Архашастри» Каутільї. *Наук. вісн. Полтав. ун-ту економіки і торгівлі*. № 2 (53). 2012. С. 112-118.
40. Нестуля О. О. Найдавніші уявлення про лідерство: Єгипет, Передня Азія. *Економіка Крима*. 2013. № 1. С. 215-220.
41. Основи політичної науки: курс лекцій / за ред. Б. Кухти. Ч. 1: 3 історії політичної думки: від стародавності до наших днів. Л. : Кальварія, 1997. 288 с.
42. Пиріг Р. Дипломатія та зовнішня політика в «Архашастрі». *Зовнішні справи*. 2013. № 7. С. 52-55.
43. Політологія / За наук. ред. А.Ф. Колодій. К.: Ельга – Н., Ніка-Центр, 2000. 234 с.
44. Політологія: Підручник / За ред. М.М. Вегеша. К.: Знання, 2008. 384 с.
45. Себайн Джордж Г., Торсон Томас Л. Історія політичної думки / Пер. з англ. К.: Основи, 1997. 838 с
46. Романова О. О. Жрецтво в соціальній структурі Єгипту доби Давнього Царства: автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.02. НАН України. Ін-т сходознавства ім. А. Кримського. К., 2000. 20 с.
47. Рубин В. А. Личность и власть в Древнем Китае: сб. ст. М., 1999. 118 с.
48. Рыков С.Ю. Древнекитайская философия: Курс лекций. М.: ИФРАН, 2012. 312 с.

49. Сабатино Москати Цивилизации Древнего Востока. URL: <http://base.dnsgb.com.ua/files/book/drevnij-vostok/scivilizasiya.HTM>
50. Степіко В. П. Політична думка Стародавнього Сходу і Заходу. *Історія розвитку політичної думки* : навч. посіб. / Кер. авт. кол. Маддісон В. В. К., 1996. С. 5-18.
51. Сумченко І. Особливості розуміння справедливості в китайській філософії. *Наук. записки Нац. ун-ту «Острозька академія»*. Сер : Філософія. 2013. Вип. 14. С. 70-75.
52. Танчин І. Конфуцій. *Історія політичної думки*: навч. енцикл. словникдовідник для студентів вищ. навч. закл. / за заг. ред. Н. М. Хоми [В. М. Денисенко, Л. Я. Угрин, Г. В. Шипунов та ін.]. Л.: Новий Світ–2000, 2014. С. 331-333.
53. Тойнби А.Дж. Постижение истории. М.: Айрис-Пресс, 2010. 640 с.
54. Хрестоматия по истории Древнего Востока: Учеб. пособ. в 2-х частях. Ч. I / Под ред. М. А. Коростовцева, И. С. Кацнельсона, В. И. Кузищина. М. : Высш. школа, 1980. 328 с.
55. Хрестоматія з історії всесвітньої політичної думки : навч. посіб. / уклад. М. О. Багмет [та ін.] ; Миколаїв. держ. гуманітарн. ун-т ім. Петра Могили, Центр політ. досліджень. Миколаїв : Вид-во МФ НаУКМА, 2002. 220 с.
56. Цыренов Ч. Ц. Трактат Гуань чжуна «Гуань-цзы», его место и роль в культурной традиции Древнего Китая. Улан-Удэ, 2013. 159 с.
57. Швечиков А. Н. Религиозно-философский смысл социальных институтов Древнего Египта. *Известия РГПУ им. А. И. Герцена*. 2009. № 115. С. 164-170.
58. Шенгелая И. Ш. Политическая философия древнего Китая. *Вестник СевГТУ*. 2000. Вып. 24. Политология. – С. 13-16.
59. Шенгелая И. Ш. Философия жизни Конфуция и Лао-цзы. *Вест. СевГТУ*. 1998. Вып. 9. Философия и политология. С. 133-139.

60. Щербина П. Ф. Історія політичних і правових вчень стародавнього світу : курс лекцій. Хмельницький : Хмельн. ін-т регіон. упр. та права, 2000. 406 с.

61. Янгутов Л. Е. Религиозные аспекты конфуцианства в социокультурном и политическом контексте традиционного китайского общества. *Ученые записки Забайкальского государственного университета*. Сер. Философия, культурология, социология, социальная работа. 2014. №4. С. 114-124.

62. Яровицька Н. А. Доктрина «шляху»: східна специфіка. *Гуманітарний часопис*. 2012. № 1. С. 94-100.

63. Яцюк М. В. Історія світової політичної думки : конспект лекцій для очної і заочної форм навчання освітньо-наукової програми підготовки доктора філософії, галузь знань 03 – Гуманітарні науки, спеціальність 032 – Історія та археологія). Харків : ХНУМГ ім. О. М. Бекетова, 2018. 321 с

64. Маррет Пол. Введение в джайнизм. Jain Samaj Europe Publication, 1985. URL: https://file.jainworld.com/JWRussian/jainworld/pdf/Jainism_Explained_rus.pdf

65. Heesterman J. C. The Conundrum of the King's Authority. *Kingship and Authority in South Asia*. Madison, 1978. P. 9–10.